



مكتب الأنماء العربي

الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زباد

مكتبة
مؤمن قريش

مكتبة مؤمن قريش
الرياض - المملكة العربية السعودية
www.muhammadquraysh.com

الموسوعة الفلسفية العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٨
حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني





معهد اللغة العربية

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الأول : أ - ش

رئيس التحرير د. معن زباد

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة.
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس .
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع .

المراجعة والتصحيح

وطفي حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الاستاذة المشاركون في الجزء الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية

| | |
|-----------------------|--|
| أفاية، محمد نور الدين | : المجلس القومي للثقافة العربية - مجلة الوحدة - الرباط. |
| إمام، عبدالفتاح امام | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت. |
| أمهز، محمود | : قسم الفنون والآثار - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| أومليل، علي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| البدور، سلمان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الأردنية. |
| برقاوي، أحمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| بكداش، كمال | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| بن جاء بالله، حمادي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية. |
| التركلي، فتحي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية. |
| تيزيني، الطيب | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| الجابري، محمد عابد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| الجزيري، مجدي | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - القاهرة. |
| الحبابي، محمد عزيز | : أكاديمية المملكة المغربية - الرباط. |
| حجازي، نهي | : قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الحكيم، سعاد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| حلاق، وائل | : معهد الدراسات الإسلامية - جامعة ماكجيل - مونتريال - كندا. |
| حلو، عبدو | : المركز التربوي للبحوث والانماء - لبنان. |
| حميش، سالم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| الخصيري، زينب | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| خليفات، سحبان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الأردنية. |
| خواجه، أحمد | : باحث، معهد الانماء العربي - بيروت. |
| خوري، انطوان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الدجاني، احمد صدقي | : المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم - منظمة التحرير الفلسطينية - القاهرة. |

| | |
|----------------------|---|
| دراج، فيصل | : باحث وكاتب من فلسطين، دمشق. |
| الدويهي، شوقي | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| زكريا، خضر | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| زنيبر، محمد | : قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| زيادة، خالد | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| زيادة، معن | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| زيدان، محمود فهمي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية. |
| زيعور، علي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الزين، نزار | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| زيناتي، جورج | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| سيلا، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| شعراني، وفاء | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| شيا، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| صارجي، بشار | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| الصغير، عبدالمجيد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| ضاهر، عادل | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الاردنية. |
| طرايشتي، جورج | : باحث وكاتب - المجلس القومي للثقافة العربية - مجلة الوحدة - باريس. |
| عبدالقادر، ماهر | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية. |
| عبداللطيف، كمال | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| العجم، رفيق | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| العراقي، عاطف | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| عطية، احمد عبدالحليم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| علوش، ناجي | : باحث وكاتب من فلسطين - دمشق. |
| العوا، عادل | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| عون، سامي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| غصن، امينة | : دائرة اللغة العربية - الجامعة الاميركية - بيروت. |
| فاخوري، عادل | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| فخري، ماجد | : دائرة الفلسفة - الجامعة الاميركية - بيروت. |
| فنيانس، غسان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| قرني، عزت | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس - القاهرة. |
| القش، ادوار | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| كتورة، جورج | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |

| | |
|-------------------------|--|
| مضى، كريم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بغداد . |
| مجاهد، عبد المنعم مجاهد | : أستاذ جامعي، باحث وكاتب - القاهرة . |
| مدين، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة . |
| معتوق، فردريك | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية . |
| مقدسي، انطون | : وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق . |
| مقلد، علي | : كلية الاعلام - الجامعة اللبنانية . |
| مكارم، سامي | : دائرة اللغة العربية - الجامعة الاميركية - بيروت . |
| مكي، عباس | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| منيمنة، جميل | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - بيروت . |
| موصللي، احمد | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - بيروت . |
| نعمان، عصام | : استاذ جامعي - باحث وكاتب - محام، بيروت . |
| نصر، وضاح | : دائرة الفلسفة - الجامعة الاميركية - بيروت . |
| النوري، قيس | : قسم علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة بغداد . |
| هرماسي، محمد الباقي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية . |
| الهنا، غانم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق . |
| وهبه، مراد | : قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة . |
| وهبة، موسى | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| اليازجي، حليم | : قسم اللغة العربية - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| اليافي، عبدالكريم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق . |
| يفوت، سالم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط . |

مقدمة

الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الابداع والاتباع

هذا هو القسم الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية، في مجلدين، يتناول المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات الفكرية والفلسفية في الفكر الانساني عموماً وفي الفكر العربي على وجه الخصوص، وهو حصيلة سنوات من الجهد والعمل المتواصل، ونتاج تعاون ما يزيد على خمسة وسبعين باحثاً وأستاذاً ومشتغلاً بالفلسفة يمثلون الأفكار الفلسفية والتزعات الفكرية الرئيسية، كل أدلى بدلوه حسب تخصصه واهتمامه.

ومن الواضح ان هذه الموسوعة لا تقتصر على الفكر الفلسفي العربي، وإنما تتسع لتشمل الفكر الانساني في كبريات مجاريه منذ فجر الحضارة حتى يومنا كما تفهمه وتدركه وتنظر إليه نخبة من مفكرين وباحثين يمكن اعتبارها في شموليتها مثلة لكل المفكرين العرب؛ ليس لأن المشاركين في هذه الموسوعة يتوزعون جغرافياً على أرجاء الوطن العربي كافة وحسب، بل لأن قائمة المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات التي تناولوها تكاد تكون شاملة، ولأن هؤلاء المشاركين يمثلون نزعات مختلفة وتتفاسمهم أفكار متباينة، يمكن اعتبارها خلاصة للفكر الفلسفي في المنظور العربي الحديث.

لقد جاء تكامل هذا القسم من الموسوعة، والتكامل غير الكمال، نتيجة تضافر الجهود وتراكم التجربة. ومن البين الواضح أن عملاً موسوعياً كهذا تعجز عن الاحاطة به قدرات شخص واحد ونفر قليل من الافراد، ولم يكن لهذه الموسوعة ان تبصر النور بشكلها الراهن لولا هذه الاسهامات الاصيلية من جهود الباحثين والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي وهي الجهود التي ظهرت تبشيرها الحديثة في العودة الى الاهتمام التدريجي بالفلسفة مع أواخر النصف الثاني من القرن الماضي. وليس العمل الفلسفي الذي أخذت معالجه بالتبلور في النصف الثاني من قرننا سوى الامتداد النوعي المتطور لجهود المفكرين العرب في القرن الماضي والذي يشكل القاعدة التي يقوم عليها صرح الفلسفة في البلاد العربية اليوم. وقد يكون من المفيد أن نعرض لهذه الجهود للوقوف على تطور الفكر الفلسفي العربي الحديث الذي تعتبر هذه الموسوعة محصلة له.

منذ نيف وربع القرن من الزمان، قام المرحوم الدكتور جميل صليبا بمحاولة لتصنيف الجهود الفلسفية العربية الحديثة، مقدماً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في ذلك الحين، وقد وجد الأستاذ صليبا انه في الامكان إدراج هذه الأفكار الفلسفية في سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، نختصرها على الوجه التالي تمهيداً لتحليلها ونقدها أو التعليق عليها:

1 - التيار الأول هو تيار الفكر المادي ممثلاً بالدرجة الأولى بفكر شبلي الشميل (1850-1917) الطبيب والمفكر اللبناني الذي هاجر الى القاهرة، وكان أول عربي يتبنى الدارونية ويصوغ منها موقفاً فكرياً وفلسفياً يتناول كافة ميادين الفكر والحياة عموماً. كان الشميل يقَدِّس العلم من جهة، وكان يؤمن بوحدة الكائنات الحية بدءاً من المادة وانتهاء بالإنسان، وقد دفعه حماسه الشديد للمادية الى رفض مذهب العقلانية والى الزعم بأن العالم يتجه نحو الوحدة السياسية والفكرية بل واللغوية أيضاً. وإذا كان من السهولة بمكان العودة الى أصول هذه الأفكار عند هكسلي Huxley وسبنسر Spencer في إنكلترا، وهيكل Hackel وبوخنر Buchner في ألمانيا، إلا ان الشميل أضاف إلى ما أخذه صياغة جديدة للمادية والدارونية وعممها على كافة أوجه الحياة، بحيث يمكن أن نطلق على صياغته هذه اسم الدارونية العربية، التي يمكن أن يُدرج في عدادها مفكرون آخرون من أمثال سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما.

2 - والتيار الثاني هو تيار العقلانية كما فهمها مفكرون عرب من أمثال محمد عبده (1845-1905) ومحمد فريد وجدي (1878-1954)، فقد قام كل من هذين المفكرين بمحاولة فهم الاسلام فهماً عصرياً، ومحاولة تفسير القرآن تفسيراً حديثاً، وكان لهما أتباع ومؤيدون. ومع هذا يمكن القول ان موقفهما هو أقرب الى الموقف الديني منه الى الموقف العقلاني، فقد كانا مصلحين إسلاميين حاولا محاربة الحداثة مع الاسلام او الاسلام مع الحداثة، فأصبحا بذلك ممثلين من ممثلي النزعة التوفيقية أو الانتقائية أولاً وقبل كل شيء، ولم تكن عقلانيتهما إلا عقلانية موهومة او مزعومة، وقد كان لعبده على وجه الخصوص أتباع ومؤيدون، وشكلت أفكاره تياراً مؤثراً في مجرى الحياة الفكرية العربية حتى اليوم.

ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني المزعوم، موقف يوسف كرم المتوفى سنة 1959، فقد كان موقفاً عقلانياً في الظاهر فقط؛ فتحت ستار العقلانية: قدّم لنا يوسف كرم فلسفة أرسطية في ثوب جديد، وهو ما فعله كثيرون من أبناء الرعيل السابق من أساتذة الفلسفة، مثل شارل مالك المتوفى سنة 1987، وغيره ممن هم على قيد الحياة، فقد قدموا لنا تحت ستار العقلانية تفكيراً دينياً دوعمائياً مختلطاً بالأرسطية والديكارتية على وجه الخصوص... ومن القاهرة الى بيروت فدمشق فبغداد فالرباط كان أكثر أساتذة الجيل السابق من أساتذة الفلسفة يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية.

3 - أما التيار الثالث فهو تيار المثالية، وهو تيار يضم عدة اتجاهات فلسفية يجمعها تأثرها بالمثالية القديمة بدءاً من أفلاطون مروراً بالغزالي وبرغسون وغيرهما. وقد حاول ممثلو هذه الاتجاهات صياغة مواقف فلسفية توفيقية أحياناً، وتلفيقية غالباً، تضم أفكاراً فلسفية مثالية غربية إلى جانب أفكار دينية إسلامية، على طريقة محمد عبده وغيره، وتدخل في هذا العداد وجدانية عباس محمود العقاد وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكي الأرسوزي.

تؤكد وجدانية العقاد ان الحقيقة الكلية لا يمكن أن تدرك إلا عبر الوجدان والشعور الوجداني، فلا الحس ولا العقل يمكنهما إدراك هذه الحقيقة. صحيح ان الحس والعقل هما أداتان ضروريتان لفهم العالم حولنا، إلا انها يعجزان عن كشف الحقيقة، ولا سيما الحقيقة الكلية. ومن الواضح هنا تأثير المناهج المثالية السابقة كمنهج الاستبطان الأفلاطوني ومنهج الكشف عند الغزالي على هذا النمط من التفكير.

وتعتبر جوانية عثمان أمين ان الروح هي القوة الأساسية الفاعلة في العالم. ومن هنا فإنها تناشد

الانسان ان يقدم الروح على الجسد او ان يعنى بالداخل الجواني قبل الخارج البراني، معتبراً ان أزمة عصرنا تكمن في تقديم البراني على الجواني، وفي عدم إقامة توازن وتناغم يخضع الجسد للروح. وهو موقف عرفناه دائماً عند الاتجاهات المثالية التقليدية.

أما رَحمانية زكي الأرسوزي، فأصلها يرجع الى الثلاثي رح م الذي يجمع بين الرحم والرحمن في كل موحد. فإذا كان رحم المرأة هو مصدر حياة الفرد من بني البشر، فإن الرحمن هو مصدر الحياة كلها، والعلاقة بين الرحم والرحمن هي علاقة تشابه من جهة وتكامل من جهة أخرى، فالرحمن هو رمز الاتصال بين المخلوقات والخالق، فالجنين في علاقته برحم أمه هو رمز تلك العلاقة بين المخلوقات وبارئها، فإذا كان الجنين جزءاً من الأم، ومع ذلك فهو مستقل عنها، فذلك هو حال المخلوقات جميعاً في علاقتها مع الرحمن، إنها امتداد له إلا أنها مستقلة عنه، فهي منه إلا انها ليست ذاته. ومن الواضح ان الرحمانية هي امتداد من امتدادات الأفلاطونية الجديدة امتزجت عند صاحبها بعدد من الأفكار الدينية وتأثرت ببعض الفلسفات الحديثة ومنها فلسفة برغسون على وجه الخصوص.

4- وأما التيار الرابع فقد مثلته المدرسة التكاملية في علم النفس، ولا سيما تكاملية يوسف مراد التي اهتمت بدراسة العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية، معطية لهذه العلاقة بعداً فلسفياً. ويمكن تلخيص وجهة نظر هذه المدرسة على الشكل التالي: هناك أمور مشتركة بين الكائنات الحية جميعها بدءاً من النبات مروراً بالحيوان وانتهاء بالانسان وهو الحيوان العاقل، وأهم هذه الأمور النمو والتطور. ومن هنا فإن درجات النمو والتطور يجب أن تدرس في جميع مراحلها، مع مراعاة الظروف الزمانية والمكانية، إذا ما أردنا فهم الظواهر النفسية، وبالتالي الظواهر الاجتماعية والحياتية عموماً، والمنهج الأمثل لدراسة من هذا النوع هو المنهج الديناميكي الذي يعنى بالحركة والتقدم. وهذا المنهج هو الذي يبين لنا ان الحركة تسير في خط دائري لولبي وليس في خط مستقيم، وان تقدم هذه الحركة كثيراً ما تقطعه انتكاسات وردات الى الوراء وفترات من الكمون، إلا ان التقدم هو المحصلة النهائية لهذه الحركة. وباختصار فإن التكاملين يؤمنون بالتقدم، وان لهذا التقدم غاية محدودة وهي بلوغ الكائن الحي اكتماله وكماله، حيث يختلط النفسي بالماورائي في كل موحد بعد ان اختلط النفسي بالعضوي في كل موحد قبلاً.

5- والتيار الوجودي هو خامس هذه التيارات، وهو تيار ظهر في الوطن العربي بعد عودة جيل الطلاب الذين كانوا يدرسون في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. وكان للشعور بالتأزم والقلق الذي ساد المجتمع، وللتغيرات السريعة التي طرأت على الحياة، واستبدال القيم القديمة بقيم جديدة في الحياة العربية الأثر الكبير في تهيئة الأجواء أمام هؤلاء الذين حملوا الأفكار الوجودية من فرنسا الى البلاد العربية. وفي طليعة هؤلاء كان عبدالرحمن بدوي الذي تأثر بالوجوديين الأوروبيين كهيدغر وكيركغور وسانتر، فوضع مجموعة كتب ودراسات فيها اطلق عليه اسم الوجودية العربية. وقد سار على خطى بدوي عدد من المثقفين الشبان الذين اهتموا بالوجودية وتفرعاتها، وعبروا عن اهتمامهم هذا في تأملات من الشعر والنثر.

6- والتيار السادس هو تيار الشخصانية الذي اراده أصحابه رداً على الوجودية من جهة، وعلى الماركسية من جهة أخرى، ونادى بهذا التيار الفلسفي وصاغ مقولاته مفكرون معادون للماركسية والوجودية على حد سواء من أمثال رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي وغيرها.

يمكن اعتبار رينيه جبشي من أوائل الشخصانيين العرب، فقد نهض هذا المفكر الذي لم ترق له الوجودية لإهمالها لقيمة الماهية، ولم تعجبه الماركسية لماديتها، لمعارضة هاتين الفلسفتين بأفكار ومبادئ فلسفية مستقاة من أرسطو والقديس توما وبرغسون وهيغل، جامعاً بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة عن طريق العودة من الحاضر الى الماضي، أي من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة اليونانية مروراً بفلسفة القرون الوسطى، وغرضه من ذلك الكشف عن فلسفة جديدة تلائم الروح العصرية لشعوب شواطئ البحر الأبيض المتوسط التي تجمعها قيم ثقافية مشتركة، ورصد بعض الماهيات العقلية التي أثرت في هذه الشعوب عبر التاريخ تمهيداً لتجديدها وانقاذها من الجمود. فإذا فعلت شعوب البحر المتوسط هذا استطاعت ان تدرك ذاتها الحاضرة على ضوء ماضيها الثقافي. وبذلك تنشئ لنفسها فلسفة متوسطة توفّق بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية اللتين تشكلان العمود الفقري لهذه الثقافة، وبهذا وحده تستطيع هذه الشعوب ان تتجنب مخاطر المادية الاوروبية شرقية كانت أم غربية. ولا يتم ذلك إلا بالكشف عن الماهيات القديمة لهذه الشعوب وربطها بقيم حاضرها الراهن، وأهمها تأكيد شخصيتها. وتجربة من هذا النوع من شأنها في رأي جبشي ان تشعر الانسان بضرورة التعالي على الوجود المتغير حتى يصل الى الماهية الأولى وهي الله.

ومن أهم الشخصانيين العرب المعاصرين المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي حاول الجمع بين الماضي والحاضر في كل موحد، وذلك عبر البحث في الفكر الوسيطى والقديم، الى جانب الفكر الحديث والمعاصر، في سعي الى صياغة موقف فلسفي ملائم للحياة العصرية في مجتمع عربي إسلامي. وهو في ذلك يجمع صور الحاضر والماضي في شخصية واحدة، شخصية مثالية لا تتجاهل قيم الماضي ولا تهمل قيم الحياة العصرية، فيصبح الانسان الحقيقي هو الانسان الذي يكافح من أجل الوصول الى انسانية جامعة، تتخطى تباين الاعتقادات الدينية المختلفة والفروقات في نمط الحياة بين المجتمعات، مع المحافظة على الشخصية المستقلة في آن. والحبابي يشير الى ضرور من الشخصانيات، كالشخصانية الاسلامية والشخصانية الافريقية، كما يتحدث عن الشخصانية الواقعية والشخصانية المستقبلية او الغدية كما يسميها.

7- والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية. ذلك ان التقدم العلمي الحديث في أوروبا أدى الى تغيير الكثير من وجهات نظر الانسان، وقدم حقائق جديدة ودحض الكثير من حقائق العالمين القديم والوسيط. وقد كان للمدارس الفلسفية التي ظهرت في أوروبا وفي العالم الجديد، والتي رافقت الاتجاهات العلمية الجديدة في المجالات الثقافية المعقدة، تأثيرها البالغ على المثقفين العرب الذين اظهروا اهتماماً واضحاً بأفكار هذه المدارس الفلسفية المتنوعة.

كان يعقوب صروف المثقف اللبناني - المصري في طليعة المؤمنين بأن المستقبل هو مستقبل العلم، لهذا كانت المقتطف التي كان يرأس تحريرها، تدعو الى سيادة التفكير العلمي، وتشدد على العلاقة بين العلم والتقدم والنهضة من جهة والعلم والثقافة والحضارة من جهة أخرى.

وقد سار اسماعيل مظهر على خطى صروف في الدعوة الى سيادة التفكير العلمي، فانتقد التفكير الغيبي، وصاغ موقفاً مادياً أولياً، وان كان قد اختلف مع شبلي الشميل في موقفه من الدين، ذلك ان

الشميل اعتبر ان العلم هو دين الانسان الجديد، وان على الدين القديم ان يتنحي وان لا يقف معترضاً سبيل العلم. اما اسماعيل مظهر فقد كان يرى في الدين حقيقة لا يحجبها العلم.

ويدخل زكي نجيب محمود في عداد هؤلاء الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي فتأثروا به تأثراً ظهر في أفكارهم وأعمالهم. ويمكن اعتبار زكي نجيب محمود أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً الى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها. وقد أمضى زكي نجيب محمود معظم حياته داعياً الى الوضعية المنطقية والى عقلانية عربية جديدة. ويمكن القول انه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.

هذه هي التيارات الفلسفية السبعة الرئيسية التي يشير اليها تصنيف جميل صليبا، عرضنا لها عرضاً نقدياً من وجهة نظرنا الخاصة. وما يؤخذ على هذا التصنيف انه غير شامل، يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة، وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن الحالي؛ كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى. وإذا كان من الصحيح ان لهذا التصنيف قيمة وصفية وتاريخية، أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفاً شاملاً وأميناً، فهو لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الاسلامية وامتداداتها الحديثة، ويهمل أيضاً تيارات فلسفية وفكرية أساسية كالماركسية مثلاً كما أشرنا. يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير نقدي، فهو لا يشير إلى الأهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات المذكورة، ثم انه لا يشير إلى ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل، ناهيك عن الجمهور الواسع، وما إذا كانت هذه التيارات قد قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه، ام انها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعين اليها.

كما نستطيع ان نضيف إلى القائمة السابقة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية، كالبنوية، وكالاتجاه الفرويدي أو اتجاه التحليل النفسي. إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً، والتيار القومي، وهي تيارات فكرية تحمل مضامين فلسفية، وقد استطاعت ان تحظى بقبول وتأييد الكثير من المفكرين إضافة إلى التأييد الشعبي الواسع، ومثل كل منها ايدولوجية جماهيرية اسهمت في عملية التغيير الفكري، وكادت تحدث تغييراً شاملاً في أجزاء واسعة من مناطق الوطن العربي الكبير.

وليس غرضنا هنا تعدد المدارس والاتجاهات والتيارات التي يمكن أن تضاف إلى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة الذي نقدم له هنا يتضمن فيما يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. إلا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب فقي علاقاتها بعضها ببعض، وفي علاقاتها مع البيئة التي ظهرت فيها والظروف التي اسهمت في تكوينها، وفي علاقاتها مع آمال الشعوب التي قدمت اليها هذه الأفكار كحلول كلية أو جزئية لبعض مشكلاتها. فلا يكفي بحال ان نقل الأفكار والمذاهب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ذلك ان القضية المحورية هنا ليست مدى قدرة

اللغة العربية على التعبير عن الأفكار، كما ان القضية المركزية ليست ان نقف على ما جاء به غيرنا من أفكار ونظريات، وانما القضية الأساسية هي مدى تعبير هذه الأفكار والنظريات عن الحاجات الفكرية للمجتمع الذي تقدم إليه، ومدى تقديمها للحلول وإجابتها عن التحديات الفكرية التي تواجهه أفراداً ومؤسسات، بما في ذلك أولئك الذين يروجون لهذه الأفكار والمذاهب.

إن أكثر الذين قدّموا المذاهب الفلسفية الجديدة وروجوا لها، كانوا أساتذة في الجامعات العربية التي كانت قد تأسست حديثاً. فقد وفرت هذه الجامعات المنبر الملائم لطرح هذه الأفكار وتداولها، إلا أن أياً من الفلسفات التي جاءت في التصنيف السابق لم تستطع أن تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلى المجتمع الواسع، بل أكثر من ذلك أن أياً من هذه الفلسفات لم يستمر حالياً ناشطاً بعد حياة صاحبه أو المروج الرئيسي له، بل ان بعض دعاة هذه الأفكار كانوا قد تخلّوا عنها وهم على قيد الحياة، وكأن هذه الأفكار كانت تعبيراً عن سؤرة الشباب، حتى اذا ما ذهب الأوج ذهبت معه الجذوة. كانت هذه هي الحال مع اسماعيل مظهر بالدرجة الأولى، الذي انقلب على أفكاره انقلاباً شبه كامل، ومع عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، فقد تخلّى كل منها جزئياً على الأقل عن أفكاره السابقة وانصرف إلى اهتمامات فكرية جديدة نجعلنا نزعم ان الأفكار السابقة لم تكن أكثر من تمارين ذهنية قام بها أصحابها ثم انصرفوا إلى أمور أخرى.

والواقع أن تكون الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ، فنحن قلما نستطيع أن نقبل أي صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية. إلا أن هذا لا يعني ان الفلسفة هي جزء من العلوم السياسية والاجتماعية، ولكنه يعني ان الفلسفة على اتصال مباشر بهذه العلوم. وإذا كان من الصحيح ان الوعي الفلسفي يمكن في بعض الظروف الخاصة ان يكون مستقلاً عن الأحداث التاريخية، إلا أن هذا لا يعني بحال ان الفلسفة خارج التاريخ أو فوقه، فما زال بعضنا يستلهم أفكاره من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا لا يجعل هاتين الفلسفتين خارج التاريخ، والفلسفة بالذات، أكثر من غيرها من حقول الفكر الانساني، لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة، ولا يمكن ان تكون بعيدة عن التاريخ.

لهذا كله فاننا نقترح تصنيفاً جديداً للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث، وهو تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث. ذلك ان الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، يتحرك متقدماً ومتأخراً في علاقته بالفكر الغربي، فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدتها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضراً حضوراً قوياً في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضاً. من هنا كان اختيارنا لهذا التصنيف الذي يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبنياً على التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. انه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق.

أولاً: الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ

عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة، بدءاً من السلفية الوهابية وانتهاء بالحركات الأصولية الجديدة وهذه المجموعة من الاتجاهات ترى في الثقافة الغربية خطراً داهماً يهدد الفكر العربي والفكر الاسلامي على حد سواء. وتعتبر الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، الحركة المؤسسة والمرجع الأول الملهم لكافة الحركات السلفية والأصولية التي ظهرت بعدها، بما في ذلك الحركة المهدية في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا، وحركة الأمير عبدالقادر الجزائري في الجزائر، إضافة إلى حركات أخرى ورجال إصلاح كثيرين من أمثال جمال الدين الافغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

ويجمع بين هؤلاء جميعاً، حركات وأفراداً، وجهة النظر القائلة بأن تخلف العالم الاسلامي، بما فيه الوطن العربي، إنما يعود إلى تخلي المسلمين عن المبادئ الاسلامية. وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التخلي تسرب الأفكار والمبادئ الغربية إلى الفكر والحياة في المجتمعات الاسلامية. ومن هنا كانت المهمة الأساسية التي نذر هؤلاء أنفسهم لها إنما هي تطهير العقيدة الاسلامية من العناصر والأفكار الغربية، ومعارضة التأثيرات الغربية التي وجدوا فيها خطراً يهدد مستقبل شعوب العالم الاسلامي.

كان هذا الخطر الغربي هو العامل الاساسي الذي دفع بالمفكرين الأصوليين الى مناهضة الفكر الغربي عموماً والفكر الغربي الفلسفي على وجه الخصوص، ومن هنا كان اهتمام المشتغلين بالفلسفة من هؤلاء محاولة تأصيل الفلسفة العربية الاسلامية، أي محاولة جعلها جزءاً أساسياً وأصيلاً من الفكر الاسلامي. وكان من شأن هذه المحاولة ان تذهب في اتجاهين: الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم القائلة ان الفلسفة العربية الاسلامية لم تكن أكثر من شروحات واضافات قليلة إلى الفلسفة اليونانية، والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص الذين يزعمون ان الفلسفة هي ضرب من ضروب الهرطقة لا غير.

كان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهها ضد المستشرقين ومخالفة للفقهاء، الشيخ مصطفى عبدالرازق (1885-1946) المفكر وأستاذ الفلسفة الذي درّس في جامعة القاهرة والذي كان شيخاً للأزهر ووزيراً للمعارف في مصر بعد ذلك. وإبان تدريسه في جامعة القاهرة في الثلاثينات من هذا القرن، صاغ مصطفى عبدالرازق ما يمكن تسميته بالموقف الفلسفي الاسلامي الأصولي، وذلك في كتابه الشهير تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، حيث عرض بالشرح لمهمته المزدوجة الاتجاهات. فمن جهة يبين عبدالرازق ان الغرض من كتابه هو الرد على ادعاءات المستشرقين القائلة بان الفلسفة الاسلامية ليست أصيلة وانها مأخوذة من مراجع أجنبية هي المراجع اليونانية بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى يبين لنا صاحب التمهيد انه يرفض وجهة النظر الاسلامية السائدة الراضة للفلسفة والمروجة لمقولة «من تمنطق فقد تزندق».

ولكي يوضح عبدالرازق ان الفلسفة الاسلامية أصيلة من جهة وانها تشكل جزءاً أساسياً من الفكر الاسلامي فانه يلجأ إلى المنهج التاريخي، فهو يحجب عن الدخول في مهاترات كلامية ومجادلات مع أي من الطرفين المذكورين، المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى، وينصرف إلى الوقائع التاريخية يبين من خلالها ان المستشرقين عندما تعمقوا في دراسة الفلسفة الاسلامية وفهمها تبدلت مواقفهم وتعدلت، وأخذت غالبيتهم ترى في هذه الفلسفة أصالة وفراة وإبداعاً، بعد أن كانوا يعتبرونها نسخة غير

أمانة عن الفلسفة اليونانية. وتتميز النظرة الجديدة للفلسفة كما يفهمها عبدالرازق باعتبار علم الكلام وعلم أصول الفقه، إضافة إلى التصوف، الجزء الأهم من الفلسفة العربية الإسلامية، وأن الإسلام على العموم والقرآن على الخصوص لا يشكلان عائقاً أمام التفكير العقلاني والتفكير الفلسفي كما كان يدعي بعض المستشرقين.

ويعتمد عبدالرازق المنهج التاريخي نفسه في الرد على الإسلاميين الذين رفضوا الفلسفة وحاربوها، عندما نظروا إليها من وجهة نظر فقهية ضيقة، وليس من خلال تفكير إسلامي واسع ومنفتح، ويشير عبدالرازق في هذا الصدد إلى الغزالي الذي لم يرفض ضروب الفلسفة كلها بل بعضها فقط، واعتمد الفلسفة والتفكير الفلسفي سلاحاً يذود به عن عقائده وأفكاره. وهنا يرى عبدالرازق أن المستشرقين والإسلاميين على حد سواء، لم يتمكنوا من فهم الفلسفة الإسلامية على حقيقتها، لأنهم لم يعتمدوا المنهج التاريخي، وبالتالي لم يتمكنوا من صياغة منهج تاريخي. وهو يرى أن هذا المنهج هو المنهج الوحيد الذي يكشف لنا عن أصالة التفكير العقلي في الإسلام، حتى قبل انفتاحه على الفكر اليوناني والتأثر به. كما يكشف لنا أن هذا التفكير العقلي الإسلامي تمكن من أن يتطور ليصبح فلسفة حقيقية مبتكرة وفريدة، عمودها الفقري فلسفة الأصوليين من المتكلمين وكبار الفقهاء.

وسار على خطى عبدالرازق تلميذه علي سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه، الفلسفة الإسلامية على الحقيقة. إلا أن النشار يختلف عن استاذة في إصراره على أن علم الكلام وأصول الفقه دون غيرها هما الفلسفة الإسلامية، فعلم الكلام عنده هو الميتافيزيقا الإسلامية، في حين أن علم أصول الفقه هو علم المنطق الإسلامي والمنهج الإسلامي في البحث، بما في ذلك اكتشاف المنهج التجريبي الذي سبق المسلمون الأوروبيين إلى اكتشافه، إلا أن الأوروبيين أفادوا منه في مكتشفاتهم العلمية الجديدة فمكهن ذلك من أن يصبحوا سدة الحضارة العالمية اليوم.

ويعطي النشار إلى أبعد من ذلك، زاعماً أن روجر بيكون وفرنسيس بيكون، إضافة إلى جون ستيورت مل وغيرهم، أخذوا منهجهم التجريبي عن الفقهاء العرب والمسلمين. أولئك الفقهاء الذين رفضوا المنطق الأرسطوطاليسي، والفلسفة اليونانية جملة، لعدم توافقها وتلاؤمها مع التفكير الإسلامي. وهذا يعني في جملة ما يعنيه أن ما تعارف الناس على تسميته بالفلسفة الإسلامية، أي فلسفة الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ليست هي الفلسفة الإسلامية الأصيلة والمبتكرة، وما الفلسفة الإسلامية الحقيقية إلا فلسفة علماء الكلام وأصول الفقه.

ويوضح النشار موقفه في كتابه نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي ومناهج البحث عند المفكرين المسلمين واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، مؤكداً أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية في ماضيهم ولن يكونوا بحاجة إليها في حاضرهم ولا في مستقبلهم، وأن الفلسفة التي يحتاجها هؤلاء هي فلسفة الإسلام، فلسفة العلوم الإسلامية، وكل ما عدا ذلك فهو دخيل وغير ملائم للإسلام والمسلمين.

ويعتبر حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الجديد من العقيدة إلى الثورة الذي حاول فيه أن

يقرأ الحاضر من خلال الماضي، وإن يصوغ بناء علم الكلام أو علم أصول الدين القديم على ضوء الظروف الراهنة، مقدماً بذلك أيديولوجية جديدة للشعوب الإسلامية - بما فيها العرب - تحاول بواسطتها مواجهة التحديات العصرية الأساسية.

ثانياً: والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها. وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس الذي يجب أن نبني عليه ما نقتبسه ونفيدة من الغرب. فقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكاراً غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، متناسين الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأفكار، والبيئات الخاصة التي انتجتها، ومتجاهلين الحاجات الثقافية الأساسية للمحيط الذي يروجون لأفكارهم الجديدة فيه. لقد دعوا لأفكار ومذاهب، ولم يعنوا أنفسهم بتطويرها حتى تصبح ملائمة للمحيط الجديد الذي يحاولون نشرها فيه وللبيئة الجديدة التي يحاولون زرعها فيها.

يصدق هذا على التيار المادي كما تبناه شبلي الشميل وآخرون غيره، كما يصدق على وجودية عبدالرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، فما يجمع هؤلاء أنهم حاولوا زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد. فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الديني والغبيي، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته.

ونوضح هذا فنقول إن هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث في الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية وفاعلة. ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي. لقد بقيت هذه الاتجاهات والتيارات على هامش الحياة العربية ولم تترك أي أثر يذكر على الحياة الفكرية والثقافية، وكفي أن نشير هنا إلى أن بعض الذين حملوا هذه الأفكار تخلوا عنها أثناء حياتهم وانصرفوا إلى اهتمامات ثقافية أخرى تدخل في عداد الموروث الثقافي، دون تكليف أنفسهم عناء محاولة التوفيق بين أفكارهم السابقة واهتماماتهم اللاحقة، وهو ما يصدق على عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود على وجه الخصوص.

وما يصدق على هؤلاء يصدق على بعض الماركسيين العرب، ولا سيما إبان المرحلة الستالينية والفترة التالية لها، إذ لم يحاول الماركسيون العرب في ذلك الحين تبني أي نهج ماركسي مرن وملائم، بل تبنا الماركسية كعقيدة جامدة، وبدلاً من أن يمكنهم المنهج الماركسي من انتاج أفكار جديدة وحلول لواقع مضطرب، ومصطلحات جديدة، بل وماركسية عربية جديدة، وجدناهم مقلدين جامدين تابعين غير مبدعين، منفصمين عن واقعهم ومجتمعهم، لا يختلفون كثيراً عن التغريبيين من المفكرين.

وفي السنوات الأخيرة اشتد اهتمام بعض المثقفين العرب بالالتوسيرية (نسبة إلى لوي ألتوسير) وخاصة في المغرب ولبنان، حيث زالت الصلات الثقافية بين هذه الأقطار وفرنسا على شيء من الاستمرار والتواصل. وإذا كان هذا يظهر لنا أن المثقفين العرب كانوا وما زالوا على اتصال مباشر

بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة والمعاصرة، إلا أنه يبين لنا في آن واحد ان المثقفين العرب اليوم لم يفيدوا من تجربة الأجيال السابقة. فالألتوسيرية كالماركوزية (نسبة إلى هربرت ماركوز) التي انتشرت قبل عقد أو عقدين من الزمان، وكالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما، في انها لم تتمكن ولن تتمكن من الوقوف على أرضية أو قاعدة فكرية صلبة، فأتباعها لم يفيدوا من تناو لها للماركسية ولم يفيدوا من استخدام أفكارها ومفاهيمها لفهم المشكلات العربية النظرية والعملية. وباختصار، لم يقيموا أي حوار حقيقي ومفيد بين الألتوسيرية والفكر العربي.

الألتوسيرية هي مذهب فكري نشأ وتطور في فرنسا من خلال اختلاف الماركسيين الفرنسيين مع أقرانهم الاوروبيين الآخرين، وهي إذ تفيد من المذاهب الفكرية ومناهج البحث المستجدة في الثقافة الاوروبية، تحرص على أن تؤسس وجهة نظر فرنسية خاصة في الماركسية. وكان الأخرى بالألتوسيرية ان تشجع المثقفين الماركسيين العرب على تأسيس ماركسية عربية، أو تأسيس وجهة نظر عربية في الماركسية، بدلاً من تقديم الألتوسيرية في صيغتها الفرنسية، دون تطوير وتعديل يجعلها ملائمة لحياتنا الفكرية العربية، وبدلاً من وضعها خارج اطارها الصحيح، ونقلها مجتزأة، وترجمتها ترجمات غير دقيقة. وما يصدق على الألتوسيرية يصدق على غيرها من المذاهب والأفكار التي نجد متحمسين لها هنا وهناك.

ثالثاً: والفريق الثالث والأخير يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي. وإذا كانت عقلانية عبده ويوسف كرم المزعومة وشخصانية الحبابي وغيره هي أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التوفيق، إلا أن هذا الضرب من التفكير التوفيقى يتسع ليشمل مدارس ومذاهب أكثر فاعلية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

والواقع ان التيار القومي العربي، وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية، يدخل في عداد الفكر التوفيقى، اما التيار القومي فقد اكتسب شعبية واسعة بين المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب منذ مطلع القرن، ومع تقدم القرن أصبحت القومية العربية تياراً فكرياً يقوم على قاعدة صلبة ويحظى بتأييد شعبي واسع. وفي الخمسينات من هذا القرن أخذ التيار الاشتراكي يلتحم مع الفكر القومي وكثر المنادون بالاشتراكية والأخذون باتجاه العدالة الاجتماعية. وقد شكل تيار القومية والاشتراكية العربيين حركة عربية واسعة أسهمت في توجيه الأحداث وحدثت بعض التغييرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، كان من شأنها لو استمرت ان تنعكس بشكل واضح على الصعيد الفكري والثقافي وبالتالي على الصعيد الفلسفي المباشر، إلا أن مسيرة الحركة القومية تعرضت لانتكاسة عطلت تفاعلاتها الايجابية إلى حين.

يمثل الفكر القومي موقفاً توفيقياً صريحاً، فهو من جهة يدعو إلى أصالة لا تهمل الموروث الثقافي والفكري، بل تعنى به حرصاً على الشخصية الثقافية والفكرية والقومية المتميزة والمستقلة، وهو من جهة أخرى يعنى بالمعاصرة باعتبار انه مهتم ببناء الدولة الحديثة وفق المعطيات الحديثة، وعلى أساس شرعية جديدة مستمدة من داخل المجتمع، أي من المواطنين وحقوقهم وتعاقدهم والتزامهم بالدرجة الأولى. إن من شأن هذه الحقيقة، إذا ما توسعنا في فهمها وإدراكها وتطبيقها في ميادين الفكر والفلسفة، ان تفسح المجال أمام الإفادة من تجارب الآخرين وفكر الآخرين ومذاهبهم ونظرياتهم فنحاول تطويرها وملاءمتها

لواقعنا ولاحتياجاتنا. فإذا تم ذلك بطريقة واعية استطعنا ان نكون على اتصال صحيح بالمعاصرة وان نحافظ على استقلالنا وشخصيتنا الثقافية والقومية المتميزة، ولن نقوم لنا قائمة إلا بهذا، فلا الاكتفاء بالموروث يغنيانا، ولا التهالك على الجديد والحديث والمعاصر ينفعنا. ان ما ينفع ويفيد هو ان نحاور الموروث ونحاور المعاصر، فنقيم بينهما علاقة جدلية نحن أحوج ما نكون إليها في حاضرنا ومستقبلنا.

والواقع ان التوفيقية بالمعنى الذي أوضحناه، تشكل تياراً أساسياً في الفكر العربي الحديث، بل يمكن القول ان أكثر اتجاهات هذا الفكر هي اتجاهات توفيقية، فمنذ أخذ محمد علي باشا على عاتقه مهمة انشاء جيش حديث، ثم اقامة دولة حديثة في النصف الأول من القرن الماضي، ومنذ اعتمد تحديث التعليم أداة أساسية لهذه المهمة، فانه بذلك وضع أساس الافادة من خبرة الغرب وعلمه وفكره. وهذا بدوره مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الاسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى في حياتنا الحديثة والمعاصرة. وإذا كان محمد علي قد وضع برنامجاً للنهوض، فإن المنظرين لهذا النهوض هم مفكرون لعبوا دوراً كبيراً في فكرنا الحديث من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. فقد أسس هؤلاء تياراً فكرياً هو في جوهره تيار توفيقى قوامه تفعيل الثقافة العربية بادخال الثقافة الغربية عليها، كطريق وحيد لتقديم صيغة جديدة للخروج من التخلف، وهو تيار كان من شأنه ان ينهي ما يعرف باسم عصور الظلام لولا ضرب الاستعمار لمسيرة هذا التيار.

كان رفاعه الطهطاوي (1801-1873) الشخصية الرئيسية الأولى في النهضة الفكرية، أدخل التوفيق إلى الثقافة العربية، بل يمكن القول انه أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار، كانت ثقافة الطهطاوي الأولى إسلامية صرفاً، دَرَسَ في الأزهر وتخرج منه، ثم سحب إحدى البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي إلى باريس، وقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التي قضاها في باريس بين سنتي (1825-1831) ان يلم بأساسيات الثقافة الغربية، مزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى في صيغة جديدة وفي كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة السريان واليونان، ففي باريس شغل الطهطاوي نفسه باستيعاب كل ماتوفر له من معرفة وعلم وتجربة، وشهد أحداث ثورة سنة 1830 وتعاطف معها مستوعباً المواقف الفكرية والسياسية المتعارضة التي أحاطت بالثورة. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوي براعة فائقة في التوفيق بين الثقافتين العربية الاسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين، صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفاً أن هاتين الثقافتين تُتِمُّ إحداها الأخرى. وخلال حياته كرّس الطهطاوي نفسه لمهمة التوفيق التي نذر نفسه لها.

أما خير الدين التونسي (1820-1889) فهو الشخصية الرئيسية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. قدم لنا نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الاسلامية والغربية، وقد تميزت نظريته بالوضوح والصرامة. عاش خير الدين في باريس سبع سنوات من الزمان زار خلالها عواصم أوروبية أخرى، مكنته من دراسة الانظمة المختلفة السائدة في العالم في زمانه. وقد ظهر ذلك كله في كتابه الموسوعي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وقد لخصت مقدمة الكتاب نظرية خير الدين التوفيقية التي كانت ترى ان الثقافة الغربية تتمم الثقافة الاسلامية ولا تتعارض معها. فكلتا الثقافتين في رأيه يمثلان روافد الحقيقة: الوحي والعقل، أو الدين والعلم، أو الشريعة والفلسفة كما يعبر عنها ابن رشد، ولا تعارض بين الأمرين، بل تناغم وتكامل.

وقد تبني رجال الاصلاح في الفكر العربي الحديث بعد الطهطاوي والتونسي الموقف التوفيقي للرجلين. فقد عبّد هذان المفكران الطريق للتوفيق العملي السياسي والنظري الفلسفي على حد سواء، فكانا بذلك الرائدین الفعلین للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي، حتى غدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي في تجلياته المختلفة.

والواقع ان كل خروج متطرف على الانحياز التوفيقي الرئيسي في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم. وفي ميدان الفلسفة، كما في الميادين الأخرى، كان رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبياً ومعطلاً، تماماً كالاندفاع الكلي نحو الثقافة الغربية الحديثة دون أخذ ما يلائم وترك ما لا يلائم.

والعمل الموسوعي الذي نطرحه بين يدي القارئ اليوم يؤكد الحقائق السابقة:

- فمن جهة أولى يبين هذا العمل وحدة المعرفة البشرية، فقد جاء عملاً متكاملاً جامعاً يقدم أهم نظريات الفكر البشري واتجاهاته، مبيناً الصلة الوثيقة بين ثقافات الأمم والشعوب، فالمعرفة إنساناً كانت، ومن أين ما جاءت، حق لجميع الشعوب تأخذ منها ما يفيدها ويلائمها، فقلما تستطيع القيود ان تحجب المعرفة أو ان تعيق حركتها.

- ويبين هذا العمل من جهة ثانية ان الثقافة العربية كانت وما زالت على اتصال وثيق بثقافات الأمم والشعوب الأخرى، فقد أخذت الثقافة العربية التقليدية عن غيرها وأعطت غيرها، اما الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة فما زالت في طور الأخذ أكثر منها في طور العطاء.

- كما يبين هذا العمل من جهة ثالثة ان التوفيق، بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب، وملاءمة ما يؤخذ مع ثقافة أخرى وتطويره وتعديله، هو نهج مشروع، وقد يكون ضرباً من الابتكار واجترار الحلول. هذا هو التفاعل بين الثقافات، وهذا هو الطريق إلى التحول الثقافي الذي يثبت ويؤكد استمرار الثقافة القومية على قيد الحياة.

إلا أن هذا العمل يبين إضافة إلى ذلك، ان عناصر الابداع والابتكار في فكرنا الفلسفي الحديث ما زالت محدودة، وان الصياغة الفلسفية العربية ما زالت متعثرة، وان أكثر ما نتجه في ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، واننا لا نعيد انتاج هذه الأفكار بعد ان نتمثلها، وإنما ننقلها ونترجمها في أكثر الحالات، وبشكل سيء ورديء في بعض الحالات.

وقد يعود سبب ذلك إلى مناهجنا التربوية والتعليمية، فطرق اعداد الاجيال الجديدة في المدارس والجامعات تلقن ولا تتقن، وليس فيها ما يشجع التفكير الحر والتفكير المنتج والتفكير المبدع. وقد يطول الحديث في هذا الموضوع إذا دخلنا في التفاصيل، إلا أن خلاصة القول ان برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجي علم ومعرفة. أما مناهج تدريس الفلسفة، فكانت وما زالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغيبية، وما زالت تدرس تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة، وتدرس أفكار أفلاطون والقرطبيس توما وابن سينا والغزالي وديكارت وكأنها أفكار لعصرنا ولكل العصور.

وقد يكون السبب عملية الفصل التي تقام عادة بين دارسي الفلسفة العربية الاسلامية ودارسي

الفلسفة الغربية الحديثة، حتى داخل أقسام الفلسفة، فنرى المهتمين بدراسة الفلسفة الحديثة لا يعرفون إلا القليل عن الفلسفة العربية، والمهتمين بالفلسفة العربية لا يفقهون الكثير من أمور الفلسفة الحديثة أو المعاصرة. حتى إذا جاءت مرحلة الدراسات العليا والتخصص انصرف الدارس إلى ميدانه الخاص وأهمل ما عداه، وهذا مظهر من مظاهر الانفصام بين القديم والجديد، وهو يعبر عن مشكلة حقيقية في حياتنا الفكرية، فالذين يعرفون التراث لا يعرفون الحداثة، والذين يعرفون الحداثة لا يعرفون التراث. وما نحتاج إليه حقاً هو علماء ضليعون في فكرنا التقليدي وعلى معرفة وثيقة بالحياة العصرية، وعلماء متخصصون في الفكر المعاصر والحديث على دراية بأمور ثقافتنا التقليدية يستطيعون ان يقيموا الصلة بين الطرفين، فيكون الفكر الحديث والفكر التقليدي في حوار دائم، وحوار منتج، وحوار يجمع، وحوار يسهم في التركيب والتوفيق لا في التباعد والتفريق.

إلا أن ثمة اسباباً، في حياتنا العامة، تعيق الابداع والابتكار عموماً، بما في ذلك الابداع والابتكار في ميدان الفلسفة، ولعل من أهم هذه الاسباب اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. صحيح اننا نتقدم هنا وهناك، واننا نحقق بعض الانجازات في ميدان التقدم، الا ان تقدمنا هذا بطيء جداً بالقياس بما يجري في العالم، وهذا ما يدفع إلى القول اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. ولما كان التقدم هو عملية شمولية متكاملة لا تتحقق في مجال واحد من مجالات الحياة العامة في غيابها عن المجالات الاخرى، ولا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بعيداً عن الميادين الاخرى، فان حالة التخلف هذه تنعكس على عملية الكتابة الفلسفية العربية وعلى عملية الانتاج الفلسفي، وتعيق الصياغات الفلسفية المبدعة والمبتكرة، وتؤخر انتاج اتجاهات فلسفية اصيلة غير مقلدة.

ومن هذه الاسباب أيضاً غياب الروح الديمقراطية، وأجواء الحوار، والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، ولا سيما حياتنا السياسية. ولا شك ان هذا من العوامل الاساسية المعطلة للابداع والابتكار. ذلك انه لا ابداع بلا حرية، ولا ابتكار دون حرية، ولا ازدهار الا مع الحرية. وان الاستبداد هو أول اسباب التخلف كما بين عبد الرحمن الكواكبي، وان الظلم مؤذن بخراب العمران كما أكد ابن خلدون، وان القهر والقمع للذين نعيشهما يوماً بيوم وساعة بساعة لا يفسحان في المجال لتفتح الزهور، ونمو البراعم، تمهيداً للانثاء والنضوج. فاذا كنا معنيين بالفلسفة والابداع الفلسفي، واذا كنا مسؤولين عن انتاج فلسفي جديد يعبر عن ذاتنا وعن واقعنا وعن ثقافتنا، فاننا معنيون بالحرية وبرفض القمع في كل اشكاله ولبوسه ظاهراً كان ذلك أم مستتراً.

ومن العوامل المعيقة للابداع والابتكار والتجديد في فكرنا عموماً، ومنه فكرنا الفلسفي، اننا نحتاج إلى الشعور بالانتصار، الشعور باننا نسير إلى الامام، إلى اننا نتحرك ونتطور ونتقدم، وان مستقبلنا اماننا لا وراءنا، فقد عشنا في لبنان وفي كافة ارض العرب سلسلة من الهزائم والانتكاسات، وسادت بيننا موجات من الافكار المعطلة للعقل، المعادية للتقدم، الراضية للحوار، تصف الابداع والابتكار بانه هرطقة، وانه ضرب من الكفر، وانه بضاعة مستوردة، وانه خروج عن الصراط.

ونحن لا نشدد على هذه العوامل بقصد التبرير واعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان نشاطهم، أو تغطية للهفات التي نجدها في هذا العمل الذي نقدم له هنا، وهي هنات هينات مما نجده

عادة في كل عمل كبير من هذا النوع، وانما نؤكد على هذه العوامل حرصاً على الوقوف منها الموقف اللازم، لانها على علاقة مباشرة بالفلسفة. فالفلسفة اكثر ميادين المعرفة تحسناً لهذه الأمور، لأنها على علاقة مباشرة بالنظريات والايديولوجيات والمبادئ، ومن هنا فان الفلسفة كما ألمحنا سابقاً ليست خارج المجتمع بل هي في صميمه.

وبعد،

فعسى ان بسدّ هذا العمل ثغرة في المكتبة العربية كانت شاغرة، وعسى ان يفيد منه القارئ المتخصص وغير المتخصص، فقد حرصنا على ان لا يكون هذا العمل لنفر قليل من المشتغلين بالفلسفة دون سواهم. ومن الواضح اننا توسعنا في فهم معنى الفلسفة ووظيفتها، يظهر هذا من خلال التوسع في الحديث عن المذاهب والمدارس، وادخال ما لا يبدو فلسفياً في اطار الفلسفة، لأن الفلسفة أوسع من المعنى المدرسي الشائع الذي يقيد في حدوده، ولأن مهمة الفلسفة تمتد لتصل إلى حياتنا اليومية ومواقفنا السياسية وعلاقتنا الاجتماعية. . .

بعض مداخل هذا القسم تناوله أكثر من كاتب واحد، وقد كنا نتمنى لو كان بوسعنا ان نفعل ذلك في أكثر المداخل، الا أن ذلك لم يكن ممكناً لأن العمل يخرج عندئذ عن ان يضمه مجلد واحد أو مجلدان.

ولن نشير هنا إلى الصعوبات والعقبات التي اعترضتنا اثناء عملنا، فالقارئ يستطيع ان يتصور بعض ذلك، إلا أنه لن يلم بكل تلك الصعوبات مهما اطلق لمخيلته العنان. وعلى كل حال نحن ماضون في عملنا، وفي السنة القادمة يصدر الجزء الثالث والآخر من هذا العمل، وهو يتناول اعلام الفلسفة، فتتكمال أجزاء موسوعتنا الثلاثة، وإن بدا كل جزء منها وكأنه عمل مستقل في ذاته، فانه في الواقع متمم للأجزاء الأخرى.

محمّد

الآلية (المذهب الآلي)

Mechanism
Mécanisme
Mechanismus

هو جنوح بعض العلماء إلى أن يقتصروا في فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجموعات على ما هو معلوم عندهم من قوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء والطاقة، وأن يردّوا الظواهر الحية في النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية في الانسان إليها، دون التنويه بخصوصية هذه الظواهر أو مبدأ حيوي أو قوة غامضة سارية في الأجسام الحية أو غائية تخامر الوجود كما يفعل المذهب الحيوي. وهم في ذلك يعتمدون على مبدأ السببية الفاعلة أو العلية الفاعلة وعلى المصادفة. ولا بد من شرح هذين التصورين قبل المضي في شرح المذهب الآلي. ذلك أن أرسطو منذ القديم بحث الأسباب أو العلل التي تؤثر في الطبيعة فوجدها أربعة أنواع:

- 1 - سبب مادي وهو المادة المعمول منها الشيء.
 - 2 - سبب شكلي أو صوري وهو الشكل الذي للشيء.
 - 3 - سبب فاعل وهو أصل الحركة والسكون الذي يهب للمادة شكلاً أو صورة.
 - 4 - سبب غائي وهو الغاية التي عُمِل من أجلها الشيء أو الهدف من الشيء.
- إن المعنيين الثالث والرابع هما اللذان خصّهما الباحثون المحدثون بلفظ السبب أو العلة. ذلك أن المادة والشكل قائمان في طبيعة الشيء. وليس لهما علاقة بارزة بالظاهرة أو الحادثة المنصلة بالشيء إلا في بعض الحالات.
- ولقد اهتمت العلوم في العصور الحديثة بالبحث عن

الأسباب الفاعلة وأولّتها عنايتها الكاملة وتقدّمت بذلك. فنحن لا نجد في الحوادث الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية وأمثالها عند شرح العلماء لها إلا هذه السببية الفاعلة. السبب الفاعل مثلاً لامتداد قضيب حديدي إذا وضع على شعلة هو الحرارة التي تنشرها الشعلة. وإذا فرضنا أن امتداد القضيب يستطيع متى بلغ حدّاً أن يؤثر في رافعة، والرافعة توسّع ذلك الامتداد، ثم هي تؤثر في جهاز متحرك فتحرّكه، فلنأخذ نحصل على سلسلة من الأسباب الفاعلة. (امتداد القضيب الناشئ عن الحرارة سبب حركة الجهاز). ونتلمّح من هذا المثال أن الأسباب والمسببات قد تكون مترابطة متداخلة متشابكة.

هذا وقد يحصل المُسبّب من أسباب مختلفة كما يؤثر السبب فينتج ظواهر مختلفة. ثم إن عناية كثير من العلماء والفلاسفة بالسببية الفاعلة والتماسهم لها في كثير من الظواهر جعلهاهم يؤكدون أن ما ندعوه بالمصادفة والاتفاق ليس إلا لفظاً يستر ما نجهله من الأسباب. فإذا حصلت الظاهرة مصادفة واتفاقاً فإنما حصلت في الحقيقة بأسباب لم نطلع عليها.

وقد عرّف الفيلسوف أنطوان أوغستن كورنو 1800-1877 Antoine Augustin Cournot المصادفة تعريفاً شاع عند العلماء والمفكرين. وهو أن المصادفة نتيجة التقاء سلسلتين من الأسباب إحداهما مستقلة عن الأخرى. لنفرض أن نيزكاً هبط على الأرض ووقع على غاب فأحدث حريقاً. فإن سقوط النيزك تابع لجملة أسباب كحركة الأرض ومسير النيزك وجذب الأرض له حين دخل في ساحة ثقالتها أو جاذبيتها. ولا شك أن سلسلة الأسباب هذه مستقلة عن السلسلة الأخرى الجيولوجية أو الزراعية التي أنفصت إلى وجود الغاب في تلك المنطقة. فالحريق وقع اتفاقاً ومصادفة من تلاقي هاتين السلسلتين.

ويتكلم العلماء على قوانين المصادفة مع أن لفظ المصادفة

درجة الاشتباك والتعقيد. وثمة كثير من الظواهر كانت في القديم تُفسر تفسيراً غائياً اتضحت آليتها بعد ذلك اتضحاً مُقنعاً. فاندفاع برغوث الماء Daphnie نحو النور يعلّل اليوم بتأثير الأشعة في جلده، ويزداد الاندفاع مع قوة التأثير. ويضيف الآليون إلى ملاحظاتهم أنه قد يبدو في الأجسام المتعضية بعض الأعضاء عديمة النفع أو مزعجة أو مُربكة. وهذا يتعذر شرحه إذا ذهبنا إلى أن كل الأمور العضوية يُسيّرهما فكر خلّاق. يذكرون مثلاً المستحاثات المدعوة سَيِّفِيَّة الأنياب Machairoodus أنيابها محددة كالسيف ولا فائدة منها.

ويُعدُّ الفلاسفة اليونان القدماء لوقيوس Leucippus حوالى 440-500 ق. م. وديمقريطس Democritus حوالى 370-460 ق. م. وأبيقوروس Epicurus 270-340 ق. م. من أصحاب المذهب الآلي إذ كانوا يعتمدون في تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة على القول بالذرات. وكذلك الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1677-1632 من أشد أعداء فكرة الغائية.

وقد نهج هذا النهج في علم النفس وفي علم الاجتماع مهندسون وعلماء، فزعموا أن الإنسان لما كان يتألف من جسم مادي ومن قوى مختلفة ويعول في حياته على استعمال أشياء مادية وقوى طبيعية وطاقات شتى وكانت قواعد الميكانيك وقوانين الفيزياء والكيمياء تُفسر خصائص المادة والقوة، أمكن أن نطبق هذه القوانين والقواعد على دراسة الإنسان وعلى دراسة شؤونه النفسية والاجتماعية وكففي عندئذ نقل المصطلحات والقواعد والقوانين العلمية المعروفة في تلك العلوم إلى مجال الشؤون النفسية والاجتماعية. الفرد عندهم مثلاً بمنزلة النقطة المادية، وبيئته الاجتماعية بمنزلة حقل قوى. وإذا صحَّ هذا التشبيه جاز أن نقل قوانين الميكانيك ونطبقها على الظواهر النفسية والاجتماعية. وعندهم أيضاً أن زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة. وكذلك مجموع الطاقة عند فئة اجتماعية ممتدة في زمن مسمى يساوي طاقتها في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي أنجزته الفئة في غضون المدة الفاصلة بين الزمتين.

من أشهر هؤلاء العلماء الكيميائي الألماني ولهم استقالد Wilhelm Ostwald 1853-1932 يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة. ويتلخص ذلك بما يلي:

- 1- كل حادثة اجتماعية أو كل تغيير اجتماعي أو تاريخي ليس في نهاية التحليل سوى تحويل طاقة.
- 2- ليس إنشاء الحضارة من وجهة مباحث الطاقة إلّا تحويل الطاقة الأولى (الخام) إلى طاقة نافعة. وكلما كان مقدار الطاقة

يشير إلى عدم وجود قوانين، ولا يخفى أنه إذا كانت الظاهرة التي يعتبر حصولها مصادفة قد حصلت مرة واحدة لم يمكن أن نتكلم فيها على قوانين المصادفة. غير أنه إذا كثرت الظواهر كثرة كبيرة وكانت مجهولة الأسباب أو مشتبكة الأسباب أو أغفلنا أسبابها جاز أن نتبين لهذه الظواهر قوانين احتمالية. والنتائج العملية تقترب جداً من نتائج حساب الاحتمال كلما كثرت الحالات. وإذا وقع بعض التباين بينهما أمكن توقع درجة هذا التباين.

إنَّ السبب الغائي قد حُذِفَ تماماً من علوم الميكانيك والكيمياء والفيزياء. ولذلك تسود فيها السببية الفاعلة والمصادفة. ولما تقدمت هذه العلوم تقدماً كبيراً في العصور الحديثة حداً تقدّمها ببعض العلماء أن يحذفوا السبب الغائي وما شابهه من قوة غامضة أو مبدأ حيوي أو نفسي من العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية وحسبوا أن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم يمكن تفسيرها بقوانين الميكانيك التي راجت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي ميكانيك نيوتن Newton 1642-1727 وبقواعد الفيزياء والكيمياء وبحوث الطاقة. وقد دُعي هؤلاء العلماء بالآليين. فالجسم الحي المتعضي عند بعض علماء البيولوجيا ليس إلّا آلة اعتيادية من نموذج فيزيائي كيميائي معاً، قوانين تُشكّله ووظائفه تشبه إلى حد بعيد القوانين التي تستند إليها الآلات. وعند هؤلاء الآليين لم تُخلّق العينان للإبصار وإنما يبصر الإنسان ويصير الحيوان لأن له عينين. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت العيون فلم تكن تقصد إلى هدف ما. فالعيون كبقية الأعضاء نتيجة مصادفات واتفاقات كثيرة لا تكاد تخصى، على أن نقصد بالمصادفة ما يذهب إليه العالم كورنو Cournot. وما أحدثته المصادفة من نافع بقي ومكث، وما أحدثته من ضارٍ أو عديم النفع وهو أكثر فقد زال وباد بالاصطفاء الطبيعي كما يقول الداروينيون. وهكذا يرى هؤلاء العلماء أن ظواهر الانسجام بين الأعضاء وتوافقها وتضامنها مجردة من أي غائية خفية. وهم يهاجمون تصوّر غائية مصطنعة أو عناية ربّانية ويجدون هذا التصور ساذجاً. ذلك أنه لو اعتقدنا أن العضو خُلِقَ كما يصنع العامل أداة من الأدوات لَكُنّا نسبنا إلى الطبيعة نموذج تفكيرنا الانساني وشبهناها بنا. ولا يخفى سذاجة بعض الباحثين أو غُلُوهم مثل برناردان دو سان بيسير Bernardin de Saint-Pierre حين ادّعى أن البطيخة قد صنعت مؤلفة من حروز أي أجزاء هلالية ليتم توزيعها بسهولة في الأسرة، وأن البرغوث إنما كان قاتم اللون ليدور واضحاً على البشرة. الفرق عند هؤلاء العلماء بين المادة المتعضية والمادة الهامدة يقوم في

إن معنى القانون العلمي قد تطوّر. فلا غرو أن يقف المذهب الآلي عند حدوده التي وصل إليها.

مصادر ومراجع

- اليافى، عبد الكريم، «علم الاجتماع الميكانيكي» ضمن كتاب تمهيد في علم الاجتماع، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.
- *Dictionnaire Philosophique*, Editions du progrès, Moscow, 1980.
- *Dictionary of Philosophy*, Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.
- *Encyclopædia Universalis*, 1980.
- *Grand Dictionnaire Encyclopédique/Larousse*, 1985.
- *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, par André Lalande, 5e édition, 1947.

عبد الكريم اليافى

الابيقورية

Epicurism = Epicureanism

Epicurisme = Epicurisme

Epikurism = Epikureism

تمهيد

- الابيقورية، نسبة إلى مؤسسها الفيلسوف الإغريقي أبيقورس Epicurus 341 - 270 ق.م. هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدّر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء. وقد استحوذت على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون (40 ق.م - 30 م). وازدهرت عند أقوام عدة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وآسيا الصغرى ومصر وسوريا وإيطاليا وشمال إفريقيا، ودان بها رجال ونساء من مختلف الجنسيات والمستويات الاجتماعية: الغني والفقير والحر والعبد. ومن هنا يمكن أن توصف بأنها أول فلسفة عالمية.

وكانت الابيقورية إلى الحركة الدينية أقرب منها إلى المذهب الفلسفي. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الأثام والشرور التي تحدق به من جهة وإلى تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الابيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشرور التي كانت تستبد به وإلى تحقيق سعادته. وكما أن مريدي الحركة الدينية درجوا على تقديس مؤسسها وحفظ أقواله والالتزام بمبادئه واقتفاء آثاره، كذلك

النافعة كبيراً في هذا التحويل اشدت تقدم الحضارة. إن مصباح الضوء القديم يحوّل الطاقة الكيميائية إلى طاقة ضوئية بنسبة 3% ومصباح الضوء الأكمل منه يستطيع أن يعطي 15% أو أكثر فاستبدال هذا المصباح بالقديم نوع من التقدم.

3- الإنسان جهاز تحويل لجميع أنواع الطاقة.

4- مطابقة البيئة ليست إلا حسن الاستفادة من الطاقة الأولى (الخام) وتحويلها إلى طاقة نافعة. وكلما جاد المردود اشدت المطابقة.

5- يتألف المجتمع من أفراد يشتغلون لغرض مشترك فهو بمنزلة نظام خاص يقصد إلى استغلال الطاقة الأولى وتحويلها إلى طاقة مفيدة.

6- إن للغة والتشريع والتجارة ونقل البضائع والانتاج وقانون العقوبات والدولة والحكومة وما شابه ذلك وظائف تؤذيها وتقوم بها. ويمكن أن نُعبّر عن هذه الوظائف بالفاظ الطاقة لأن مقاصدها جميعاً الإفادة من الطاقة الخام وتقليل الضياع في تحويلها. ولم تكن الحضارة في بواكيرها تحوّل بلوغ هذه المقاصد تماماً لأن وسائلها إذ ذاك لم تكن دقيقة ولا مضبوطة.

7- ولما كانت جودة تحويل الطاقة هي التي تسوّغ وجود المجتمع كانت أيضاً هي التي تسوّغ وجود الدولة لأن وظيفة الدولة الإشراف على تحويل الطاقة لفائدة رعاياها جميعاً.

8- وعلى هذا ليست الثروة ولا المال إلا شكلاً مكثفاً للطاقة المفيدة.

9- وليس العلم في النهاية إلا الشكل الأساسي الوطيد للاستفادة من الطاقة، ولهذا كان دعامة المدنية.

هذا وثمة طائفة من العلماء يتجهون هذا الاتجاه يُدّكرون في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع.

ولا شك أن هذه البحوث كلها، قد تملو بعض الجوانب في البولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ولكنها تغالي في اتجاهها الآلي. والذي حمل أصحابها على هذه المغالاة هو فلسفة العلوم التي شاعت في القرن التاسع عشر وعُرفت القرن العشرين، حين ساء العلماء أن قواعد ميكانيك نيوتون Newton كلية تصلح لشرح جميع الظواهر وأن القوانين العلمية إذ ذاك عامة وشاملة ومطلقة. ولكن بدا بعد ذلك قصور علم الميكانيك وقوانينه في شرح الظواهر الفيزيائية نفسها حين وصلت الفيزياء إلى دراسة أطراف المادة الدقيقة (الميكروفيزياء) وإلى بحوث كيان المادة في المادّة وبحوث طبيعة الضوء الجسيمية فوق طبيعته. ثم ملجأ العلماء عنده إلى تصور نظرية الكوانتا القديمة (مكث) ثم إلى تصور نظرية الكوانتا الحديثة (هيزنبرغ). حتى

يروى كاهنة غمارس الرقي والتعازيم لتطهير المرضى من الأرواح الشريرة. وحين بلغ الشامنة عشر ذهب إلى أثينا لأداء الخدمة العسكرية الإلزامية التي استغرقت سنتين، التحق بعدها بأسرته في كولوفون، ذلك لأن أسرته كانت بأمر المقدونيين قد أجليت من ساموس كما أجلي عنها المهاجرون الأثينيون. واستقر مع أسرته في كولوفون قرابة عشر سنوات كان لها أثر كبير في تكوينه الفكري وتحديد اتجاهه. ورغم ادعاء ابيقورس أنه نقف نفسه بنفسه، فإن البيانات تشير إلى أنه تتلمذ على الفيلسوف المشائي براكسيبانس Praxiphanes وعلى الفيلسوف نوسيفانس Nausiphanes من تيوس Teos الذي كان من أنصار اللرية. ومهما يكن من أمر فإن ابيقورس شعر بأنه رجل موهوب وبدأ في هذه الفترة بوضع الخطوط العامة لفلسفته ورسم منهاجها. على أن فلسفته لم تكتمل إلا في مدينة ميتيلين Mytilene في جزيرة ليسبوس Lesbos. ففي عام 311 ق.م. بدأ حياته الفكرية كمعلم. وقد جرت العادة أن يقوم الفلاسفة بإلقاء الدروس في الملاعب العامة أو منتزهات الثقافة كما كانت تسمى Gymnasia وإن يلتزموا بتعليمات المشرفين عليها Gymnasiarch. ومع أن ابيقورس قد حصل على الإذن بإلقاء المحاضرات إلا أن هذا الإذن سرعان ما سحب منه بتحريض خصومه من المشائين، فاضطر إلى تعليق نشاطه وإلى مغادرة ميتيلين، ولكن بعد أن أحرز نجاحاً، إذ تمكن من كسب بعض المريدين للذهبه وعلى رأسهم هيرماركس Hermarchus الذي بقي أربعين عاماً زعيماً للمدرسة الابيقورية. وكانت هذه الفترة بالنسبة لأبيقورس قاسية ومفيدة في وقت واحد. كانت قاسية لأنها أثارت نفمة الجماهير وغضب السلطات الحاكمة مما اضطره إلى الفرار، خوفاً من المصير الذي لقيه سقراط Socrates حوالي 470 - 399 ق.م. من قبل. وكانت مفيدة لأنه أدرك لزوم إجراء تغييرات أساسية على منهجه.

وجد ابيقورس في مدينة لمباسكس Lampsacaus على سواحل الدردنيل ملجأ له وأقام في هذه المدينة قرابة أربع سنوات، وفي عام 306 ق.م. انتقل إلى أثينا، واشترى من خالص ماله داراً وحديقة، وقد اتخذت الدار مسكناً له وللمقربين إليه من المريدين. أما الحديقة فقد اتخذها مركزاً لإلقاء المحاضرات على التلاميذ. واشتهرت فيما بعد باسم حديقة ابيقورس The Garden of Epicurus، كما اشتهرت فلسفته باسم «فلسفة الحديقة».

قضى ابيقورس البقية الباقية من حياته في أثينا بدون

فإن مريدي الابيقورية كانوا يقدسون ابيقورس ويعودونه أياً روحياً ومخلصاً بل وإلهاً، وكانوا يعلقون صورته في بيوتهم وينحتون له التماثيل ويحفظون أقواله عن ظهر قلب. أما كتبه فقد كانت بمنزلة كتب الصلاة، ورسائله بمنزلة رسائل الأنبياء والرسول. وفي هذا يقول كاروس لوكريتيوس Carus Lucretius 99 - 55 ق.م.: «أنت أب لنا وكاشف الحقيقة لنا، وواهب مبادئنا الأبوية. من رسائلك نرشف الأمثال الذهبية الجديرة بالحياة الخالدة كالنحل الذي يرشف العسل من الأزهار». ويذكر أن العادة جرت عند أعضاء الجمعيات الابيقورية بعقد اجتماع في اليوم العشرين من كل شهر لإقامة الشعائر الدينية تخليداً للذكرى ابيقورس مؤسس الحركة، وكان ذلك عندهم سراً من الأسرار المقدسة. فكانت الابيقورية أشبه بجماعة دينية كما مر.

والايقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات لا مجال لتفصيلها هنا أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة القدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، وعمت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان، وشعر الاغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لا بد من إعادة النظر في قيمها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الانسان. ولم تكن الابيقورية، إذا جاز التعبير، سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك. يؤكد ابيقورس هذا بقوله: «كما أنه لا خير في طب لا يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل. وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها». فكان للطلب والفلسفة عند الابيقورية هدف واحد، هو أن الطب يعالج أمراض الجسم، في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

ولقد وضع ابيقورس مبادئ الفلسفة الابيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها بما تيسر له من امكانات. فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات. أما اتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتد به، لأن جل اهتمامهم انصب على نشر تعاليمها وشرحها والتعليق عليها. وربما كان هذا يعود إلى شدة تعلق اتباع الابيقورية بمؤسسها. عليه تعدد فلسفة ابيقورس نموذجاً للأبيقورية بوجه عام.

حياة ابيقورس وأفكاره الفلسفية

- ولد ابيقورس من أسرة أثينية في جزيرة ساموس عام 341 ق.م. وكان والده معلماً، أما والدته فقد كانت فيما

كذلك أخذ أبيقورس عن أرسطو نظريته في الفرد. وبينما كان أفلاطون Plato 427/428 - 347 ق.م. قد جعل الكلي هو الموجود الحقيقي، وذهب إلى أن الجزئي أو الفرد ليس له وجود، إلّا بمقدار ما يحاكي الكلي، فإن أرسطو قد عكس الآية، فجعل الوجود الحقيقي للفرد. ولنظرة أرسطو هذه في الفرد تأثيرها الواضح في فلسفة أبيقورس كما سنبين فيما بعد.

- درج متأخرو الإغريق على قسمة الفلسفة إلى أقسام ثلاثة: عقلي وطبيعي وأخلاقي. الفلسفة العقلية تعنى بالعقل باعتباره أداة لتحصيل المعرفة وتشمل نظرية المعرفة والمنطق، والفلسفة الطبيعية تتناول الطبيعة، العضوية واللاعضوية. أما الفلسفة الأخلاقية فتعالج الخير الأسمى للإنسان وكيفية الحصول عليه.

أ - نظرية المعرفة أو القانون :

يرى أبيقورس أن تحصيل السعادة البشرية يستلزم معرفة طبيعة العالم، ومعرفة طبيعة العالم تستلزم بدورها دراسة نظرية المعرفة أو ما أطلق عليه أبيقورس اسم القانون Canon. وعليه فكل من القانون وعلم الطبيعة يمهّد لعلم الأخلاق. والواقع أن أبيقورس ينكر على الفيلسوف الاهتمام بها إلّا بقدر ما يفضيان إلى تحقيق السعادة والخير للإنسان.

القانون - عند أبيقورس - بحث في الأدوات التي تملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لإكتساب المعرفة الصادقة. فالقانون يعنى أولاً وقبل كل شيء بمعيار الصدق أو الواقع.

يبدأ أبيقورس دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس. ففي رسالته إلى هيروdotus 484 - 425 ق.م. يقول: «ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي نكون في وضع يمكننا من اختبار آرائنا وأبحاثنا أو مشكلاتنا بحيث لا نتواصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء. إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً. وهذا أمر ضروري إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والآراء والخلافات التي أمامنا». ولكن رغم هذا التحذير، فإن أبيقورس يستخدم أحياناً ألفاظاً في غاية الإبهام والغموض. فقد كان يفرط في النحت والتوليد وفي استعمال الكلمات الغريبة والصعبة.

مضايقات. وفي وصيته وقف الدار والحديقة على الجمعية الابيقورية. وقد كتب أبيقورس وهو على فراش الموت رسالة مؤثرة إلى صديقه أيدومينوس Idomeneus يقول فيها: «في هذا اليوم السعيد، اليوم الأخير من أيام حياتي أكتب إليك. إن الآلام التي أقاسي منها من مرض الحصوة والديزنتاريا قد بلغت حدها الأقصى، ولكن إلى جانب هذه الآلام أتذكر اللذات العقلية التي كنا نستمدّها من مناقشاتنا الماضية. واطلب إليك، أنت الذي عهدت فيك الإخلاص لي ولللسفة منذ أيام طفولتي، أن ترعى أبناء ميتروودورس Metrodorus. وكان ميتروودورس هذا أحد زعماء الجمعية الابيقورية في عهد مؤسسها أبيقورس. وقد توفي أبيقورس عام 271 ق.م.

استمد أبيقورس المبادئ الأساسية لفلسفته من مصدرين هما: ديمقريطس Democritus حوالي 460 - 370 ق.م. وأرسطو Aristotle حوالي 384 - 322 ق.م. فعن الأول أخذ المذهب الذري وعن الثاني أخذ نظريته في النفس باعتبارها شيئاً ملازماً للجسم، ولا وجود لها بدونه، كما أخذ عنه نظريته في الفرد. على أن أبيقورس أدخل على فلسفتي ديمقريطس وأرسطو ما رآه ضرورياً من تعديلات لتحقيق أهدافه من الفلسفة وهي اكتساب السعادة.

وقد تعرف أبيقورس على المذهب من خلال أستاذه نوسيفانس الذي كان من ألمع المعلمين. وقد حمل أبيقورس على الذرية لإيمانها بالجبرية المطلقة التي تسلب الإنسان من حرية الاختيار، ومن ثم تجعله عاجزاً عن السعي وراء الحكمة والسعادة بإرادته. وقد أثر الإيمان بالخرافات على الإيمان بالجبرية على الرغم من أنه كان من ألد أعداء الخرافات. فهو يقول: «من الأفضل أن نؤمن بالأساطير عن الآلهة من أن نكون عبيداً للمذهب الجبري للفلاسفة الطبيعيين». ولذلك أدخل أبيقورس على بناء الذرات وسلوكها بعض التعديلات حفاظاً على حرية الإنسان في اختيار الطريق المؤدية إلى السعادة. فأدخل عنصر العفوية على بناء الذرة. وأصبحت الطبيعة اللاعضوية خاضعة لمبدأ الجبرية المطلقة كما أصبحت الطبيعة العضوية خاضعة لمبدأ الغائية.

أما عن أرسطو فقد أخذ أبيقورس بمبدأ الجديد في النفس. لقد اعتقد أرسطو - خلافاً لأفلاطون - أن النفس والجسم مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباط الصورة بالمادة وأن لا وجود لها منفصلين إلّا في الذهن. فهما جانبان لشيء واحد. هذه النظرة إلى النفس غدت إحدى الركائز لتعاليم فلسفة الحديقة.

وحين تتكرر الاحساسات من النوع ذاته يتولد لدينا مفهوم أو فكرة عامة عن الشيء الذي انبثقت منه ومن أشباهه هذه الاحساسات. ويمكن تعريف المفاهيم بأنها أفكار عامة يتخذها العقل لتنظيم وتأويل إحساساتنا، وهي ليست أفكاراً فطرية يولد الإنسان مزوداً بها بل هي حصيلة قيام العقل بفرز ومقارنة وتنظيم الإحساسات. على أن المفاهيم، إذا ما اكتسبت مرة، أصبحت أشبه بالمقولات الجاهزة لتنظيم معطيات التجربة. وبهذا المعنى تكون المفاهيم توقعات Anticipations، وهي لا تسبق الخبر كلها، بل تسبق كل ملاحظة منظمة وكل بحث علمي منظم وكل نشاط عقلي عملي. فهي تدل على نشاط الذات العارفة في اكتساب المعرفة.

فالمفهوم يشمل أعم خصائص الجسم أو كما يقول أبيقورس هو صورة الجسم في خطوطه العامة. وعليه فمفهوم الجسم هو انه شيء له كتلة ومقاومة، ومفهوم الإنسان انه حيوان عاقل، ومفهوم الإله أنه كائن سعيد وخالد.

ولما كان المفهوم حصيلة احساسات متكررة كالذكريات، فلا وجود لمفاهيم إلا للأشياء الموجودة فعلاً. فهناك مفهوم للعدالة لأن العدالة موجودة باعتبارها منفعة أو مصلحة. وليس هناك مفهوم عن الزمان لأن الزمان، كما قال لوكريوس: «ليس شيئاً موجوداً بحد ذاته».

والمفهوم من حيث انه يمثل أعم خصائص الجسم فكرة بيّنة بذاتها ويمكن اتخاذه معياراً للحكم على صدق أو كذب الأحكام التي تصدرها عن الأشياء. وعليه فكما أن الاحساسات هي معيار وجود الأجسام أو عدم وجودها، كذلك فإن المفاهيم هي معيار صدق أو كذب الأحكام عن هذه الأشياء. ولعل أبيقورس تصوّر وجود علاقة تطابق بين الكلمات والأشياء الخارجية وأن تركيب القضايا يعكس تركيب العالم بدون غموض.

وكل احساساتنا تكون مصحوبة إما بمشاعر اللذة أو الألم. وهذه المشاعر لا تنبئنا بطبيعة العالم الخارجي بقدر ما توحى إلينا بما يترتب علينا اتخاذه من اجراءات. ونحن نسعى إلى ما هو لذيد وتجنب ما هو مؤلم. على أن الفعل الذي نتخذه يعتمد في آخر المطاف على القرار الذي تتخذه الإرادة، ويكون الفعل ذاته مصحوباً بلذة جديدة أو بآلم جديد. إذ ان كل رغبة ينبغي أن تواجه السؤال التالي - ما الذي يحدث لي إذا تحقق موضوع رغبتي، وما الذي يحدث إذا لم يتحقق موضوع هذه الرغبة؟ وعليه فكما أن الاحساسات هي مادة حياتنا

وهو يرى أننا نعرف الأشياء بوسائل ثلاث: الاحساس وقياس التناظر والاستدلال. بواسطة الاحساس نعرف الأشياء القريبة منا. وبواسطة قياس التناظر anology نعرف الأشياء البعيدة كالأجرام السماوية التي تمكن مشاهدتها من بعد ولكن لا يمكن الاقتراب منها. وعن طريق الاستدلال نعرف ما يتعدّر رؤيته كالذرات والفراغ، نستنتج ما هو مجهول عما هو معلوم.

والاحساس هو المصدر الأساسي في المعرفة، وهو صادق دائماً ولا يمكن أن يكون كاذباً. ولا يمكن دحض الحواس لا بواسطة الحواس ذاتها، لا بواسطة العقل، لأن لكل حاسة موضوعها الخاص بها، ولأن العقل يعتمد على الحواس في إصدار الأحكام. ولكن إذا كانت الاحساسات كلها صادقة على حدّ سواء، فكيف يحصل الخطأ؟ وكيف يصدر الإنسان أحكاماً كاذبة؟ جواب أبيقورس هو أن الخطأ يحصل حين نبدأ بتأويل احساساتنا، أي نصدر أحكاماً عنها. فمثلاً حين نشاهد مجدافاً مغموراً في الماء فإننا نشاهد المجداف معوجاً، أي نحصل على احساس بأن المجداف معوج، ويكون هذا الإحساس صادقاً. ولكن حين نصدر حكماً على المجداف وهو مغمور في الماء ونقول بأنه معوّج، فإن حكمنا يكون كاذباً. ذلك لأن مزيداً من المشاهدات تبين كذب هذا الحكم. فإذا أخرجنا المجداف من الماء، شاهدناه مستقيماً، فكان الحكم الأول كاذباً. وإذا أصدرنا حكماً عن شيء على أساس إحساس معين ثم حصلنا فيما بعد على إحساس آخر يؤيد الإحساس السابق، كان الحكم صادقاً. أما إذا حصلنا على إحساس مضاد للإحساس السابق كان الحكم كاذباً. يقول أبيقورس: «الكذب والخطأ يعتمدان دائماً على تدخل الظن وذلك حين نريد التحقق من واقعة أو من عدم وجود ما يناقضها مما لا يتحقق غالباً فيها بعد بل وحتى تنقض».

والإحساس - عند أبيقورس - هو حصيلة ملاسة بين عضو الحس والجسم الخارجي. وتكون الملاسة مباشرة بالنسبة إلى حاسة اللمس وحاسة الذوق. أما بالنسبة إلى الحواس الأخرى فتكون غير مباشرة وتتم بواسطة الأغشية Membranes أو الانبعاثات Effluences أو التمثيلات Representations التي تنبعث من سطوح الأجسام وتحمل صورها فتتفد إلى الحواس فيحصل الاحساس. فإن دقائق تنبعث باستمرار من سطوح الأجسام. وهذه الدقائق تحتفظ بما كان لها من وضع وترتيب حين كانت جزءاً من الأجسام الصلبة، وتشكل ما يشبه الرقائق أو الأغشية التي تسير بسرعة فائقة وتنفذ في الحواس وتطبع صور الأجسام عليها، فيحصل الإحساس.

الذري . ويمكن إجمالها كما يلي :

لا يخرج شيء من لا شيء بقدرة إلهية مطلقاً. ولو أمكن أن يخرج شيء من عدم أو لا شيء لأمكن أن يخرج أي نوع كان من أي نوع كان ولما كان ثمة حاجة إلى البذور Seeds ولخرج الناس من الأسماك، والأسماك من الحيوانات البرية والطيور من خارج السماء، ولأنتمت الأشجار كل الأنهار. ولكن لما كانت كل أنواع الأشياء تنشأ من بذور خاصة بها فلإنها تتولد مما يكمن جوهرها ومبادئها الأولية فيه، وعليه فلا يمكن أن تتولد كل الأشياء من كل الأشياء وفي كل شيء معين تكمن طاقة خاصة.

وكما أنه لا يخرج شيء من لا شيء، كذلك لا ينحل أي شيء في لا شيء أو عدم ولأن لتلاشت الأشياء كلها من الوجود.

وعليه فالمجموع الكلي للأشياء كان دائماً كما هو الآن وسيظل دائماً كذلك، لأنه ليس هناك ما يمكن أن يتغير إليه، ولأن خارج هذا المجموع لا يوجد شيء يمكن أن يدخل فيه ويحدث تغيراً فيه.

يتكوّن العالم من أجسام وفراغ ولا شيء آخر. فأمّا الأجسام فوجودها تشهد عليه الحواس في كل مكان. وأمّا الفراغ، الذي يطلق عليه أبيقورس كذلك اسم الفضاء والمكان والطبيعة العنصرية على الإدراك، فوجوده يستلزمه وجود الأجسام وحركتها. إذ لولا الفراغ لتعذر على الأجسام أن توجد وأن تتحرك. ويعتبر أبيقورس الأجسام والفراغ أشياء مستقلة وليس خصائص أو أعراضاً لأشياء مستقلة. إذ حيثما يكون الجسم لا يكون الفراغ، وحيثما لا يكون الجسم يكون الفراغ.

والأجسام بعضها مركبة وبعضها عناصر تتكون منها الأجسام المركبة. والعناصر بالضرورة تأبى الانقسام والتغير، ولأن لا يمكن أن تنحل الأشياء كلها وتلاشى من الوجود، وهي صلبة وخالية من الفراغ وتستمر في الوجود حين تنحل الأجسام المركبة. يستتبع هذا أن المبادئ الأولى جواهر أو كيانات Entities مادية خالدة لا تقبل الانقسام ولا التغير يطلق عليها أبيقورس اسم الذرات Atoms.

والأشياء غير متناهية عدداً لأنها لو كانت متناهية لوجب أن يكون هناك شيء يحدها من الخارج. وليس هناك شيء خارجها. وعليه فالأشياء ينبغي أن تكون غير محدودة أو غير متناهية.

العقلية كذلك فإن الشاعر هي المادة التي نبني عليها حياتنا الاخلاقية، وهي معيار صحة سلوكنا على نحو ما تكون الإحساسات معيار وجود أو عدم وجود الأشياء الخارجية، والمفاهيم معيار صدق أو كذب القضايا.

هذا عن معرفة الأشياء القريبة التي تقع تحت خبرتنا مباشرة. أما الأشياء البعيدة كالظواهر السماوية والفلكية التي تمكن مشاهدتها عن بعيد ولكن لا تقع تحت الخبرة مباشرة، فإنها تعرف بالقياس إلى نظائرها من الظواهر الأرضية. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف لماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية في مدارات منتظمة والبعض الآخر في مدارات غير منتظمة، فإننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطرق المتعددة التي تحدث فيها حوادث مماثلة في خبرتنا. كان نفترض أن بعضها في بداية تكوين العالم قد انطلقت في حركة منتظمة، وبعضها في حركة غير منتظمة، أو قد نفترض أن الأجواء التي تمر بها مختلفة الكثافة. وأي تفسير من هذه التفسيرات المتعددة يفي بالغرض ويبحث الطمأنينة في الفكر. وأما الذين يقصرون التفسير على سبب واحد بالرغم من أن هذه الظواهر لا تشاهد إلا عن بُعد، فإنهم لا يستحقون التصديق.

أما الأشياء العنصرية على الإدراك حسيّاً كان أم عقليّاً فإن أبيقورس يرى بأننا نعرفها بواسطة الاستدلال ويصطنع فكرة عدم إمكانية التصور Inconceivably معتمداً على قانون عكس النقيض في المنطق Transposition الذي يمكن وضعه على النحو الآتي:

إذا - ك فإن - ل
ولكن ل
إذن ك

حيث ترمز «-» إلى النفي وكل من «ك» و«ل» إلى قضايا.

فمثلاً يبرهن أبيقورس على وجود الفراغ بالقول:

إذا لم يكن الفراغ موجوداً، لما استطاعت الأشياء أن تتحرك ولكن الأشياء تتحرك

∴ إذن الفراغ موجود

وعلى النحو ذاته يبرهن أبيقورس على مبدأ استحالة تولد أي شيء من لا شيء وعلى وجود انحراف في حركة الذرات أثناء سقوطها إلى أسفل وغيرهما مما سنتطرق إليه.

ب - الفيزياء الأبيقورية (علم الطبيعة):

يبني أبيقورس فلسفته الطبيعية على مذهب ديمقريطس

والذرات مجردة من الصفات التي نشاهدها في الأجسام باستثناء الشكل والثقل والحجم والخصائص المرتبطة ضرورة بالشكل. لأنه لما كانت الأشياء المركبة لا تنشأ مما هو غير موجود ولا تنحل إلى ما هو غير موجود، وإنما تتغير بسبب تغير في ترتيب ذراتها وأحياناً بسبب زيادة أو نقصان هذه الذرات، فلا بد أن تكون الذرات التي يمكن أن اتخذ ترتيبات متعددة غير قابلة للفناء ومحضنة ضط التغير، ولكن لكل منها كتلتها وشكلها المتميزين. وعليه فليس للذرات لون ولا رائحة ولا طعم ولا هي بالحرارة ولا بالبرودة ولا بالدافئة. فهذه الصفات تظهر في الأجسام المركبة نتيجة اتخاذ الذرات أوضاعاً معينة.

ولما كان كل شيء في الوجود يتكون من المادة والفراغ ولا شيء سواهما، فإن النفس شيء مادي يتكون من ذرات لطيفة غاية اللطف وهي كثيرة الشبه بالريح المتزج بالحرارة، فهي من نواح تشبه الريح ومن نواح أخرى تشبه الحرارة. فالروح تتكون من النفس والحرارة والهواء، وهي منتشرة في أنحاء جسم الكائن الحي. ولكن لما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة لا تكفي لتفسير الإحساس والتفكير، فلا بد من وجود عنصر رابع في النفس لا يسميه أبيقورس بل يقول عنه بأنه يتكون من أسرع واللطف وأدق وأخف وأصل الذرات. وهذا القسم من النفس هو العقل، وهو الذي يقوم بالإحساس والتفكير. ولا ينتشر العقل في الجسم بل يتخذ المنطقة الوسطى من الصدر مقراً له بالقرب من القلب.

والواقع أن أبيقورس كان يعتقد بأن العقل والنفس يؤلفان وحدة ويشكلان طبيعة واحدة. ولكن الكلمة العليا هي للعقل، فهو الذي يسيطر على الجسم ويملي أوامره على الجزء الآخر أو النفس. فالعقل والنفس اسنان لمسمى واحد أو شيء مزدوج. والنفس تولد مع الجسم وتكبر معه وتموت معه. فلا تستطيع النفس أن تؤدي وظائفها بدون الجسم ولا الجسم يستطيع أن يؤدي وظائفه بدون النفس. فحين يموت الجسم، تتبثر النفس وتتلاشى وتصبح عاجزة عن الإحساس والشعور والتفكير. ولذلك فلا يمكن أن تشعر النفس لا بالألم ولا باللذة بعد موت الجسم. لأن النفس وهي منفصلة عن الجسم عاجزة عن القيام بالوظائف التي تقوم بها وهي متصلة به.

وعليه فليس الموت شيئاً بالنسبة إلينا ولا يعنيننا من أمره شيء لأن الروح فانية وعاجزة عن الشعور بعد موت الجسم. فيجب ألا يكون الموت سبباً لشقاء الإنسان لأنه حين نكون على قيد الحياة لا يكون الموت، وحين يأتي الموت، لا نكون على قيد الحياة. فالموت ليس شيئاً لا بالنسبة للحي ولا بالنسبة

للذرات التي تتكون منها الأجسام المركبة وإليها تنحل أشكال متعددة غير متعينة، لأن الأشياء المتعددة الأشكال التي نشاهدها لا يمكن أن تنشأ من تكرار عدد معين من الأشكال ذاتها. على أن الذرات المشابهة الأشكال غير معدودة اطلاقاً.

والذرات في حركة مستمرة منذ الأزل. على أن بعضها يرتد مسافات بعيدة الواحدة عن الأخرى، بينما يتذبذب بعضها الآخر في مكان واحد حين تتشابك مع كتلة من الذرات الأخرى التي تؤهلها أشكالها للتشابك. والسبب يعود إلى أن كل ذرة منفصلة عن بقية الذرات بواسطة الفراغ العاجز عن مقاومة ارتدادها في حين أن صلابة الذرة هو الذي يجعلها ترتد بعد اصطدامها بغيرها من الذرات مسافة قصرت أم طالت.

والذرات تتحرك في الفراغ حركة منتظمة بفعل ثقلها لأن الفراغ عاجز عن مقاومتها، ولذلك فإنها تسقط من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة مع اختلاف كتلتها وحجمها. وعليه فتفاوت سرعة الذرات يعود إلى تفاوت الأوساط التي تتحرك فيها.

على أن الذرات أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل لا تسقط بصورة شاقولية تماماً، بل تنحرف من تلقاء ذاتها انحرافاً ضئيلاً عن الخط المستقيم. يقول لوكريئس: «حين تتساقط الذرات في الفراغ بفعل ثقلها، فإنها في زمان ومكان لا يمكن التكهّن بهما تتحرك قليلاً إلى جهة يمكن اعتبارها تغيراً في الاتجاه. ولولم تفعل ذلك لتساقطت في الفراغ الذي لا أول له ولا آخر في خطوط مستقيمة كقطرات من المطر، ولما تلاقى أو تصادمت، ولتعدّر على الطبيعة أن تولّد أي شيء. وعليه أصرّ على أن الذرات ينبغي أن تكون قادرة على الانحراف. على أن هذا الانحراف ينبغي أن يكون أقل ما يمكن تصويره...». وثمة سبب آخر يقدمه أبيقورس لانحراف الذرات انه: «إذا كانت كل حركة تستتبع حركة أخرى بالضرورة وإذا كانت الذرات لا تنحرف أبداً كي تحطم قيود القدر وتحطم سلسلة الأسباب والتأثير غير المتناهية، فكيف أصبحت الكائنات الحية في أرجاء الأرض حرة؟ ومن أين جاءت حرية الإرادة هذه التي افلتت من قبضة القدر والتي تعطينا القوة للسمي إلى حيثما نقودنا مغريات اللذة ونجنبنا حركات يملئها علينا العقل.

وما دامت الذرات غير متناهية عدداً، فإن هناك عدداً لا متناهياً من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم، وبعضها يختلف عنه لأن عالماً واحداً أو عدداً متناهياً من العوالم لا يستنفد عدداً لا متناهياً من الذرات.

للإنسان في الحياة سوى التحرر من القلق والاضطراب وبالتالي الارتقاء إلى مستوى السعادة التي تحياها الآلهة والتي تخلو من كل اكتراث وهم وقلق أو ما يسمى الاتراكسيا Ataraxia. فإذا خلا الإنسان من القلق ضمن الحياة السعيدة التي هي الخير الأسمى. يقول لوكريوس: «فلتطردن من ذهنك كل الأفكار غير اللائقة بالآلهة والغريبة عن طمأنينتها. وإلا فإن قوتها المقدسة، التي حطت تفكيرك من قدرها، ستكون حجر عثرة في طريقك. وليس السبب أن في مقدورك أن تثير غضب الآلهة، ولا أن الآلهة تستطيع أن تضمر حقداً عليك وتسمى إلى إلحاق الأذى بك، بل إنك تتوهم بأن أمواجاً هائلة من الغضب تغلي في صدورهم المهادنة، وحين تقترب إلى عاريها ستكون عاجزة عن استيعاب الصور التي تفيض من أجسامها المقدسة كي تطبع صورها الإلهية في عقول الناس».

ذلك لاهوت أبيقورس الذي يؤلف جزءاً أساسياً من فلسفته في طبيعة الأشياء. وواضح تأثير أرسطو فيه كذلك. وقد استمد أبيقورس لاهوته من ديمقريطس ولكنه أجرى عليه تعديلات في ضوء فلسفة أرسطو. وقد أوضح موندولفو Mondolfo بحسب رواية فارنتون Farrinton هذا التأثير بقوله: إن البرهان الأبيقوري على وجود الآلهة أرسطي إذ يقول: «لأنه ينبغي أن توجد طبيعة متميزة بصورة مطلقة». وكذلك الشرط القائل بأن الآلهة ينبغي أن تكون خالية من كل عناية بالعالم إطلاقاً ولا تستمتع إلا بشامل كمالها الخاص أرسطي أيضاً. والشرط القائل بأنه لهذا السبب ينبغي أن تكون الآلهة منفصلة عن العالم وخارجة عنه أرسطي، وتحويل الآلهة من سبب فعال إلى سبب غائي صرف أرسطي. على أن هذا السبب الغائي لم يكن عند أبيقورس موضوع اشتياق الطبيعة كلها... بل موضوع اشتياق الكائنات الواعية القادرة على أن تضع أمامها مثلاً للكمال، أي، موضوع اشتياق الناس الذين لا ينبغي أن تكون ديبانتهم سوى تمجيد للآلهة تمجيداً منزهاً عن الهوى.

جـ - الأخلاق الأبيقورية:

يرى أبيقورس أن اللذة هي خير والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة منها وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر.

واللذة عند أبيقورس تنشأ من إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة، فهي من جهة حركة أو فعالية وهي من جهة أخرى سكون أو

للميت، لأنه بالنسبة للحى ليس الموت موجوداً، ولأن الميت لا وجود له. فإذا أدرك الإنسان أن الموت بالنسبة إليه لا شيء فإنه يستطيع أن يجعل حياته الفانية متمعة لا بإطالة أمدها وقتاً لا محدوداً، بل بالكف عن الرغبة في الخلود. فمن يدرك أن الموت لا يستتبع أية مخاوف يعيش في منأى من المخاوف. عليه فالأحق من يقول إنه يخشى الموت لا لأنه مؤلم حين يأتي بل لأنه يسبب ألماً مرتقباً. فما يسبب ازعاجاً حين لا يكون حاضراً لا يسبب إلا ألماً واحياً مرتقباً. (من رسالة أبيقورس إلى مينوكيوس Menoceus).

والآلهة - بنظر أبيقورس - موجودة على هيئة بشرية بدليل أن للناس أفكاراً عنها. وهي كسواها من الأشياء مركبات ذرية وقد اتخذت من الأماكن ما بين العوالم مساكن لها، ولذلك فلا تتأثر بما يجري في العالم من انحلال متواصل لأنه لما كان من المتعذر أن نلمس الآلهة بأيدينا للطاقة جوهرها وخفته، فلا يمكن أن نلمس هي ما يمكن أن نلمسه نحن.

والآلهة، رغم أنها مركبات ذرية، كائنات خالدة لا تفسد ولا تتلاشى. والسبب هو أن أيضاً من الذرات الجديدة يدخل في أجسامها ليعوض عن سيل الصور الذي ينبعث من سطوحها باستمرار. وعليه فديمومة الآلهة تختلف عن ديمومة الذرات، وهي تشبه نهراً أو شلالاً شكله يظل ثابتاً رغم تغير مادته أو جوهره.

ولما كانت الآلهة تسكن في أماكن بعيدة عن كل تأثير فلا تؤثر بشيء ولا تتأثر بشيء، وهي سعيدة غاية السعادة. ولا شأن لها بما يجري في العالم من أفرح وأتراح، ولا يمكن أن مكسب رضاها ولا أن تثير غضبها بأية طريقة من الطرق. ولم تخلق الآلهة العالم من أجل الإنسان وخيره ولا تعنى بشؤون الناس فلا وجود للعناية الإلهية في العالم، لأن حظ العالم من الشرور أكثر بكثير من حظه من الخيرات. كما أن العناية الإلهية نستوي على الاكتراث والهيم، وهذا لا يتفق ومقام الآلهة من حيث كمالها وسعادتها وخلودها. ومن الكفر أن نعتقد أن الآلهة يخافن الخير وتعاقب الشرير وأنه ينبغي أن نقدم الصلوات والفرايين والنذور ارضاء للآلهة لأنها كاملة ولا حاجة لها بالصلوات والقرايين والنذور خلافاً لما تؤمن به العامة من الناس. يقول أبيقورس: «ليس الكافر من ينكر وجود الآلهة التي تعبدها عامة الناس، بل من ينسب إلى الآلهة معتقدات العامة».

وبما تصور أبيقورس الآلهة قدوة ينبغي أن يحذو الإنسان حذوها في سعيه الدائب إلى الكمال والسعادة. فلم تكن غاية

حالة نفسية. فالعطشان مثلاً يشعر بلذة أثناء عملية شرب الماء، كما يشعر بلذة بعد أن ينتهي من شرب الماء طاملاً لا يشعر بحاجة إلى الماء.

وطالما كانت اللذات تشمل حركة وسكوناً أو فعالية وحالة نفسية، فإن اللذات لا يمكن أن تقوم كل منها بذاتها، وإنما تشكل سلسلة متصلة تستبج إحداها الأخرى، وبعض اللذات يؤدي إلى لذات، بينما يؤدي البعض الآخر إلى آلام. واللذة الخالصة هي التي تخلو من الألم إطلاقاً. فاللذة التي يستبجها ألم أكبر منها ينبغي تجنبها، والألم الذي يستبج لذة أكبر ينبغي تحمله.

يقول أبيقورس: «اللذة بحد ذاتها ليست شراً، ولكن الأشياء التي تعطينا بعض اللذات قد تنطوي على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة، فليست اللذات عند الأبيقوريين سواء، فبعضها أفضل من بعض، لا بل إن بعض الآلام أفضل من بعض اللذات لأن في تحمل هذه الآلام ما يفضي إلى لذة أكبر. ومن هنا يترتب عمل حساب اللذات والآلام في كل فعالية من فعالياتنا. فإذا رجحت اللذة على الألم في حسابنا، وجب لنا أن نختارها، أما إذا رجح الألم على اللذة، كان علينا تجنبه.

ويعتمد حساب اللذات لاختيار ما هو جدير منها بالاختيار واجتناب ما ينبغي تجنبه على الحكمة العملية أو الروية. إذ لا حياة سعيدة بدون روية. يقول أبيقورس: «نقصد باللذة خلو الجسم من الألم وخلو النفس من الاضطراب. إن كؤوس الشراب والمرح واللذة الجنسية وأطاييب المائدة من أسماك وغيرها لا تضمن لنا حياة لذيذة، الذي يضمن مثل هذه الحياة التفكير السليم المهادى الذي يتقصى أسباب الاختيار والاجتناب ويبدد تلك العقائد التي تسبب أكبر الاضطرابات في النفس. وأول هذه الخيرات وأعظمها الروية، فالروية إذن شيء أئمن حتى من الفلسفة، فمنها تنبع كل الفضائل الأخرى، ذلك لأنها تعلمنا أنه يتعذر علينا أن نحيا حياة لذيذة ليست في الوقت ذاته، حياة روية وشرف وعدالة، كما يتعذر أن نحيا حياة روية وشرف وعدالة ليست في الوقت ذاته حياة لذيذة. لأن الفضائل قد اجتمعت في حياة لذيذة، ولم يعد من الممكن فصل الحياة اللذيذة عنها».

واللذات أنواع، النوع الأول يشمل اللذات التي تنبع من حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والنوع الثاني يشمل اللذات الصادرة من

الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التائق في المأكول والملبس، والنوع الثالث يشمل اللذات الصادرة من حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال والكرامات الاجتماعية، وهذه لذات واهية وتقوم على مزاعم باطلة. والإنسان يسمى بطبيعته إلى اللذات من النوع الأول لأنها ضرورية لإبعاد الاضطراب عن جسمه بل وحتى للحفاظ على حياته، ويتفكر في اللذات من النوع الثاني، فيسعى إليها أو يعرض عنها حسبما تملي عليه رويته. أما اللذات من النوع الأخير، فينبغي تجنبها لأنها ليست ضرورية لسعادة الإنسان ولا لبقائه. ومن حسن حظ الإنسان أن الطبيعة جعلت ما هو ضروري سهل المثال وما هو غير ضروري عسير. ولذلك فمن السهل أن يعيش الإنسان حياة سعيدة بما وفرت له الطبيعة من أشياء ضرورية بسيطة. وليس هناك مبرر لطلب ما هو غير ضروري للحياة ولا للسعادة. يقول أبيقورس: «إذا تأملنا الرغبات وجدنا أن بعضها طبيعية والأخرى لا أساس لها. والرغبات الطبيعية بعضها طبيعية وضرورية وبعضها طبيعية فقط. والرغبات الضرورية بعضها ضرورية لسعادتنا وبعضها ضرورية لإبعاد القلق عن الجسم وبعضها ضرورية حتى للحياة وحسب. ومن يدرك هذه الأشياء إدراكاً واضحاً ويقينياً. فإنه يوجه كل ما يختار من أشياء وما يتجنب من أشياء نحو الحصول على صحة الجسم واستقرار العقل، لأنه يدرك أن هذا هو الحصيلة والغاية للحياة السعيدة المباركة. فإن غاية أفعالنا كلها هي التخلص من الألم والتحرر من الخوف. وإذا حصلنا على هذا كله، هدأت سورة النفس، إذ ندرك أن الكائن الحي لم يعد بحاجة إلى البحث عن شيء يفترق إليه ولا يبحث عن شيء آخر به يتحقق الخير للروح وللجسم. وحين نتألم بسبب غياب اللذة، فعندئذ وعندئذ فقط نشعر بالحاجة إلى اللذة. لذلك نقول إن اللذة هي ألف باء الحياة السعيدة. واللذة هي الخير الأول لنا».

وبوسع الإنسان أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم من الناحية الجسمية وخالية من القلق النفسي من الناحية الروحية، إذا هو تعلق باللذات من النوع الأول وسعى في طلب اللذات من النوع الثاني التي لا يترتب عليها آلام أكبر منها، وانصرف كلية عن اللذات من النوع الأخير لما يترتب عليها من الألم وبالتالي من الشقاء.

وإذا كان خلّو الجسم من الألم يعتمد على إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية للإنسان بالدرجة الأولى فإن خلّو النفس من القلق يعتمد على استبعاد المخاوف التي تسلب الإنسان

إليهم تماماً. ولذلك فالعدالة لا تكون كافية لتحقيق السعادة لدى الإنسان. ولا بدّ من الصداقة غير القائمة على المصلحة. ولذلك سعى الايقوريون إلى تأسيس جمعيات أصدقاء على غرار الجماعات الدينية. وكان يطلق على أتباعه اسم الأصدقاء، وكتب رسائل عديدة «إلى الأصدقاء في مصر» و«إلى الأصدقاء في ميلين» و«إلى الأصدقاء في لمبساكوس»، وسواها.

وبالرغم من تماسك فلسفة أبيقورس تماسكاً منطقيّاً، فإن هناك عيوباً في فلسفته يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

أ - لما كان أبيقورس قد ردّ المعرفة إلى الاحساسات، فإنه لم يستطع معالجة المشكلة الاستمولوجية التي ينطوي عليها الانتقال من الاحساسات إلى المفاهيم. وهذا شأن كل فلسفة حسية. وقد دفع ذلك بعض الباحثين في الأبيقورية إلى القول بأن أبيقورس حدسي Intuitionist. ولكن ليس في فلسفة أبيقورس ما يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء.

ب - لفهوم الخير عند الايقوريين معنى سلبي على الأكثر، لأن الخير عندهم ليس سوى «الخلو من الألم في الجسم والاضطراب والقلق في النفس». فالخير يقوم على عدم ممارسة النشاطات والفعاليات التي يخشى أن تؤدي إلى إلحاق الأذى بالجسم والروح، والاكتفاء بالقليل القليل للبقاء على الحياة وحسب، كتناول أبسط أنواع الطعام والشراب. ولذلك لا يسهم الايقوري في الحياة السياسية لأن ذلك قد ينطوي على عواقب غير طيبة. وتقوم السعادة على الخلو من الاضطراب Ataraxia، والإنسان السعيد أشبه ما يكون بإله أبيقورس المجرد من كل حركة وتأثر.

ج - استخدم أبيقورس، كما أشار ميرلان Merlan كلمة لذة بمعانٍ أربعة: (1) اللذة الجسمية الصادرة من حافز خارجي، (2) اللذة الجسمية المنبعثة من داخل الجسم، (3) اللذة العقلية الصادرة من حافز خارجي، (4) اللذة العقلية المنبعثة من داخل العقل ذاته. المعنى الأول يقابل كلمة لذة. أما المعاني الثلاثة فتقابل كلمة فرح. ولذلك ففلسفة أبيقورس في الأخلاق هي أقرب إلى فلسفة السعادة أو الفرحة منها إلى فلسفة اللذة.

ومهما قيل عن أبيقورس، فما لا شك فيه أنه أعطى أهمية كبيرة للمشاعر وجعلها مقياساً للحقيقة وللصدق. والفرد - عند أبيقورس - يتكون أساساً من نزعاته الداخلية. فإذا استطاع أن يحتفظ بنزعة داخلية صحيحة تجاه رفاقه من بني الإنسان فإنه

راحته الفكرية. وهذه المخاوف بعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية وبعضها بالعناية الإلهية، وبعضها بالموت وبعضها بالمجتمع. ويستطيع الإنسان أن يبذل المخاوف من الظواهر الطبيعية أن هو درس الطبيعة وأدرك أنها تسير وفق نظام محكم ثابت فلا مبرر للجزع منها. ويستطيع الإنسان أن يتغلب على المخاوف الناجمة عن الاعتقاد بالعناية الإلهية إذا أدرك أن الإله لا تعنى بشؤون البشر، لأن العناية تنطوي على المهمل، والمهم نقص، وهذا يتنافى مع كمال الآلهة وسعادتها. فالآلهة لا تجازي الناس ولا تعاقبهم على ما يفعلون. فلا داعي للخوف منها. كما أن في وسع الإنسان أن يبذل المخاوف الناجمة عن التفكير بالموت إذا أدرك أن الموت لا يكون حين يكون الإنسان حياً وبالتالي لا ينبغي أن يخشى أمره، وحين يموت الإنسان لا يشعر بالألم ولا يمكن أن يخشى الموت. وعليه فالخوف من الموت وهم يُعزى إلى تصور استمرار الحياة بعد الموت. وأخيراً يستطيع الإنسان بنظر الايقوري أن يتخلص من المخاوف الناجمة من المجتمع لا بنشر العدالة بين الناس على نحو ما اعتقد افلاطون بل بعقد الصداقات بينهم. فإذا كان افلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان فإن أبيقورس قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة.

فالصداقة إذن هي الوسيلة المثل لتقاء الإنسان شر الإنسان. يقول أبيقورس: «إن اكتساب الأصدقاء أهم الوسائل التي تصطنعها الحكمة لضمان السعادة طوال الحياة». وهذا يرجع إلى أن العدالة تعبير عن المنفعة والغرض منها منع الإنسان أن يلحق الأذى بالآخرين ومنع الآخرين من إلحاق الأذى به. فالعدالة تعاقد قائم على المنفعة، فإن انتفت المنفعة أو تعارضت مع التعاقد، كان الإنسان في حل منها. فلا عدالة ولا ظلم لمن لا يتعاقد أو لا يريد التعاقد. وإن الكائنات التي تعجز عن التعاقد أو لا تريد أن تعاقد لمنع الأذى عن النفس والغير لا تعرف عدالة ولا ظلماً. فليس هناك عدالة مطلقة، بل هناك اتفاق بين أطراف يتعهدون فيه عدم إلحاق الأذى بالآخرين أو تقبله منهم. وليس الظلم بحد ذاته شراً بل بما ينطوي عليه من عواقب تتمثل في الرعب الذي تثيره المخالفات لأحكام الاتفاق حين يدرك المخالف أن القائمين على تطبيق أحكامه سيكتشفون أمره، طال الزمن أم قصر.

فطالما كانت العدالة قائمة على المنافع المتبادلة، وطالما كانت المنافع في تغير مستمر، فإن الإنسان لا يستطيع أن يضمن التزام الآخرين ببنود العقد، وبالتالي لا يستطيع الاطمئنان

فيرابند في تفسيره للنظريات العلمية أن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ومن ثم فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وأن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبرتنا. كذلك ذهب كون إلى أن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن نفسها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغيرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا يتصورون فيه قبل. أما تولن فقد أكد أن العلماء الذين يقبلون أفكاراً وغايات معينة سوف يشاهدون ظواهر مختلفة، لأن هذه الأفكار وتلك النماذج لا تضفي على الوقائع التي يشاهدها العلماء معناها فحسب، وإنما تحدد لهم أيضاً أي الوقائع يجب اختياريها، مما يجعلنا نؤكد أننا نرى العالم من خلال تصوراتنا الأساسية للعلم. وشارك في هذا الاتجاه فيلسوف وعالم بارز هو هانسون الذي اهتم بالدراسات الفلكية بصورة خاصة، وجاءت نتائج تحليلاته لتقرر أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما هو مشاهد، فالعلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد، إلا أن هناك معنى آخر بمقتضاها لا يرى العلماء الشيء نفسه، ولا تبدأ أبحاثهم من المعطيات نفسها.

هذا الاتجاه بدأ في كتابات هؤلاء الفلاسفة في الفترة الممتدة من 1950 إلى 1960. ويجمع أقطابه على مقولة رئيسة تقرر أن الحدود التي ترد في النظرية العلمية الجديدة مختلفة عن تلك التي وردت في النظرية العلمية السابقة عليها اختلافاً جذرياً في المعنى. ولهذا السبب فإن هذا الاتجاه يطلق عليه اصطلاحاً موقوف المعنى الجذري المتغير. وسوف نعالج في إطار هذا الاتجاه ثلاثة مواقف رئيسة هي مواقف هانسون وفيرابند وكون. أما الموقف الذي يمثله هانسون فهو الموقف الامبريقي الرياضي وسوف نعرض له بإيجاز. وأما الموقف الذي يعبر عنه فيرابند فهو التجريبي النقدي. على حين أن كون يعبر عن الموقف الامبريقي التاريخي الميثودولوجي.

1 - الاتجاه الامبريقي الرياضي، هانسون:

يعالج هانسون في مؤلفه انماط الكشف *Patterns of Discovery* (1958) الملاحظة العلمية *Scientific observation* بطريقة مختلفة تماماً عن معالجات الوضعية المنطقية. ويحاول أن يثبت للوضعية أنه يمكن تفسير المعطيات العلمية *Scientific data* بطريقة مخالفة تماماً للتفسيرات التي ادعتها، ويبدو هذا

يحيا حياة مباركة كالتي تحياها الآلهة الخالدة. وعندئذ يسود الاخاء والصدقة بين الناس. وكل مدينة تهدد هذه السعادة بالخطر لا تستحق الحياة وينبغي أن تزول من عالم الوجود.

مصادر ومراجع

- ريفو، البر، الفلسفة اليونانية، ترجمة عبدالحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، لا.ت.
- Bakewell, *Source Book of Ancient Philosophy*, Charles Scribner's Son, U.S.A., 1907.
- De Witte, *Epicurus His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.
- Epicurus, « letter to Herodotus », in *Diogenes Laertius Livres*, X 121.
- Letter to Menoecus in *Diogenes Laertius Livres*, X 121.
- Farrington, *The Faith of Epicurus*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967.
- Lucretius, *On The Nature of Things, De Natura rerum*, London, 1945 III, 9,3.
- Rist, J.M., *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, 1972.
- Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, N.Y. 1956.

كريم مكي

الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم - ما بعد الوضعية المنطقية

New Trends in the Philosophy of Sciences Les Nouvelles tendances dans la philosophie des sciences Neo tendenz in Philosophie d. Wissenschaften

تعددت الاتجاهات العلمية، التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ صدور منطق الكشف العلمي (1934) لكارل ريموند بوبر، وكان لهذه الاتجاهات أثرها البعيد في تشكّل الفكر العلمي ابستمولوجيا، إلا أنه يمكننا على الأقل أن نتميز مراحل معينة، أو اتجاهات ثابتة، يمكن في إطارها تمييز الشكل والمضمون في التطور المعاصر، على سبيل المثال هناك اتجاه عام عبرت عنه فئة هامة من فلاسفة العلم أمثال فيرابند وهانسون Hanson وكون Kuhn وتولمن Toulmin. وقد ظهر هذا الاتجاه في بادئ الأمر متأثراً بكارل بوبر، ولكن سرعان ما شكل وجهة نظر مختلفة تماماً، فقد قرر

العلم. ومن أهم النظريات التي يشير إليها نظريتين: الأولى يمثلها أرنست نيغل Nagel وهي ما يعرف بنظرية الرد Reduction. والثانية يمثلها كارل هيمبل Hempel وأوبنهايم Oppenheim وهي ما يطلق عليها نظرية التفسير. ويرى أن التفسير النظري وفق آراء هؤلاء يتمثل في أن نظرية ما جديدة تصبح كذلك فقط ليس لأنها جاءت بجديد في عالم المعرفة العلمية، وإنما الجديد يرجع لمعاني الحدود المستخدمة داخل النظرية. وهذا ما يعترض عليه فيرابند لأنه وفقاً لرايه فإن تقديم نظرية ما جديدة يتضمن تغيرات في النظرة فيما يتعلق بما هو ملاحظ، وأيضاً ما لم يلاحظ بعد من ملامح العالم، ويستتبع هذا تغيرات مناظرة في معاني أكثر الحدود المستخدمة في اللغة. وكما يرى فيرابند فإن هناك فرضيات أساسية يتكون منها موقف المدخل الكلاسيكي، ومن أهمها أن نظرية نيغل في الرد تستند إلى افتراضين أساسيين: أما الافتراض الأول فيتعلق بالعلم الثانوي (أي النظام المطلوب رده). والعلم الأولي (أي النظام الذي يتم الرد إليه). وهنا نجد نيغل يقرر أن العلاقة بين هذين العلمين أو النظامين هي علاقة قابلية الاستنباط Relation of Deducebility وبكلمات نيغل ذاته فإن الهدف الأساسي من الرد هو أن نبيّن:

(1) أن قوانين العلم الثانوي هي نتائج منطقية لافتراضات العلم الأولي.

وأما الافتراض الثاني فيهتم بالعلاقة بين معاني الحدود الابتدائية الوصفية للعلم الثانوي، ومعاني الحدود الوصفية الابتدائية للعلم الأولي. ويقرر هذا الافتراض أن معاني حدود العلم الثانوي لا تتأثر بعملية الرد. وهذا الافتراض يعتبر نتيجة مباشرة للافتراض الأول طالما أنه من المفترض أن الاشتقاق لن يؤثر على معاني القضايا المشتقة. بقول نيغل: إنه من الأهمية القصوى ملاحظة أن التعبيرات الخاصة بعلم ما سوف تفترض معاني مثبتة وذلك عن طريق العمليات الخاصة بها، ومن ثم فالحدود لها قواعد استعمالها الخاصة سواء أُرِدَ هذا العلم إلى نظام آخر أم لم يُرَدَ وعلى هذا يمكن لنا صياغة افتراض نيغل الثاني كما يلي:

(2) المعاني لا متغيرة بالإشارة إلى عملية الرد.

ولكن قبل أن نمضي في متابعة المدخل الكلاسيكي علينا أن نلقي بعض الضوء على النظرة التي من خلالها استطاع أرنست نيغل أن يقدم لنا الافتراضين السابقين.

ولقد وردت فكرة نيغل عن الرد لأول مرة في مقال صدر له بعنوان «معنى الرد في العلوم الطبيعية» ونشر عام 1949. وفي هذا المقال يتساءل نيغل: ما هي الشروط الأساسية

الاتجاه الجديد لدى هانسون من تأكيده الأصيل على أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما شوهد What is seen، نظراً لأن العلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد see، وهو ما يستند إليه هانسون في مثال له متعلق بالخبرات البصرية Visual experiences لكل من كيلر وتيكويراهي - عالما الفلك - حينما كانا يراقبان الفجر عند بزوغه. فالخبرة البصرية التي تكونت لديهما واحدة، فقد كانت لهما الخبرة البصرية عينها بالقرص (الأصفر - الأبيض) المركز بين اللونين الأخضر والأزرق، كذلك فإن المسافة بين هذا القرص والافق - بالنسبة لهما معاً - في ازدياد مستمر.

لقد تصور هانسون أن الجوانب المتعددة لفكرة الملاحظة العلمية - في حد ذاتها - يمكن حلها عن طريق الأشكال الجشطالتيه بالإضافة إلى الرياضيات. وذلك التصور يضفي بعداً جديداً على تفسير الملاحظة العلمية بصورة تخضع للملاحظة ذاتها للعمليات الرياضية. وعلى هذا الأساس يرى هانسون أن الملاحظين لا يريان الشيء ذاته، وهما أيضاً لا يبدأان من المعطيات عينها، ولا يتهيان إلى النتيجة نفسها، مع أنها على وعي تام بشيء واحد. ومن هذا المنطلق يتصور هانسون وجود أكثر من معنى واحد للملاحظة، حيث هناك معنيان لكلمة يشاهد. المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالمعنى الموضوعي Objective الذي يعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل الذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة المحايدة Neutral حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى الشيء نفسه. أما المعنى الثاني فبموجبه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، حيث نجد العلماء يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكان المعنى الموضوعي هو ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح التأويل. ووفق المعنى الثاني فقط فقط نستطيع التوصل لمعطيات علمية يتم بناء عليها تركيب نظريات علمية جديدة.

2 .. الموقف التجريبي النقدي، فيرابند:

أما فيرابند فيشير إلى فشل الاتجاهات الكلاسيكية في معالجة الطرقات العلمية والتعبير بصورة واضحة عما يحدث داخل

الملاحظة في كثير من الأحيان تصف لنا نوع الآلات المطلوبة لكي نختبر افتراضات العلم العامة. مثال ذلك إذا استخدمت الافتراضات النيوتونية في دراسة الظواهر الفضائية السايوية، فإن التلسكوب مطلوب لاختبار هذه الافتراضات، ولكن وصف التلسكوب وتفسير الملاحظات التي تأتينا من خلاله يتطلب استخدام تعبيرات تشير إلى أنها تنتمي للبصريات أكثر من الميكانيكا.

كذلك فإنه يمكن تحليل قضايا العلم وفقاً لبنائها اللغوية لنكتشف عن التعبيرات الأولية، التي يفترض أن لبعضها معنى ثابتاً عن طريق العادة أو قواعد الاستعمال، ويفترض كذلك أن لبعضها الآخر تعبيرات مألوفة في المنطق أو الحساب؛ إلا أن معظم التعبيرات التي تشير إليها البناءات اللغوية عبارة عن حدود وصفية أو تأليفات من الحدود تشير إلى أشياء إمبيريقية. ولكن إذا ما تساءلنا عن كيفية التمييز بين التعبيرات الوصفية وغيرها من التعبيرات، واجهتنا صعوبات متعددة من الناحية النظرية والعملية.

كذلك يمكن لنا صياغة مطلب قابلية الاشتقاق بصورة أخرى، فإذا استخدمنا صياغة كارل هيمل وأوينهايم لهذا المطلب والذي يطلقان عليه علاقة قابلية الاستنباط فإنه يمكن تقرير القضية التالية:

(3) أن المفسر Explanandum يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر Explanans ومن ثم يمكن أن نستنتج القضية الجديدة التالية:

(4) المعاني لامتغرية بالإشارة لعملية التفسير.

لقد حاول فيرابند أن يكتشف حقيقة التجريبية المعاصرة متمثلة في ارنست نيجل وهيمل وأوينهايم وآخرين، فأوضح أن كل ما تضمنته القضية 4 يتسق تماماً مع تفكير الوضعية المنطقية في صورتها الأولى خاصة دائرة فيينا، ولذا فإنه يناقش بعض تصورات الوضعية المنطقية والتطورات التي مرت بها وجعلتها تغير أفكارها في عدة مراحل من تطورها، ويشير إلى أن التغيرات التي حدثت تنحصر أساساً في جانبين هما: الجانب الأول، أنه أدخلت بعض الأفكار الجديدة التي تتعلق بالعلاقة بين حدود الملاحظة والحدود النظرية. والجانب الثاني، أن الافتراضات التي قدمت عن لغة الملاحظة ذاتها قد تعدلت. إن هدف العلم كما يفترض هؤلاء يتمثل في التفسير والتنبؤ بوقائع واطرادات بمساعدة نظريات أكثر عمومية. فإذا افترضنا أن T' تمثل مجموع الوقائع والاطرادات المطلوب تفسيرها، وأن D هو الميدان الذي من خلاله تفضي T إلى تنبؤات صحيحة، وأن T (التي تعبر عن ميدان DCD) هي النظرية

الواجب توفرها لرد علم ما إلى آخر؟ في الإجابة على هذا التساؤل يشير نيجل إلى أمرين مرتبطين: الأول، يتمثل في المسائل العامة أو الأولية بالنسبة للطبيعة الصورية. والثاني يتم بالتساؤل عن الخاصية الإمبيريقية. ولذا فهو يقرر منذ البداية أن الاشتقاق يتطلب ضرورة أن تكون المسلمات، أو الفروض، لكل العلوم المتضمنة في عملية الرد متاحة أمامنا في صورة قضايا واضحة يفترض أن معانيها مثبتة $fixed$ في حدود الاجراء المعمول به وقواعد الاستعمال المناسبة لكل نظام علمي. وفضلاً عن هذا فإن العبارات أو القضايا في كل علم تندرج في مجموعات بحيث يقوم التصنيف على أساس الوظيفة المقترضة للعبارات، وهنا يقرر أمرين:

(أ) إذا نظرنا في علم متطور مثل الميكانيكا نجد عادة فئة من القضايا ولتنك T تؤلف النظرية الأساسية للعلم، وهذه القضايا تعد بمثابة مبادئ التفسير. كما أنها تؤخذ كمقدمات جزئية في عمليات الاستنباط التي نقوم بها داخل العلم. وينظر لهذه القضايا من الناحية المنطقية على أنها قضايا ابتدائية بمعنى أنها ليست مشتقة من أية فئة أخرى من القضايا في العلم ذاته.

(ب) والعلم الذي يتحرك من خلال نظرية أساسية يتضمن بطبيعة الحال فئة أخرى من القضايا أو المصادر المشتقة منطقياً من النظرية الأساسية T . وقضايا هذه الفئة ذات صورة شرطية ونتائجها تقبل الاشتقاق من النظرية الأساسية T فقط إذا أمكن تأييدها بالافتراضات التي تظهرها على أنها مقدمات، وهنا نميز بين أمرين:

1 - أنه توجد مجموعة من الافتراضات التي تستعمل كفروض عامة فيما يتعلق بالشروط المختلفة التي يمكن أن تطبق عليها النظرية.

2 - وتوجد أيضاً مجموعة من الافتراضات التي تفي بالشروط المؤقتة لتطبيق النظرية.

(ج) وعلى هذا فإن كل علم يتضمن فئة كبيرة من القضايا الجزئية التي تشكل الاجراء المتبع في العلم وتصيغ نتائج الملاحظة الملائمة للبحث العلمي. وهذه القضايا سوف تستفيد بطبيعة الحال من القوانين التي لم تتمكن النظرية من تفسيرها. هذه الفئة من القضايا يمكن أن نطلق عليها قضايا الملاحظة، وهي عادة ما تشير إلى الشروط المؤقتة لتطبيق النظرية، أو قد نحدد لنا النتائج التي تنتجها النظرية عندما تستخدم مجموعة أخرى من القضايا كشروط مؤقتة، وهي ما نطلق عليه القضايا المفسرة. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أن هناك تداخلاً بين الفئتين. أضف إلى هذا أن قضايا

المضمون فيجب استبعادها، لأن المضمون هو الذي يضيء عليها أهميتها المعرفية عند اختبار النظريات العلمية. والواقع أن كل هذه الآراء لاتعني أن الملاحظات المحايدة في مجال العلم مستحيلة أو أن نتائج الملاحظة لا يمكن تقريرها وتحقيقها باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، لأن إثبات إمكانية الملاحظات المحايدة وإمكانية تقرير نتائج الملاحظة المحققة باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، أمر ضعيف من الناحية المنطقية، إذا ما قارنا المسألة بإثبات أي معطى غير متصور. فالحالة الأولى ليست أكثر من مجرد تعبير شكلي للكلام عن الاعتقاد القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وذلك كما أشار شيفر مؤخراً. ومع هذا فإن شيفر يتفق مع فيرابند في رأيه القائل بين المعطيات البحتة Pure data أسطورة، ويشير في الوقت نفسه إلى أن اختبار النظريات العلمية لا يعني سبق الافتراض بوجود معطيات غير متصورة، فالملاحظة في حد ذاتها تصورية، ويرى أيضاً أن هذا لا يعني أن نذهب الى ما هو أبعد من ذلك فنقرر أن التصورات أو المقولات تستخدم لتصنيف الظواهر، كما أنه لا يعني أيضاً أننا نصيغ الفروض لتوزيع الظواهر في المقولات التي نستخدمها، فتصبح الفروض إنما يتم باختبارها عن طريق الرجوع للملاحظة فحسب.

3 - الاتجاه الامبريقي التاريخي الميتودولوجي:

لقد كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور منطق الكشف العلمي، لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الأستاذ نوماس كون أحد كبار الاساتذة في جامعة هارفارد. وأما الكوكب فقد كان مؤلفه تركيب الثورات العلمية الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام 1962 وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحد.

ينظر الى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا Methodology. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر منطق الكشف العلمي، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاث في تركيب الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية ولا زالت حتى يومنا هذا.

التي تعمل كأساس للتفسير. فإذا اعتبرنا القضية 3 القائلة بأن المفسر يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر، فسوف يكون أمامنا أحد أمرين: الأول إما أن تكون T قوية بصورة كافية بحيث تحتوي T كنتيجة منطقية. والثاني، أو أن تكون متسقة على الأقل مع T وهنا يمكن أن نقرر القضية الآتية:

(5) تكون هذه النظريات مسموحاً بها فقط للتفسير والتنبؤ في مجال معطى يحتوي إما النظريات المستخدمة فعلاً في هذا الميدان أو التي تكون متسقة معها على الأقل.

هذا الشرط الذي تعبر عنه القضية كنتيجة مباشرة لنظرية التجريبيين في التفسير والرد. وقد تبنى المدافعون عن النظرية هذا الشرط. لقد تبنى كارل هيمبل في حديثه عن مشكلة التفسير بيان صحة الشرط المشار اليه، فأوضح في مقالته بعنوان «دراسات في منطق التأييد» أن كل تقرير للملاحظة لا بد وأن يكون من الناحية المنطقية متفقاً مع فئة كل الفروض التي يؤيدها، وبصفة خاصة فإن تقارير الملاحظة لا تؤيد أي من الفرضين التي تعارض بعضها. ونحن إذا تبنينا هذا المبدأ فإن النظرية T سوف تكون مؤيدة بالملاحظات المؤيدة لنظرية أخرى أصيق فقط إذا كانت متفقة مع T. ولكن من الواضح ان القضية 5 ذاتها غير كافية حتى للدفاع عن نظرية نيغل أو هيمبل في التفسير والرد. وهذا ما جعل فيرابند يذهب في مقالة عن مشكلات المذهب التجريبي في عام 1965، وهو يصدد تفسير النظريات العلمية، إلى القول بأن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ولذا فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وبالتالي فإن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا.

إلا أن فيرابند يجد أنه إذا أخذنا في الاعتبار أن نتائج الملاحظة يمكن تقريرها وتحقيقها - على الأقل - باستقلال عن النظريات المفحوصة، فإن هذا القول لا يعني شيئاً على الإطلاق، وإنما هو مجرد تعبير، ويمكن ان نأخذه بالمعنى الشكلي للكلام عن الاعتقاد العام القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وهذا هو معنى الاستقلال عن النظريات.

ومع أن فيرابند يزودنا بهذه الفكرة، إلا أنه يشترك مع كانط في الاعتقاد بأنه لا توجد معطيات بدون تصورات، وعلى هذا الأساس فقد أخذ ينظر إلى المعطى Given على أنه هو ذاته الأسطورة Myth. والأبعد من ذلك أنه يشير، مع كانط، الى أنه حتى إذا كانت مثل هذه المعطيات موجودة، فإن «الحس بدون تصور أعمى». وهذا يعني أن التصورات إذا كانت فقيرة

العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف تماماً للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا اليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري أو الشاذ، وهو ثوري أو شاذ، لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن نشير إلى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما أشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها إلى مفاهيم متعددة، بل وتعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى إلى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير إليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية بحث الجانب الميتافيزيقي. ويتمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

1 - الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

2 - الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن أن تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم». وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم، فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وإنما هي نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعتنا على الكثير.

3 - وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية. يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون See أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغيرات النموذج Paradigm تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك، العالم الذي كانوا يتتبعون إليه من قبل».

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم تكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد New Paradigm يجعل العالم Scientist يفسر الأشياء - التي سبق أن شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً - تفسيراً جديداً مخالفاً لذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالادراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب كون، تشير بوضوح شديد إلى أن العلم قبل أن يحدث التغير Change يختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي Normal Science أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ Extra-ordinary Science أو العلم الثوري Revolutionary Science. هذه الجوانب الثلاثة، هي مما يهنا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كلاً متناسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسبرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والالتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج

النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتقلب الأمور رأساً على عقب ويبدد ما كنا نعتقده؛ ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطراره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضيع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء بدت لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن أو نعتقد بمبدأ جديد يجدد ادراكنا لما نراه. فكان النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء، ويحدد لنا نطاق الخبرة.

ويمكن أن نبيين أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل - عالم الفلك في القرن الماضي - لكوكب أورانوس يقدم مثلاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة. ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثلاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البيئة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام 1690-1781 شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضيع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»، ولكن «واحداً من أسرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث وأعلن أنه شاهد مذنباً Comet جديداً». وأعلن لأكسل Lexell بعد ذلك أن المدار Orbit الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب. من هذه البيئة ينتهي كون إلى النتيجة الآتية: «حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لأكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة لمدة قرن من الزمان».

هذه الآراء التي يقدمها كون وغيرها من الأمثلة يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً ديناميكياً. لكن هناك ثمة مجموعة من الملاحظات علينا أن نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البيئة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانوس كما يزعم كون هي حالة لنموذج الجشطل وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وأن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن

الميتافيزيقية الناجحة بقوله «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه - ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها - وهم يصفونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علم هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد وأن تختفي... ولنقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج إلى تفسير كل الوقائع التي تواجهها؛ وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية».

4 - النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك. يقول كون «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغريبة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظماً يحكم عملية الإدراك»، ولهذا فإن «النساذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة».

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا ثمة أمور هامة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء وجميع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم، فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً وهو في الأصل رياضي، وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتؤلف فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى أن اعتقادات العلماء اسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت خرافية، ومن ثم تلعب دوراً حيوياً في تشكيل اعتقاداتنا. ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقاداتنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما؛ فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يجول في خلفياتنا العلمية ليتهي إلى تفسير معين. وتظل هذه

عل أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: أن كون في أحد أمثلته التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي بروست ونظيره بيرثلوت قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب الى ذلك. وقد جمع كل منهما بعض البيانات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلاً كان الأمر بالنسبة لغاليليو وارسطو».

إن موقف كون في هذا النص يتضمن ان أحد هذين الرجلين كان يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنها كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنها كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟ لا شك أن الطريقة الميثولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للدراكم هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وإن كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطى Given الذي شاهدها، ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة لهذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي اعلناها عن عوالمهم ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حين أعلننا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنها بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة أو تؤدي الى سوء فهم. ويمكن ان نشين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينا شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ) اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد بروست

أورانيوس كان مذنباً إلا بعد العديد من الضمانات، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديداً. وهنا فإن اعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وأن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، انما هو شيء مختلف بكل تأكيد عن مشاهدة شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للاعتقاد بأن ما شوهد كان مذنباً. على هذا النحو فإن هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح أن المدار «من الممكن ان يكون لكوكب بعد محاولات متعددة مثمرة بذها لجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمدار المذنب. ولكن كون لا يقترح علينا ان لاكسل شاهد الآن كوكباً، أو أن هذا الكوكب تم إدراكه بصورة مختلفة، أو أن الخبرة الراهنة احدثت تحولاً في الرؤية. ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية ان الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى ان لاكسل يعتقد ان الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين، لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكباً، فقد اخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا «كانت هناك أعداد قليلة من النجوم اضيف إليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، إذن يجب أن يكون هذا متبوعاً بشيء آخر، ويستتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وان تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف. ولكن اذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء ان يقول أن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا أنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة - وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ - والسبب في ذلك من وجهة نظره وجود نجوم كثيرة العدد في عالمهم، ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث، ومتطابق معه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء أن ما ينظرون اليه

اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة -Nega tive Result لاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها اخفاقاً شخصياً من قبل المحرب، وإنما كإخفاق للنظرية وفشل ذريع لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي نُظر إليه فيما سبق على أنه اخفاق من قبل المحرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه اخفاق للنظرية موضع الإختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المألوف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي كون وبوبر، وجدنا بوبر يرى أن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، على حين أن هذا القول بالنسبة لكون يعني فقط فقط أن العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثانيا رأي كون من المهم ان ننتبه إليه، إذ أن الشرط الذي يُنظر إليه كون على أنه الشرط المألوف Normal Condition والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط يُنظر إليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من الالتمائل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعيميات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد الالتمائل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وان التكذيب هو ما يعيننا، ولكن ينبغي ان نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن اليّنة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها يّنة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة للعلم، رغم أنه ينحي جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة إليه بالنسبة لكل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر الى العلم السوي والعلم الشاذ معاً؛ فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً Genuine Science بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار

أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب. إننا إذا تبنينا (ك) بدلاً من (ل) فإن هذا يرجع للعالمين انفسهم، ولا يرجع الى طبيعة العلم أو شبه العلم Qua-Science كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقدها حول ما شاهدها، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهدها، وهذا بطبيعة الحال يرجع الى وجهة النظر الاعتقادية وليس للرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها. لكن ما الذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار Testing عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص ومتميز، حيث أن نتيجة التحليل تطلعنا على شيء هام بالنسبة لفكرة كون، وهو أن ما يُختبر إنما هو العالم The Scientist ذاته وليست النظرية The Theory. ولهذا فإن الاختبار في ضوء العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزءاً من نشاط حل المعضلات Puzzle Solving Activity. ذلك ان ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم ان النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا فإنه قد تحدث مفارقات، والبحث العادي أو المألوف لنا يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناءً على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرة كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المحرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الإختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل براعة المحرب وقدرته على الحل. وموقف المحرب في هذه الحالة أو مكانته العلمية تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمحرب، هذه المكانة التي يحتفظ النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة. إنه وفقاً لرأي كون فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ Abnormal Science أو العلم الثوري قد يحدث

ثانياً - إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية يتقدم العلم السوي لتبين على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا فإننا نتساءل لماذا حاول كون أن يطابق أو ينشئ علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

ثالثاً - لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباتاته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

هناك إجابة واحدة على هذه التساؤلات - رغم أننا نشك أنها الإجابة الرئيسية - تتمثل فيما يلي: هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الإنسان بحيث نستطيع أن نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ. فما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السبيلولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادر في حياة الإنسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

إلا أن مواقف هذه الفئة من فلاسفة العلم التي ظهرت مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين كشفت عن أوجه نقد وقصور، ومن أهم الانتقادات التي يمكن إثباتها على هذا الاتجاه ما يلي:

1 - افترض أننا قبلنا نظرية علمية ولكن T_1 إذن ما خبرناه هو T_1 ، وهذه الخبرة تختلف بطبيعة الحال عما يمكن أن نخبره إذا قبلنا نظرية أخرى بديلة. فكيف يمكن بطريقة عقلية أن نراجع نظرياتنا واعتقاداتنا لتكون حول ما نحن على خبره به؟ من رأي هؤلاء الفلاسفة أنه منذ اللحظة التي غرنا فيها اعتقاداتنا فيما يتعلق بالملاحم الأساسية للخبرة، سوف تتغير الخبرة ذاتها، ويكون من المستحيل علينا أن نراجع اعتقاداتنا الأساسية حول ما نحن قادرون على خبرته الآن، هذا من جانب. كما أننا حين نراجع فإن هذه المراجعة لن تجمعنا على حالتنا من الاعتقاد في الخبرة الراهنة، وهذا يتضمن أن العالم يراجع اعتقاداته الأساسية حول خبرته السابقة في أي وقت، وليس حول ما يمكن أن نخبره في أي وقت. وهنا نكتشف مواضع الغموض في أفكار هؤلاء، لأنه إذا كانت هذه الاعتقادات علمية إذن فلا بد من تأييدها أو تكذيبها، ولا بد من أن نعبر عن الصدق فيما يمكن أن نخبره الآن. أما إذا كانت لا تعني شيئاً حول ما يمكن أن نخبره بحيث يشبع أو يكذب هذه الاعتقادات في الوقت الذي نعتقها فيه، إذن فلا يمكن تأييد هذه الاعتقادات أو تكذيبها.

2 - إن النظرية العلمية بعد الثورة العلمية ليست بديلاً

الحقيقي للنظريات) هو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون إلى نقطة أخرى هامة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل أن تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل العضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار؛ فالنظرية الأكثر قابلية للاختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب إلى ضرورة أن تعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد وأن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة - وهي السائدة - لم تفشل إختبارياً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل العضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجأة؛ لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد والفشل في التأييد بالنسبة لحل العضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد إذن أن يكون هناك مستوى نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم - His-tory of Science - يسير وفق النمط الكوني Kuhnian Pattern فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا إذن يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نشير هنا إلى التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة هامة هي:

أولاً - أن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ أن لا نهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد أن العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي إلى أفكار جديدة.

ليست متأثرة بالنظرية، وإنما العالم هو التأثير، والبيئة تتحد مع النظرية لتكون العالم. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول بأن البيئة ذاتها مثبتة Fixed.

ولكن طالما أن كون قد افترض أن البيئة مثبتة وليست متأثرة بالنظرية، فإنها عنذئذ لا بد وأن تكون متاحة بطريقة محايدة Neutral للعلماء خلال الثورات العلمية. وبالإضافة إلى هذا توجد مشكلة متداخلة مع وجهة نظر التغير الجذري الملاحظ، حيث تنشأ تساؤلات عديدة. إذ كيف يمكن للتقليد العلمي المعتاد أن يعمل في البيئة ويغير منها ليشكل في النهاية عالم العلماء؟ وكيف يمكن للتأخر أو النظريات أن تتداخل مع البيئة المألوفة لتنتج المعطيات، وما هي طبيعة هذا التداخل؟ وما الذي يحدث حين تنشأ معطيات جديدة؟ وأين توجد مواضيع التداخل، وإذا كانت هذه المواضيع مركبة فهل يكون المركب إذن في الملاحظة؟ قد يقول كون رداً على مثل هذه التساؤلات: إن ما حدث هو «حادثة مفاجئة غير مركبة»، ولكن هذه الإجابة لا تعني شيئاً أكثر من تعبير ذكي عن وجهة نظره.

4 - أما المشكلة الرابعة التي تتصل بأراء هؤلاء، فهي أنه إذا كان هؤلاء على صواب، فلا بد وأن ينتج عن موقفهم أنه لن توجد نظرية علمية يمكن اختبارها أو تكذيبها عن طريق الرجوع للملاحظات، ذلك أنه وفق رأيهم في الافتراضات المسبقة على الملاحظات سوف تكون طوع الجزئيات العلمية في أي وقت. ولكننا نرى أن الملاحظات وتقارير الملاحظة لن تقضي إلى الرفض العقلي للنظرية العلمية، ولن تقضي أيضاً إلى القبول العقلي للنظرية الجديدة والاتجاه الثوري في العلم. لكن ما هو ذلك الموقف الذي يشتركون فيه جميعاً ونطلق عليه موقف المعنى الجذري المتغير؟

يبدأ موقف المعنى الجذري المتغير حجته الأساسية بأن الحدود Terms لا تمتلك معنى بمقتضى صورتها الخاصة منعزلة عن السياق الذي ترد فيه، ومن ثم فالمعنى الذي تكتسبه الحدود إنما يكون بالإشارة إلى وظيفتها النسقية Systematic Function داخل النسق النظري، فمعنى الحد يعتمد على النظرية التي يتخذ فيها موضعاً. ومعنى تغيير النظرية هو أن موضع الحد يتغير بالنسبة للحدود الأخرى، وبالتالي يتغير المعنى. كذلك فإنه إذا كان علينا أن ننتج نظرية علمية جديدة، فلن هذا يعني أن نعيد تحديد أدوار Roles الحدود النظرية وحدود الملاحظة. وهذا التغير من وجهة نظر هانسون وفيربانك وكون وتولن إنما يكون تغييراً جذرياً Radical في المعنى، بمعنى أنه سوف يستبعد مقارنات هامة بالنظريات المختلفة من خلال الرجوع لنوع ما من المشاركة في المعنى

للنظرية العلمية قبلها. إن وجهات نظر هؤلاء رغم حيويتها، إلا أنها لا تقضي إلى أن تصبح النظرية العلمية T_2 بعد الثورة العلمية بديلاً للنظرية العلمية T_1 قبل الثورة العلمية، ذلك لأنهم يرون أن النظرية T_1 تحدد لنا الخبرة E_1 وهذه الخبرة مختلفة عن الخبرة E_2 التي تحدد النظرية T_2 . وهنا تكمن الصعوبة، لأن العالم الذي يقلل النظرية T_1 على اعتبار أن لها بعض الجوانب التي لا تتفق فيها مع الخبرة E_1 التي ليست متفقة مع قبول العالم للنظرية T_2 والسبب في هذا أنها لا يتحدثان عن الخبرة نفسها، أو عن العالم نفسه، وبالمعنى الملائم للعلم، لأنها لم يخبرا الشيء نفسه ($E_1 \neq E_2$) ولأن كل عالم من العلماء يتحدث فحسب عن خبراته الخاصة، ومن ثم فإن الاعتقادات حول الخبرة وحول العالم ليست إذن اعتقادات جديدة، وهنا فإنه لا يمكن القول بأن النظرية T_2 ليست بديلاً للنظرية العلمية T_1 .

ويمكن القول بأن النظرية T_1 ليست بديلاً للنظرية T_2 ولأن T_2 تتحدث عن شيء مختلف تماماً هو E_2 بدلاً من T_1 التي تتحدث عن الخبرة E_1 ، وبهذا فلا يمكن القول بأن النظريتين T_1 ، T_2 ليستا وجهتي نظر مختلفتين عن العالم نفسه، لأن العالم قد تغير تغييراً جذرياً، كذلك فإنها ليستا وجهتي نظر مختلفتين حول الخبرة، لأن الخبرة أيضاً قد تغيرت تغييراً جذرياً. افترض أنني قبلت وجهة النظر الحديثة عن ميكانيكا الكم Quantum Mechanics وقبلت آخر وجهة النظر الحديثة عن علم الاجتماع، فإن هذا لا يعني أننا لسنا متفقين، أو أننا نعتبر عن اعتقادات بديلة: إنما لا نعتبر عن اعتقادات بديلة لأن مجال الخبرة مختلف تماماً. وهذا المثال يشبه تماماً مثالنا الآتي: إذا كنت ألاحظ عصفوراً وقلت إنه يمكن أن يطير، بينما تلاحظ أنت أرنباً وقلت إنه لا يمكنه أن يطير، فإننا عند هذه النقطة لا نغل اعتقادات بديلة، لأننا نشاهد أشياء مختلفة، ومن ثم فإن آراءنا الخاصة حول هذه الأشياء ليست آراءً بديلة. كذلك الأمر حين يخبر عالم من العلماء خبرات خاصة لأشياء مختلفة عن خبرات عالم آخر، فإن الاعتقادات التي سيعبران عنها سوف تعبر بالضرورة عن أشياء الخبرة، وليست هي في حد ذاتها اعتقادات بديلة.

3 - أما المشكلة الثالثة فإنها تتعلق بالعلاقة بين النظرية والواقعة، أو هي تتصل بمجال الواقعة ذاتها. فعل سبيل المثال نحن نجد أن كون ينكر إمكانية وجود معطيات ثابتة Fixed data يؤولها العالم أثناء الثورة العلمية، كما أنه يرى أن عالم العلماء محدد بطريقة متصلة «بالبيئة وبالانجاز العلمي». وعلى هذا الأساس يفترض كون أن البيئة Environment ذاتها

Theory of Meaning . فعادة ما يكون لمشكلة المعنى Prob-lem of Meaning جانبان هما: الجانب الأول، ويتمثل في المعنى Significance، أو امتلاك المعنى. والجانب الثاني، ويتمثل في الترادف Synonymy، وهذا الجانب يتضمن المبدأ الثاني، لأن التحولات التي تتم من نظرية علمية قائمة إلى نظرية علمية أخرى تفرض تغيرات جذرية في معاني الحدود المستخدمة. والسؤال الآن هو: كيف يكون لحدين مختلفين المعنى نفسه؟

لا شك أن هناك مداخل متعددة، ووجهات نظر مختلفة، حول الظروف التي يكون فيها لحدين المعنى عينه. أما المدخل الأول، فهو أقدم وجهات النظر جميعاً، وهو المدخل الأفلاطوني الذي نجده في نظرية المثل والذي يشير إلى أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للإشارة إلى الماهية نفسها. على حين أن المدخل الثاني يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للتعبير عن الصور العقلية نفسها. ويقرر المدخل الثالث أن للحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن بمقدورنا تصور شيء ما يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. وعادة ما ينظر لهذا المدخل على أنه أعم وأشمل من المدخل الثاني. أما المدخل الرابع فيقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن هناك شيء يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. أما المدخل الخامس فهو المدخل الإسمي الذي يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان لهما الماصدق نفسه.

لقد اهتم بعض المعاصرين مثل الستون Alston وماتس Mates وكواين وغودمان Goodman بدراسة المداخل المتعلقة بترادف المعنى. فنجد الستون يقتضي خطوات أوستن Austin ويذهب إلى تقرير أن كلمتين يكون لهما المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان «من الممكن أن نضع واحدة منها مكان الأخرى في عدد من الجمل بدون أن يتغير موضع التعبير لهذه الجمل». لكن قابلية هذا المعيار للتطبيق على التحولات العلمية يجعل المسألة بأسرها ذات طابع مُشكِك Problematic نظراً للصعوبات التي تتمثل في فكرة الستون عن «مواضع التعبير». انه من الواضح تماماً أن النظريين من أصحاب فكرة المعنى الجذري المتغير لا ينظرون للتغير العلمي على أنه تغير لغوي، وهم إذا فعلوا ذلك فإن معيار ماتس في هذه الحالة يبدو مشكوكاً فيه ولن يساعدنا، ذلك لأن ماتس يضع معياره المحدد للترادف المتضمن في اللغة على الصورة التالية: «يقال لتعبيرين أنها مترادفتان في لغة L إذا كانا، وإذا فقط أمكن تبديل موضعيهما في كل جملة في اللغة L دون أن تتغير قيمة

للحدود المستخدمة، على اعتبار أن هذه المقارنات تتضمن ما إذا كانت النظرية التي لدينا غير متسقة مع، أو ليست على اتفاق مع، أو هي بديل، أو منافسة، أو ترتد إلى، أو مشتقة من، أو أفضل من، أو الأكثر قبولاً من نظرية أخرى - فهذه المقارنات ليست ممكنة بالرجوع إلى معاني الحدود المستخدمة، وليست كافية من وجهة نظرهم المشاركة في المعنى بين الحدود الواردة في النظريات المختلفة لتستخدم كأساس للمقارنات، ولذا فإنهم يستندون إلى المبدأين الآتين:

المبدأ الأول: إن معنى أي حد علمي يعتمد على السياق النظري الذي يرد فيه.

المبدأ الثاني: إن معنى أي حد علمي يرد في نظرية سوف يتغير جذرياً إذا تعدلت تلك النظرية.

أما المبدأ الأول فإنه يركز على نوع ما من الاعتماد في المعنى نفسه على السياق النظري Theoretical Context ولذا فإنه معقول إلى درجة كبيرة. والواقع أنه لا يمكن القول تماماً بأن كل المعنى متضمن في المكونات الفيزيائية للحدود، لأن الحدود نفسها من الناحية الفيزيائية قد تكون لها معان مختلفة في الظروف المختلفة، أو بمعنى آخر، قد يخضع الحد لتغيرات تاريخية في المعنى، وقد تكون هناك اختلافات دقيقة لانتكاد تذكر في السياقات المختلفة، وقد يرد الحد بمعان مختلفة في لغات مختلفة، وقد تتغير بالنسبة للمتحدث، أو قد يكون مقيداً باشتراطات فنية مختلفة. إذن فمن الواضح أن العامل الهام ليس هو الخاصية الفيزيائية للحد، وإنما الدور الذي يلعبه الحد حين يستخدمه المتحدث في سياق.

والشيء الهام الذي نريد أن نؤكد فيه يتعلق بهذين المبدأين هو أن فلاسفة العلم الذين يأخذون بفكرة المعنى الجذري المتغير، يزعمون أن قبول المبدأ الأول يفرض علينا ضرورة قبول المبدأ الثاني. لكننا من جانب نرى خلافاً لذلك أن المعنى ليس وظيفة للتكوين الفيزيائي للحدود فحسب، لأنه يمكن النظر للمعاني على أنها نسبية Relative بالنسبة لنظرية ما معطاة، ومن ثم فإن هذا الفهم لا يفرض علينا أن نوافق على اعتقادهم بأن الحدود في النظريات المختلفة لا تشترك في المعنى نفسه، لأنه ما دامت المعاني تعتمد على السياقات النظرية فلا ينتج عن ذلك أن المعاني ذات علاقة تناظر واحد - بواحد في السياقات النظرية، حيث لا تشترط أن تكون كل علاقة هي علاقة تناظر واحد - بواحد، ومن ثم فإن المبدأ الثاني لا ينتج من المبدأ الأول.

وحقاً يمكن لنا أن نفحص المبدأ الأول بصورة منطقية، علينا أن تناقش بعض المواقف الفلسفية حول نظرية المعنى

في علاقات أساسية مختلفة، فإنه لا بد وأن يرفض التمييز بين العلاقات الأساسية والعلاقات اللاأساسية، وبالتالي فإن هذه الحجة يعترض عليها ويمكن تصحيحها منطقياً لتصبح كما يلي: الحجة الثانية (معدلة): أي حد علمي S يرد في نظرية علمية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع الحدود الأخرى إذا تعدلت النظرية العلمية T بما يجعلها نظرية مختلفة.

ومع أن هذا التصحيح يجعل الحجة صحيحة منطقياً، إلا أنه توجد لدينا مشكلة تتعلق بإمكان تطبيقها على التحولات العلمية الفعلية Actual Scientific Transitions.

ثانياً - إلا أن المشكلة الحقيقية والجادة تتمثل في الحجة الأولى. إذ أننا نتساءل: أي العلاقات الأساسية يجب أن تتغير بالنسبة للحد S ليحدث تغييراً جذرياً في المعنى؟ (أ) هل يجب أن يدخل الحد S مع كل علاقة أساسية ليتغير معنى S تغييراً جذرياً؟ (ب) أم أن الأمر يحتاج فقط لبعض التغيير؟

افترض أننا أجابنا بالإيجاب على (أ) إذن فمن الواضح أن تطبيق الحجة الأولى على التحولات العلمية الفعلية ليس صحيحاً. والسبب في ذلك أن كل علاقة أساسية لم تتغير بالنسبة للحدود في أمثلتها. خذ على سبيل المثال الكتلة mass فنجد أن الكتلة في ميكانيكا نيوتن والميكانيكا النسبية تدخل في علاقة أساسية لا تتغير مع الحدود الأخرى، خاصة وأن الكتلة في هاتين النظريتين ينظر إليها على أنها نسبة القوة Force إلى العجلة Acceleration. إذن القوة تدخل في العلاقة نفسها وهي تساوي F/a في النظريتين.

كذلك فإنه إذا افترضنا أننا أجابنا بالإثبات على (ب)، فإن الحجة الأولى بناءً على هذا التأويل يجب أن يتم تصحيحها على الوجه التالي:

الحجة الأولى (معدلة): معنى أي حد علمي يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

ومع هذا فإن الحجة في صورتها المعدلة كاذبة. لأنه إذا دخل حد علمي في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى، فإنني اعتقد أن ما ينتج عن هذا هو أن الحد قد اكتسب معنى جديداً، ومع ذلك فقد يستبقى الحد بعض العلاقات الأساسية التي يدخل فيها مع حدود أخرى، أو يمكن القول بأن الحد قد استبقى جزءاً من معناه القديم، وهذا الجزء الذي استبقاه الحد تم في ضوء مراجعة النظريات. وهذا بالضرورة لا ينتج عنه أن التعديلات التي تمت تتضمن تغيرات جذرية في المعنى، ولا ينتج عن هذا أيضاً أن الحد قد اكتسب معنى جديداً تماماً، ولكن قد يمكننا القول بأن المعنى قد تغير فحسب، لكنه لم يتغير جذرياً.

صدق هذه الجملة. ولكن ماتس نفسه يشك فيها إذا كان من الممكن أن تستخدم هذه الفكرة كميّار لترادف اللغات.

كذلك فإننا نجد كواين وغودمان معاً يؤسسان مفهوماً ما صديقاً عن المعنى المتغير، وهما معاً يستنتجان أنه لا يمكن القول بأنهما حدان مترادفان تماماً ومع هذا فإنهما معاً أيضاً يقبلان الفكرة القائلة بأن الترادف في المعنى يكون لدرجة ما. ويسدو أن هذه النتيجة التي توصل إليها كواين، وغودمان متسقة مع الرأي القائل بأنه توجد درجة كافية من التلاغير في المعنى متضمنة في الحدود التي ترد في نظريات علمية مختلفة.

إن مذهب المعنى الجذري المتغير يحاول أن يثبت فكرته الأساسية من خلال النظر في النظريات العلمية وما تنطوي عليه، ولذا فإنه يضع بعض الحجج الأساسية التي يحاول من ثنائها أن يثبت وجهة نظره فيما يتعلق بالتطور النظري داخل العلم، أو بمعنى آخر في معاني الحدود ذاتها، وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: معنى أي حد علمي وليكن S يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

الحجة الثانية: أي حد متغير S يرد في نظرية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى إذا تعدلت النظرية T.

الحجة الثالثة: بناء على هذا فإنه إذا تعدلت النظرية T فمعنى أي حد علمي يرد فيها قد تغير جذرياً.

إننا نلاحظ أن النتيجة التي توصلنا إليها تشبه إلى حد كبير الرأي القائل بأن أي تعديل في النظرية T ينطوي على أن معنى كل حد من حدود T قد تغيراً جذرياً. كذلك فإنه رغم أن الانتقال استدلالياً من الحجة الأولى والثانية إلى الحجة الثالثة انتقال صحيح من الناحية المنطقية، إلا أن الحجتين الأولى والثانية تثيران بعض الإشكالات، مما يمكن تناوله على الوجه التالي:

أولاً - إذا أخذت الحجة الثانية، التي تذهب إلى أن أي تعديل يجعل من النظرية العلمية T نظرية مختلفة، ويفضي إلى تغيرات أساسية. من هذه الحجة لا ينتج أن أي تعديل للنظرية T يجعل منها نظرية مختلفة، لأنه توجد أمثلة كثيرة ومتعددة لتعديل النظريات تحت عنوان «تغير النظريات»، لكن العدد القليل فقط من هذه الأمثلة يرد كما يلي: إن التعديلات التي لا يمكن القول بأنها تجعل من النظرية T نظرية مختلفة، لا نفترض أن الحدود الواردة في النظرية T تدخل في علاقات أساسية مختلفة، ومن ثم فالحجة التي أمامنا كاذبة. أضف إلى هذا أنه إذا جرى أي تعديل في النظرية T على كل حد يدخل

إن المشكلات التي ناقشناها توأ إنما نشأت من تصور كون وفيرابند للقدر الذي ينسب للاختلاف في المعنى داخل النظريات العلمية، فيها معاً يذهبان - كما يشير إلى ذلك شاير واشنشتين - إلى أن حدين يردان في نظريات مختلفة يجب أن يكون لهما المعنى نفسه، أو يجب أن يختلفا اختلافاً جذرياً وتاماً. ولكن كما اتضح لنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة تماماً لأن الحد يستبقي جزءاً من معناه القديم رغم أنه قد تغير، لكن هذا التغير لم يكن جذرياً.

لكن إذا كنا بعد هذا النقد نرفض موقف المعنى الجذري المتغير، فإن هذا الرفض يستند بالضرورة إلى اعتبارات ميتودولوجية ثلاثة نثبتها فيما يلي:

الاعتبار الأول: أنه إذا كان هذا المذهب صحيحاً فإنه لن يمكن اختبار أو تكذيب أي نظرية علمية عن طريق الملاحظات أو تقارير الملاحظة. والسبب في ذلك أنه إذا كان لدينا تقارير للملاحظة O الذي يفترض مسبقاً النظرية T، فإن تقرير الملاحظة هذا لن يفيدنا في القبول الفعلي لنظرية علمية جديدة T₁، على اعتبار أن هذه النظرية الجديدة ليست متسقة مع النظرية T. ونحن إذا قبلنا النظرية العلمية الجديدة T₁ هو أن نشير إلى أن O لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وإذا أشرنا إلى أن تقرير الملاحظة O لا هو صادق ولا هو كاذب فإنه سيصبح من الصعوبة بمكان أن نتبين كيف يمكن أن نستفيد من O كتقرير للملاحظة كأساس للقبول الفعلي للنظرية العلمية الجديدة T₁. مثال ذلك، افترض أن الفيزياء الكلاسيكية هي ما نعتبره بالنظرية T، وأن الفيزياء النسبية هي ما نعتبره بالنظرية T₁ فنحن إذا قبلنا الفيزياء النسبية نحتم علينا أن ننكر الفيزياء الكلاسيكية لأن النظريتين غير متسقتين. وإذا أنكرنا الفيزياء الكلاسيكية فعلياً ان نشير إلى أن تقارير الملاحظة لتجارب ميكلسون - مورلي Michelson-Morley Experiment وملاحظات لوفرييه Leveries Observations الفلكية ليست صادقة وليست كاذبة، وما دامت هذه التقارير ليست صادقة وليست كاذبة فإنه من الصعوبة أن نتبين كيف نخدمنا الملاحظات كأساس للقبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية. إن تقارير الملاحظة كما ينظر إليها العلماء مقبولة بصفة عامة على أنها صحيحة، وهي جزء من المكونات التي تقضي بنا إلى القبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية.

الاعتبار الثاني: أنه إذا كان موقف المعنى الجذري المتغير صحيحاً إذا فلن تناقض نظرية علمية نظرية أخرى، لأنه بناءً على وجهة نظر مذهب المعنى الجذري المتغير، فإذا نشأت

نظرية علمية T₁ لتفرض نفسها مكان نظرية علمية قديمة T، فإن الحدود المتضمنة في النظرية الجديدة تعتبر بمثابة استبعاد للمعاني القديمة، فرغم أن الحد نفسه مستخدم في النظريتين، إلا أنه يعبر في كل من النظريتين عن تصورات مختلفة اختلافاً جذرياً، ولكننا نجد أن إثبات صحة هذا الرأي تعني أنه لن يمكننا بحال القول بأن النظريتين T₁, T متناقضتان. ولكن افترض الآن أن T₁, T تناقض كل منهما الأخرى فعلاً، إذا فسوف توجد قضيتان A, B قد تم التعبير عنها فعلاً في النظريتين T₁, T، كذلك فإن A, B سوف يناقض كل منهما الآخر، أو أن واحدة منهما على الأقل ليست متسقة مع الأخرى، وهذا يعني أن A تتضمن Not-B في النظرية T₁ كذلك يمكن القول بأنه فيما يتعلق بالقضية A والقضية B فإن ما تنكره أحدهما تقرره الأخرى، أو هي تتضمنه. وبناءً على هذا فالقضية المعبر عنها في كل نظرية سوف يكون لها المعنى نفسه في كل نظرية. وهذا يعني أن النظريات لا بد وأن يكون بينها معنى مشترك. وهذه النتيجة الأخيرة تناقض مع مذهب المعنى الجذري المتغير. وبطبيعة الحال فإن البديل هو: إذا كان مذهب المعنى الجذري المتغير صحيحاً، وإذا كانت A تتضمن B في النظرية T₁ فإن A, B لن تكونا قضيتين معبراً عنها في T₁, T، وهذه النتيجة أيضاً تعارض المبادئ المنهجية التي أخذ بها فيرابند في دفاعه عن مذهب المعنى الجذري المتغير، خاصة في مبدأ إنتاج النظريات Principle of Prolifecation الذي يقول فيه «أخترع وأنتج النظريات التي ليست متسقة مع وجهات النظر المقبولة، حتى ولو كانت وجهة النظر المقبولة مؤيدة بدرجة عالية، أو مقبولة بصفة عامة». لكن فيرابند قد تنبه إلى مثل هذا التعارض وذهب إلى أن الاختلاف بين نظريتين يمكن تأسيه بدون الاحتكام إلى معاني الحدود، وبدون أن نفترض أي تداخل أو «أدنى تشابه في المعاني» بين الحدود، لأنه «من الممكن أن نستخدم نظريتين مختلفتين طالما أنه توجد لدينا بنية إمبريقية قوية تشير إلى صحة نظرية أكثر من الأخرى بدون أي حاجة لتشابه المعاني».

الاعتبار الثالث: أنه إذا كان مذهب المعنى الجذري صحيحاً فلا بد أن يصبح كل عالم كل من العلماء معزولاً عن غيره من العلماء، وسيعيش في نسق المعاني الذي يكونه لنفسه فحسب، وبالتالي فسوف تكون المعاني مختلفة بين العلماء داخل الحقة العلمية الواحدة، وبالتالي لا يمكن لعالم من العلماء أن يتوصل لفهم نظرية أو اكتشاف علمي آخر خلال التحول العلمي، طالما أن المعاني التي يستخدمها كل منهما مختلفة، ومعنى هذا أن الاتصال بين نسق علمي ونسق آخر سوف يكون مستحيلًا،

- ——. *The Concept of the positron*, The University press, Cambridge, 1963.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Mates, B., «Synonymity» in *Semantics and the Philosophy of language*, Ed. by L. Linsky, University of Illinois, Urbana, 1952.
- Quine, W.V., *From a logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
- Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind» in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Shaper, D., «Meaning and Scientific Change» in *Mind and Cosmos*, Ed. By R. Colodny University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1966.
- Toulmin, S., *Foresight and Understanding*, Harder and Row, New York, 1961.
- ———, «Reply» *Syntheses*, 18, 1968.
- Van Frassen, B.C., «Presupposition, Implication and Self-Reference» *Journal of Philosophy*, 65, 1968.

ماهر عبدالقادر

إخوان الصفا

Ikwan Al-Safa
Ikhwan Al-Safa
Bretheren in purity

اجتمع في الشرق العربي الاسلامي، في وقت ما من تاريخ الدولة العباسية، لفيف من المؤلفين الجادين كما وصفهم ستانلي لين - بول، واخذوا يلتقون في مواعيد محددة في أمكنة خاصة باجتماعاتهم، وأطلقوا على أنفسهم اسم: إخوان الصفا، وخلان الوفاء، أهل العدل، وأبناء الحمد. وقد أصبحت الكلمتان الأوليتان كافيتين للدلالة عليهم بوجه الإجمال. وقد أثار نشاطهم اهتمام وفضول معاصريهم، وذكر أبو حيان التوحيدي في حدود سنة 373 هـ. «أنهم صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسالة إخوان الصفا وكتبوها فيها أساءهم، وبشوها في السوراقين، ووهبوها للناس». وأكد أنه رأى جملة من هذه الرسائل وأنه حمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام.

وهنا فإن العلم سوف يفقد خاصية الاتصال بين الأنساق العلمية المتتابعة. ويترتب على هذا أيضاً أن النقاش الثمر والمفيد الذي يدور عادة بين العلماء الذين يعتنقون نظريات مختلفة سيفقد من أساسه، ذلك لأن كل عالم من العلماء في هذه الحالة كما يلاحظ شيفر سيكون أسير نسيج معانيه الخاصة.

إلا أن مثل هذا الاعتراض موضع نظر من جانب كون الذي يشير إلى أن النماذج العلمية المتنافسة إنما هي موجهة صوب مشكلات مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تدخل مقاييس مختلفة جذرياً وتعاريف للعلم مختلفة جذرياً أيضاً، وهذه تستند بطبيعة الحال إلى معان مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تعمل في عوالم ملاحظة مختلفة اختلافاً جذرياً.

مصادر ومراجع

- بيور، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبدالقادر، دار النهضة العربية، 1986.
- كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر، المركز المصري للدراسات والأبحاث، الاسكندرية، 1985.
- Achinstein, P., «On The Meaning of Scientific Terms». *The Journal of Philosophy*, 61, 1964.
- Austin, J.L., *How to do Things With Words*, Oxford university Press, London, 1962.
- Daniels, C.B., «Colors and Sensation» or «How to Define a Pain Ostensively», *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967.
- Feyerabend, P.K., «Problems of Empiricism», in *Beyond The Edge of Certainty*, Ed. by R. Colodny, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1965.
- ———, «Explanation, Reduction and Empiricism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Ed. By H. Fiegl and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
- ———, «How to Be Good Empiricist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological» in *The Delaware Seminar in Philosophy of Science*, Ed. by R. Boumin, Vol. 2. Intersciences, New York, 1963.
- ———, «On the Meaning of Scientific Terms», *The Journal of Philosophy*, 62, 1965.
- ———, «Replay to Criticism», in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Ed. By R.S. Cohen and M.W. Wartofsky, Vol. 2. Humanities Press, N.Y. 1965.
- Fine, A.I., «Consistency, Derivability and scientific change», *The Journal of Philosophy*, 64, 1967.
- Goodman, N., «On likeness of Meaning», in *Semantics and The Philosophy of language*.
- Hanson, N.R., *Patterns of Discovery*, The University Press, Cambridge, 1958.

الولاء، شبيه الغذاء والتربية والنماء حتى إذا ما تمكنت الحكمة من نفسه استحق بعد النظر في الرسائل على الترتيب المبين في الفهرست والنظر في الرسالة الجامعة التي هي نهاية المراد ونزهة المرتاد...».

يتضح إذن أن الرسائل، بنوعيتها، تؤلف مسيرة واحدة لا ينبغي أن يطلع عليها إلا من هو أهل لهذا الاطلاع، وأنها كلها السبيل لمعرفة مذهب الاخوان بل انها الطريق إلى اعتناق هذا المذهب، واللاحق بركب الجماعة ذاتها.

درس كثيرون جماعة اخوان الصفا ورسائلهم خلال ما لا يقل عن مائة وخمسين عاماً، كما يقول عبداللطيف الطياوي في الغرب وفي الشرق وعن غني بذلك ت. ت. تومسون سنة 1837. وتلاه نوورك وديريسي وغولديزير وستاني لين - بول وباريه دي مينار وفيمر وماكدونالد ودي بور وآسين بالاسيوس وكازانونا وماسينيون وستانيسلاس غوبار وهنري كوربان وأ. نيكلسن وفي وقت قريب ي. ماركيت الأستاذ في جامعة باريس، وكذلك فعل باحثون في الشرق من أمثال أحمد زكي باشا ومحمد كرد علي وطه حسين وعبداللطيف طياوي وحسين همداني وعادل العوا وجبور عبدالنور وجيل صليبا ومحمد كامل حسين وعمر دسوقي وعمر فروخ ومحمد غلاب ومصطفى غالب وعارف تامر؛ وقد حاول هؤلاء الباحثون، كل من زاوية دراساته، الإحاطة بحقيقة إخوان الصفا ومذهبهم، وكشف النقاب عن لغز وصفه عارف تامر بأنه لغز مهم في التاريخ الاسلامي، صعب حله، وسر... تعمرفهم، وكنز مقفل لم يتسن للعلماء والباحثين الاهتمام إلى نفائسه وجواهره..

وقد رأينا في هذا المقال أن نسعى لحل هذا اللغز، ويلوغ هذا الكنز، بالرجوع مباشرة إلى مفاصله، وهي ليست سوى مفاتيح الرسائل بنوعيتها، والانطلاق مما قاله المؤلفون أنفسهم، وما تصدوا له من اعتبار الرسائل كلها كتب دعوة بل دعاوة كما نقول بلغة اليوم، وأن المعلومات الموسوعية المتضمنة في هذه النصوص كلها لا تخرج عن هذا الهدف، ولا يمكن فهمها بتجاهله، بل إن كل تأويل لا يأخذ بعين الاعتبار هذا القصد الأول والأخير يغدو في نظرنا تأويلاً مغرضاً يضع النتيجة التي يرمي إليها قبل المقدمات. ولذا ستبدأ خطتنا باستجلاء ما رمى إليه المؤلفون من رسائلهم والنفاذ إلى مذهبهم وتنظيم جماعتهم من خلال ما عبروا عنه بأسلوبهم، ثم الانتقال إلى دراسة أشهر النظريات التي انتهى إليها الباحثون على اختلاف

وقد كتب هؤلاء الاخوان أسماؤهم، وعددهم، وبدء نشاطهم، وهدفه، وماده، كما اهتموا عن ذكر مكان أو أمكنة اجتماعاتهم ومجالسهم، وزمان هذه الاجتماعات، وزمان ومكان حياة مؤلف أو مؤلفي ما وصلنا من آثارهم، وهي تشتمل على نوعين من الرسائل: رسائل بثوها في الوراقين ووهبوا للناس عامة، كما يقول أبوحيان وهي التي تعرف باسم رسائل إخوان الصفا، وقد طبعت غير مرة في الهند وفي مصر وفي بيروت بهذا العنوان، ورسالة أخرى مكتوبة عرفت باسم الرسالة الجامعة وقد طبعت في دمشق بجزأين بهذا العنوان، كما نشر الدكتور عارف تامر رسالة بعنوان جامعة الجامعة لإخوان الصفا وخلان الوفا. وقد تحدث الاخوان أنفسهم عن علاقة هذين النوعين من رسائلهم فقالوا: «هذه فهرست رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل الحمد، وأبناء العدل يجمل معانيها وماهیة أغراضهم فيها وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الأدب، وحقائق المعاني، عن كلام الخلفاء الصوفية، (وهم في الأرجح يقصدون جماعتهم) صان الله قدرهم، وحرسمهم حيث كانوا في البلاد». ثم قالوا: «وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها، المشتمة على حقائقها بأسرها، والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه، ونبهنا في هذه الرسائل عليه. . والرسالة الجامعة هي منتهى الغرض لما قدمناه». ثم يعرف المؤلفون هذه الرسالة بأنها «رسالة في تهذيب النفوس، واصلاح الأخلاق». وبذلك يكون مجموع الرسائل ثلاثاً وخمسين رسالة توصل «إلى السعادة الكبرى، والجلالة العظمى، والبقاء الدائم، والكمال الأخير». وينجم عن أهمية هذا الهدف واجب منع الاطلاع على جميع هذه الرسائل من ليس أهلاً لها. يقول المؤلفون: «ينبغي لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة الجامعة ألا يضيئها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها، ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها، وصرفها عن مستوجبها وليتحرز في حفظها وأسرارها، وإعلانها وإظهارها، كل التحرز، ويحرسها غاية الحراسة» وأن يتقي الله فيها، ويتلطف في استعمالها وإيصاها لتلطف الأخ الشقيق، والأب الشفيق. . بعد بذل وسعه واستفراغ جهده في توخي القصد، وتخري الصواب في بذله شيئاً بعد شيء لمن رآه شديد الحاجة إليه، عظيم الحرص عليه، كثير الرغبة فيه، فمن أنس منه رشداً ورجا فيه خيراً، من أقصى مانه خلاص روحه، ونجاة نفسه، وجعل سعيه فيما يرجع إلى ذاته وإلى ما هو سبب حياته يزه في أعراض الدنيا، ويرغب فيها هو خير وأبقى، دفمها إليه رسالة رسالة على

أما رسالة «الأسطرنوميا» في علم النجوم وتركيب الأفلاك، فغرضها تشويق النفوس الصافية للصعود إلى عالم الأفلاك وأطباق السموات، منازل الروحانيين والملائكة المقربين والملا الأعلى، والجواهر العلى، والوصول إلى القدس، والروح الأمين. ولئن نهي الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل السور والمتسكون عن النظر في علم النجوم فذلك لأن هذا العلم جزء من علم الفلسفة ويكره النظر في علوم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه وما هو فرض عليه، ولا يسمعه جهله وتركه. فأما من تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحقيقاً، وفي أمر المعاد استبصاراً، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقيناً، وإليها اشتياًقاً، وفي الآخرة رغبة إلى الله تعالى فربة.

وفي مجال «الجغرافية» يرى الإخوان أن دراسة صورة الأرض والأقاليم وما عليها من جبال وبحار وأنهار ومدن وقرى، وأنها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام عابد لله تعالى... إنما يتجلى في التنبيه والتفكير فيما نصب الله لنا من الدلالات، وأرانا من الآيات في الأفاق والأنفس، حتى يتبين للناظر أنه الحق، لأن من دخل الدنيا وعاش فيها زماناً طويلاً مشغولاً بالأكل والشرب والنكاح، دائماً في طلب الشهوات والحرص على جمع المال والأثاث واتخاذ البنيان وعمارة الأرض والعقارات وطلب الرياسة متمنياً الخلود فيها، تاركاً لطلب العلم، غافلاً عن معرفة حقائق الأشياء، مهملاً لرياضة النفس، متوانياً في الاستعداد للرحلة إلى الدار الآخرة، حتى إذا فني العمر، وقرب الأجل، وجاءت سكرة الموت التي هي مفارقة النفس الجسد، ثم خرج عن هذه الدار جاهلاً لم يعرف صورتها، ولم يفكر في الآيات التي في آفاقها، كان كمن قال الله عنه ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾. (72، الإسراء). وفلك الله أيها الأخ البار الرحيم للسواد، وهداك للرشاد وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد.

إن «الموسيقى» صناعة مركبة من الجسمانية ومن الروحانية التي هي صناعة التأليف والنسب، ويعلم الإخوان قائلين: «ليس من غرضنا في هذه الرسالة تعليم الغناء وصناعة الملاهي بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما ويعرفتهما يكون الخلق في الصنائع كلها. وقد كان غرض الحكماء من استعمالهم الأحن الموسيقى ونغم الأوتار في الهياكل وبيوت العبادات عند القرابين في سنن النواميس الإلهية

نزعاتهم، وهي بوجه الأجمال تتسع لنقد شامل قوامه بالدرجة الأولى إغفال أصحابها وجهة نظرنا الماثلة في فهم مأرب الإخوان عبر رسائلهم وحسب، وبلي ذلك الإعراب عن نظرية مقترحة حول تحديد هوية عقلية تميز إخوان الصفا باعتبارهم مرحلة جديدة لاحقة من مراحل تطور الفكر المعتزلي، وأنهم يودون تجاوز آفاق الفكر الكلامي المحدود بالدفاع عن الإسلام خاصة، إلى القول بالحقيقة الإنسانية التي يتفق حولها البشر كافة، سواء في ذلك من تدين ومن تفلسف.

أولاً - معطيات الرسائل :

يقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام لكل منها عنوان مزدوج وهي: الرسائل الرياضية التعليمية والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية والرسائل الناموسية الإلهية.

أ - الرسائل الرياضية التعليمية :

وتضم أربع عشرة رسالة تعالج مواضيع العدد، والهندسة والنجوم، والجغرافية، والموسيقى، والنسب العددية، والصنائع العلمية النظرية، والصنائع العملية والمهنية، واختلاف الأخلاق، وإيساغوجي، وقاطيغورياس، وبارميانياس، وأنولوطيكا الأولى، وأنولوطيكا الثانية.

إن رسالة «العدد» تود أن تسهل الطريق على المتعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة وقد قدم الحكماء النظر في علم العدد لأنه علم مركوز في كل نفس بالقوة، وإنما يحتاج الإنسان إلى التأمل بالقوة الفكرية وحسب. وهذا العلم، من جهة أخرى، يرمي من دراسة ماهية العدد وكميته وخواصه إلى بيان أن صورة العدد في النفوس مطابقة لصور الموجودات في الهيولى. وأن هذه الصورة هي النموذج من العالم الأعلى، وبمعرفة يتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعات ثم الترقى إلى العلوم الإلهية.

والهندسة في نظر أصحاب الرسائل، تقال على نوعين: حسية وعقلية، وأن النظر في الأبعاد مجردة عن الأجسام، هو من صناعة المحققين الذين يهدفون إلى تخريج المتعلمين من المحسوسات إلى المعقولات، وترقيتهم لتلاميذهم وأولادهم من الأمور الجسمانية إلى الأمور الروحانية، والذوات المفردة العلوية التي لا تدرك بالعيان، وفوق الزمان والمكان، وكيفية الاتصال بها، والاطلاع عليها، والترقي بالنفس إليها.

الغافلين على معرفة جواهرها التي هي الفاعلة على الحقيقة والمستبطنة الصنائع كلها، المستعملة لأجسامهم، المستخدمة لأبدانهم، إذ هي للصنائع كالألات للنفس، والأدوات لها تستعملها لتبلغ أغراضها. وإنما تنال النفس صور المعلومات من طُرقات ثلاث: إحداها طريق الحواس، والأخرى طريق البرهان، والأخيرة طريق الفكر والروية؛ أما الصنعة العملية فهي إخراج الصانع العالم الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى والمصنوع هو جملة مصنوعة من الهيولى والصورة. وهذه المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية وإلهية. البشرية مثل ما يعمل الصانع من الأشكال أو النقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية في أسواق المدن وغيرها من المواضع. والطبيعية هي صور هيكل الحيوانات، وفنون أشكال النبات، وألوان جواهر المعادن. والنفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هي تحت فلك القمر ومثل تركيب الأفلاك ونظام صورة العالم بالجملة. والإلهية هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى، وجوداً من العدم، ليس من شيء، ولا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ولا صورة ولا حركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته فتبارك الله أحسن الخالقين، وأحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين.

وفي رسالة «الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها وبيان نكت من آداب الأنبياء، وزيد من أخلاق الحكماء وسيرهم، يتوخى المؤلفون تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق اللذين بهما الوصول إلى البقاء الدائم، والسرور المقيم، وكيال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة. والناس إنما ينقسمون في سعادة الدنيا والآخرة وشقايتها أربعة أقسام: فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعاً، ومنهم أشقياء فيها جميعاً، ومنهم أشقياء في الدنيا سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة. ويعرف السعداء في الدنيا وفي الآخرة بأنهم الذين وفر حظهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة ويمكنوا فيها فاقتصروا منها على البلغة ورضوا بالقليل، وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم. والفرق بين أخلاق بني الدنيا وأخلاق بني الآخرة هو أن أخلاق الأولين التي ركزتها الطبيعة في الجبلية من غير كسب منهم ولا اختيار، ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد، ولا كلفة، فهم يسعون فيها ويعملون عليها، مثل البهائم في طلب منافع الأجساد، ودفع المضرة عنها. وأما أخلاق أبناء الآخرة فهي التي اكتسبوها باجتهادهم إما بموجب العقل والفكر والروية، وإما باتباع أوامر الناموس وتأديبه

وخاصة الألحان المحزنة المرققة للقلوب القاسية تذكير النفوس الساهية، والأرواح اللامية الغافلة، عن سرور عالمها الروحاني وعلها النوراني، ودارها الحيوانية. وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الأوتار كلمات وأياتاً موزونة قد ألفت في هذا المعنى، ووصف فيها نعيم عالم الأرواح ولذات أهله وسرورهم، كما يقرأ غزاة المسلمين عند النفير كآيات من القرآن أنزلت في هذا المعنى لترقق القلوب، وتشوق النفوس إلى عالم الأرواح، ونعيم الجنان. ذلك أن النغم والألحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها كتأثير الأدوية والأشربة والترياقات في الأجسام الحيوانية؛ وأن للأفلاك في حركاتها ودورانها، واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة ملهية، وألحاناً لذيذة معجبة منها كنغمات أوتار العيذان والطنابير وألحان المزامير، والغرض منها التشويق للنفوس الناطقة الإنسانية الملكية للصعود إلى هناك بعد مفارقتها الأجساد التي تسمى الموت. . . أما علة تحريم الموسيقى في بعض شرائع الأنبياء فهو من أجل استعمال الناس لها على غير السبل التي استعملها الحكماء، بل على سبيل اللهو واللعب والترغيب في شهوات الدنيا والغرور بآمانيتها.

وقد أوضح الإخوان أن الغرض من رسالة «النسبة العددية والهندسية في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق» هو هدي نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم وخفياتها وحقائقها، وبواطن الحكم ومعانيها والوقوف على أن الموجودات المختلفة القوى، المتباينة الصور، المتافرة الطباع إذا جمع بينها على النسبة المتعادلة اختلفت وصحت وبقيت ودامت، وبمعرفة كمية ذلك وكيفيته، من جهة أخرى، يكون الحذق والمهارة بالصنائع كلها، والتبرز فيها. وقد ذكر أصحاب النجوم والمتفلسفون بأن للسعود من الكواكب لأفلاكها، ولأعظام أجرامها، ولسرعة حركاتها إلى الأركان الأربعة نسبة موسيقية وأن لتلك الحركات نغمات لذيذة، وأن النحوس من الكواكب ليست لها تلك النسبة.

لقد بنى الحكماء جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم على أصل علم نسبة العدد وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، ولذا يفصل إخوان الصفا القول في «رسالة الصنائع العلمية النظرية أولاً وغرضها» تعديد أجناس العلوم وأنواع الحكم هدياً لطلب العلوم والحكم لإخراج ما في قوة النفس من العلوم إلى الفعل الذي هو الغرض الأقصى في التعاليم، كما توسع الإخوان في «رسالة الصنائع العملية والمهنية» في تعديد أجناس هذه الصنائع والحرف لغرض تنبيه نفوس

رسالة إيساغوجي أو المدخل إلى المنطق، ثم بيان المعقولات الكلية في رسالة قاطيغوريوس أي المقولات وبيان العبارات وأداء المعاني على حقها والإبانة عنها في رسالة باريماثياس أي العبارة، وبيان القياس من حيث الكم في رسالة أنولوطيقا الأولى أي التحليل الأولي وبيان البرهان والكشف عن القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل في رسالة أنولوطيقا الثانية وموضوعها البرهان وهو ميزان البصائر، يقيم الوزن بالقسط، ومشاقيلها بداية العقول والمعارف الأولى يستعملها الصيارفة الإلهيون من الحكماء الذين يعرفون به الصواب من الخطأ، والحق من الباطل ويوضحون الحق المبين، والعالم اليقين. وما المنطق سوى ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف، ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، وقد قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية، ومعنى قولهم طاقة الإنسان في نظر مؤلفي الرسائل هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرذالة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير ولذا ينصح الإخوان أخاهم بقولهم: فاجتهد يا أخي في التشبه بالله في هذه الأشياء، فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه، فإنه لا يصلح للقاءه إلا المهذبون بالتأديب الشرعي، والرياضات الفلسفية.

ب - الرسائل الجسائية الطبيعية:

وهي القسم الثاني من أقسام رسائل إخوان الصفا، وتشتمل على سبع عشرة رسالة تتناول مواضيع: الهوى والصورة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وتكوين المعادن، وأجناس النبات، وتكوين الحيوانات وأصنافها، وماهية الطبيعة، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة، وإن الإنسان عالم صغير، ونشوء الأنفس الجزئية، وطاقة الإنسان في المعارف، وحكمة الموت والحياة، وخاصة الذات، وعلل اختلاف اللغات ورسم الخطوط والعبارات.

إن الغرض من رسالة «الهوى والصورة والحركة والزمان والمكان» واختلاف أقاويل الحكماء في حقائقها هو تعريف ماهية الجسم وحقيقته وما يخصه من الأعراض اللازمة والزائلة، والصور المقومة والتمتعة. ويعلن المؤلفون أن النظر في علم الطبيعيات جزء من أجزاء صناعة «إخواننا» أيدهم الله، وهم

وتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدؤوب فيها، وكثرة الاستعمال لها، وعليها يجازون ويشابون. يقول الإخوان: «اعلم يا أخي بأنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد من خلقه من قرابة، وأن أكرم عباده عنده أنقامهم، وأحبهم إليه أطوعهم له، وأكثرهم له ذكراً، وأكيسهم في الأمور، وأشدهم اجتهداً وأشدهم استعداداً للرحلة من الدنيا إلى الآخرة، وأكثرهم زاداً للمعاد».

إن خير مناقب الإنسان العقل، وأفضل خصاله العلم، ويحتاج طالب العلم إلى خصال: أولها السؤال والصمت، ثم الاستماع، ثم التفكير، ثم العمل به، ثم طلب الصدق من نفسه، ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله، ثم ترك الإعجاب بما يحسنه. وللعلماء، مع كثرة فضائل العلم آفات وعيوب وأخلاق ردية تدعو إلى التجنب والحذر. ومنها الكبر والعجب، والافتخار. وهذه الخصال هي أمهات المعاصي، وأصول الشرور، ولها أخوات مشاكلكات لها، وفروع وأغصان متفننات عنها. فمن أخوات الكبر وأشكاله عجب المرء برأي نفسه، والأنفة عن قبول الحق وترك الإقرار به. . . والسفاهة في الخطاب والجدال واللجاج في الخصومات، والخرق والنزق في العشرة، والحدة والسطش في التصرف، والغش والمكر في المعاملة، والاستصغار والاحتقار لأبناء الجنس والاستطالة عليهم، والافتخار في الأمور بما خص من المواهب، والإنكار لفضل من فضل عليه، والبغي والعدوان وما شاكلها من الخصال المدمومة والأخلاق الرديئة، والأفعال السيئة، والأعمال القبيحة.

ثم إن للمنطق - بمعنى ما ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات - تأثيرات في النفوس، وهي تأثيرات روحانية مثل الوعد والسعيد، والترغيب والترهيب، والمديح والمهجاء، وللنطق في نظر الإخوان قسمان أولهما لفظي وهو أمر جسائي ظاهر جلي محسوس وضع بين الناس كي يعبر به كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس. والآخر فكري وهو أمر روحاني معقول مائل في قصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في مكرتها، والبحث في هذا النطق وكيفية انتداح المعاني في الفكر من جهة العقل هو الذي يسمى الوحي والالهام والعبارة عنه بالفاظ بأي لغة كانت تسمى علم المنطق الفلسفي. وقد قدم مؤلفو الرسائل ما يقرب على المتعلمين فهم هذا المنطق ببيان الالفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم ومغاطباتهم في كتبهم وحججهم وسراهم وهي ألفاظ الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض وذلك في

الجو وتغييرات الهواء من النور والظلمة والحس والبرد، وتصاريف الرياح من البحار والأنهار، وما يكون منها من الغيوم والضباب والظل والندى والأمطار والرعود والبرق والثلوج والبرد والهالات وقوس قزح والشهب وذوات الأذنب وما شاكل، والغرض من ذلك التفكير والاعتبار لعل نفس الأخ تتبّه من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتفتح لها عين البصيرة فتنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر، المبدع المخترع، الباري جل جلاله.

وفي رسالة «تكوين المعادن» يعلن الإخوان أن الجواهر المعدنية مع اختلاف طبائعها، وأنواع أشكالها، وفنون جواهرها وخواصها هي كالأدوات للطبيعة الفاعلة، والطبيعة إنما هي مَلَكٌ من ملائكة الله، وقد انكرت طائفة من المجادلين أفعال الطبيعة لما جهلت ماهيتها، والله لا يياشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر الملائكة الموكلين، وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون، وإن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عباده إذا نسبت إلى الباري جل جلاله فإن نسبتها على مثل نسبة أفعال الملوك إذا قيل بنى فلان الملك مدينة كذا، وحفر نهر كذا، فهذه الطائفة من المجادلة لم يعرفوا ما للطبيعة، فنسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك وتخططوا بنسبة الشر إلى الله.

وقد تعمق الإخوان في رسالة «ماهية الطبيعة» أركانها الأربعة وهي الأمهات ومواليدها التي هي الحيوان والنبات والمعادن، وأظهروا أن الطبيعة إنما هي قوة النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لون كرة الأثير إلى منتهى مركز الأثير. والغرض من هذه الرسالة تنبيه الغافلين على أفعال النفس وماهية جوهرها وبيان أجناس الملائكة وهي التي تسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب الموكلة بإنشاء المواليد بتحريكها إلى استكمال صورها والتمام المعد لها.

ويعفي المؤلفون في رسالة «أجناس النبات» إلى إظهار كيفية سريان القوى الثابتة فيها وإظهار أن آخر مرتبة الجواهر المعدنية متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية، وآخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوان، يتضح ذلك أيضاً في رسالة «تكوين الحيوانات وأصنافها» وعجائب هيكلها وغرائب أحوالها ويخلصون إلى أن الإنسان، وهو حيوان ناطق، إذا كان خيراً فهو ملك كريم خير البرية، وإذا كان شراً فهو شيطان رجييم شر البرية. أما آخر مرتبة الإنسان فمتصل بأول مرتبة الملائكة «وهم سكان الهواء والأفلاك وأطباق السموات» وفي هذه الرسالة يعقد إخوان الصفا فصلاً يتحدثون فيه عن بدء الخلق

لا يأنفون عن مخاطبة «أخيهم» قائلين: «تفكر فيما ذكرنا يا أخي في هذه الرسالة من أقاويل العلماء وإن كان عندك زيادة عليها فأفدناها، وإن نكرت شيئاً مما قالوه فبينه لنا، وإن اشتبه عليك شيء مما حكيناه فلا تتهمنا بأننا قصرنا في البيان، أوقلنا ما ليس بالحق. واعلم إن كنت محباً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلك طريق أهلها، وتجعل أكثر همك وعنايتك في طلب العلوم، ولقاء أهلها، ومجالستهم بالذاكرة والبحث، وأن تنظر لنفسك وتسعى في صلاحها، وتطلب نجاتها، وتفك أسرها، وتخلصها من الغرق في بحر الهوى، وأسر الطبيعة، وظلمة الأجسام، وتخفف عنها أوزارها، وهي الأسباب المانعة لها عن الترتي إلى ملكوت السماء، والدخول في زمر الملائكة، والسيحان في فسحة عالم الأفلاك، والارتفاع في درجات الجنان، والتشتم من ذلك الروح والريحان، المذكور في القرآن، وأن ترغب في صحبة أصدقاء لك نصحاء، وأخوان لك فضلاء، وادين لك كرماء، حربصين معاونين لك على صلاحك ونجاتك مع أنفسهم قد خلعوا أنفسهم من خدمة أبناء الدنيا، وجعلوا عنايتهم وكدهم في طلب نعيم الآخرة، بأن تسلك مسلكتهم، وتقصد مقصدهم، وتخلص شرك معهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتسمع أقاويلهم لتعرف اعتقادهم وتنظر في علومهم لتفهم أسرارهم وما يخبرونك به من العلوم النفسية والمعارف الحقيقية، والمقولات الروحية والمحسوسات النفسانية، إذا دخلت مدينتنا الروحانية وسرت مسيرتنا الملكية، وعملت بستتنا الزكية، وتفقهت في شريعتنا العقلية. فلعلمك تؤيد بروح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى، وتعيش عيش السعداء مخلداً مسروراً أبداً بنفسك الباقية الشريفة الشفافة الفاضلة، لا بجسدك المظلم الثقيل المتغير المستحيل الفاسد الفاني».

وإلى هذا الهدف ذاته تتطلع رسالة «السماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق» ورسالة «الكون والفساد» وهما ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، لأن الكون هو حصول الصورة في الهوى، والفساد هو انحلالها، وما الجسد إلا أحد الكائنات الفاسدات، والمرء بالنفس لا بالجسم إنسان، والجنة هي عالم الأرواح، وكله صورة روحانية، لا هيولى جرمانية، بل حياة محضة، وراحة ولذة وسرور وغبطة «ولعلمك يا أخي تصور بعقلك ما تصور الحكماء، فتنبه نفسك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتعيش عيش السعداء العلماء، وترتقي في المعارف، وتعلو همك نحو ملكوت السماء، وتكون في الآخرة من السعداء...».

وفي رسالة «الأنوار العلوية» يتحدث المؤلفون عن حوادث

رسالة «مسقط النطفة» وتقلب حالات الجنين من الجساع إلى الولادة وذلك لبيان أن المكث في الرحم يستهدف تميم البنية وتكامل الصورة، وحتى يتفجع المولود بالحياة الدنيا بعد الولادة. وكذلك تكون حياة الإنسان العاقل الذي يمكث تحت الأمر والنهي إما بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهي في طول عمره الطبيعي مدة ما، حتى تتم فضائل النفس وتتكامل أخلاقها المختلفة، ومعارفها الربانية بالتأمل والبحث في النظر والسعي والاجتهاد في العمل كما ذكر في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسانية أو بما رسم في الناموس من الوصايا والأوامر والنواهي كل ذلك كيما تستكمل النفس فضائل الملائكة فيها.

ويشرح الإخوان، من ثم، «قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير» في رسالة خاصة، ليعينوا أن الإنسان خلاصة العالم وثمرته وزبدته، وأنه مختصر من اللوح المحفوظ، وأن على أخيهام تأمله وقراءة «هذا الكتاب» قائلين: «فانظروا أخي إلى هذا الهيكل وتأمل هذا الكتاب المطو من العلوم، وتفكر في هذا الصراط المستقيم المحدود بين الجنة والنار، فإن كنت لا تحسن كيف تقرأ هذا الكتاب... وكيف تجوز هذا الصراط، فهل مجلس إخوان لك نصحاء، أو أصدقاء لك كرماء، فضلاء أخياراً علماء، محبين لك متوددين إليك، فيعرفوك ما لا تنكره، ويعلموك ما تتيقنه...».

أما رسالة «كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية» فالغرض منها تبيان أن الجسد لهذه الأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد فبالعلوم تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وبالحكمة تنمو ذاتها، وتضيء بالمعارف صورها وترقى في المراتب العالية بالنظر في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعليق بالدين الحنفي، وهو التشبه بجوهرها الكلي، ولحوقها بعالمها العلوي... وبذا يصير الإنسان إلى رتبة الملائكة، ومنازل الروحانيين دار القرار، ومحل الأخيار، عند خلق المادة، وبلوغ الإرادة ونهاية السعادة إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري وجوهره النوري.

يلي ذلك رسالة في «طاقة الإنسان في المعارف وإلى أي حد هو ومبلغه من العلم وإلى أي غاية ينتهي، وأي شرف يرتقي»، والغرض منها هو التنبه على معرفة الله تعالى، والقصد نحوه، واستنتاج لقاؤه، والوقوف بين يديه، والرجوع بالكلية إليه، كما كان منه المبدأ، وإليه المعاد والمنتهى.

ومن هنا يعرج المؤلفون إلى رسالة في «حكمة الموت والحياة»

ويذكرون توالد بني آدم وانتشارهم في الأرض وتسخيرهم الأنعام والبقر والغنم والجمال والبغال والحمير لمأربهم من الركوب والحمل والحراث والدواس وقد أتعبوا في ذلك وكلفوها أكثر من طاقتها فهربت من ديار بني آدم وجدّ هؤلاء في طلبها والإيقاع بها لاعتقادهم أنها عبيد لهم هربت وخلعت الطاعة وعصيت إلى أن بعث الله محمداً فأجابته طائفة من الجن وحسن إسلامها ومضت على ذلك مدة من الزمان إلى أن ولي على بني الجان ملك منها عادل وكانت دار مملكته جزيرة عاشت فيها أصناف - الحيوانات متألفة غير متنافرة إلى أن ظهر البشر واعتقدوا ما اعتقدوا فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها جمعت زعماءها وخطبائها وشكت إلى يبراست الحكيم ملك الجن ما لقيت من جور بني آدم وتعديم عليها فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته فاجابه نحواً من سبعين رجلاً من بلاد شتى وأجرى محاكمة دارت فيها الخصومة والدفاع بين ممثلي البشر وممثلي المعجوات وكل ممثل من ممثلي هذين الطرفين يعتمد في هجومه أو دفاعه الدلائل الشرعية والحجج العقلية وانطوى الحوار الرمزي على نقد شامل سنعود إلى بعض أفكاره الأساسية فيما بعد. ولا ينسى المؤلفون أن يختموا رسالتهم بالتنبيه إلى أنها «ليست من ملاعبة الصبيان، وغرابة الإخوان» إذ إن عادتهم جارية على كسو الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات يخرج بهم القول عما هم فيه.

وفي رسالة «تركيب الجسد» يبين الإخوان أن الإنسان عالم صغير وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً في تلك المدينة، وهذه النفس هي خليفة الله في أرضه، أقامها حاكماً بين خلقه، سائساً لبريته، وأن حال الجسد وقت النوم وهذوؤ الحواس وسكون الحركات تشبه حال تلك المدينة إذا أغلقت أسواقها، وتعطل صناعاتها، وخلت طرقاتها، ونام أهلها، وسكنت حركاتهم، وهذأت أصواتهم، وحال الجسد عند مفارقة النفس له تشبه حال تلك المدينة إذا رحل عنها أهلها وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خراباً. فإذا عرف الإنسان نفسه عرف ربه وأمكنه الوصول إليه والزلفى لديه، فانزلاً بنعيم الأبد، والدوام السرم.

ويحدد عنوان الرسالة التالية غرضها حين ينص على أنها رسالة في «الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق»، وهي تبرز علاقة القوى الحساسة الجسدية والروحانية أي النفسية، وهذه القوى الأخيرة خمس ماثلة في القوى التخيلية والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة، وأن أصل تكون الإنسان وارتباط النفس بالجسد يؤلف موضوع

واحد لافتراقهم في موضوعاتهم واختلاف لغاتهم .. وبحسب ما يتصورونه في نفوسهم، وتدركه عقولهم. وقد اختلفوا في خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة إلى حيث انتهينا. وأيضاً فإن أصحاب الجدل والمناظرات ومن يطلب المنافسة في الرياسة اخترعوا من أنفسهم في الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول .. وبهذه الأسباب تفرقت الأمة، وتحزبت، ووقعت بينها العداوة والبغضاء أبداً، وصاروا إلى الفتن والحروب، واستحل بعضهم دماء بعض، فإن اتعظ بعض من يعرف الحق من العلماء وخاطبوا رؤساءهم في ذلك .. عدلوا إلى العوام وقالوا لهم هذا فلان يغرون به العوام، وينسبون إليه من القول ما لم تأت به شريعة ولا قاله عاقل، ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة، وينبهم على فساد ما هم عليه، لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها، ونشأوا عليها، وأخذها خلف عن سلف .. ولذا وجب على طالب الحق، والراغب في النجاة، أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف، والخروج من سجن أهل الخلاف، وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة، ويتنبه عن هذه الرقدة. ويستيقظ من هذه الغفلة.

ج - الرسائل النفسانية العقلية:

وتشتمل على عشر رسائل تبحث المبادئ العقلية على رأي الفيشاغوريين، والمبادئ العقلية على رأي إخوان الصفا وخلان الرقا، ومعنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير، والعقل والمعقول، والأكوار والأدوار، وماهية العشق، وماهية البعث، وكمية أجناس الحركات، والعلل والمعلولات، والحدود والرسوم.

الرسالة الأولى من هذا القسم تتناول مبادئ الموجودات العقلية على رأي الفيشاغوريين منطلقة من رأيهم في أن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة في كمياتها على ما هي عليه الآن، ولم يكن أكثر من ذلك، ولا أقل منه ؟ والغرض من هذا الرسالة بيان أن البراري تعالى هو مبدع علة الموجودات، وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو العقل، واخترع المخترعات بوساطته في النفس، وخلقها مقدرة في الطباع، وكونها بحسب الأمهات والمواليد ورتبها ونظمها كمراتب الأعداد من الواحد قبل الاثنين، والاثنين قبل الثلاثة، وكذلك

لتبيان كيفية التأهب والاستعداد قبل الفوت، والاستعجال ما دام الخلاص ممكناً، والنجاة معروضة، والاستهانة بالموت والتجافي عنه، وإزالة الخوف منه ببقاء النفس بعد الموت الذي هو مفارقتها الجسد، وترك استعمالها إياه، واستراحتها من أذاه، ووصولها إلى عالمها، ووجودها مناهها، وبلوغها منتهاها. وإن الدنيا كالميدان والأجساد خيل عقاق، والنفوس السابقة إلى الخيرات فرسان، والله تعالى الملك الجواد المجازي .. . فما الموت إلا نعمة وسرور وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور.

ويربط الإخوان من ثم في رسالة تالية «خاصية اللذات وحكمة الحياة والموت وماهيتها»، ويبينوا على كراهية الحيوانات الموت بسائق طلب اللذات الجسمية ككثرة الأكل والشرب والجماع والراحة من التعب ويغطي البشر الذين يتصورون نعيم الجنة وسرور أهلها ولذاتهم على أنها أمور جسمية شبه بسائق فيها أشجار وعليها ثمار .. وفي قصورها حور وغلمان وولدان مردان. أما نعيم الجنان فيكون مع الملائكة والروحانيين في سرور و«خلود ولا يشرح الإخوان أسرار التزييلات النبوية إلا مع أقوام «علماء فضلاء مارسوا إخوان الصفا ورسخوا في العلم وارتاضوا بالرياضيات الحكيمة المقرونة بأسرار الكتب الإلهية وإشارات الأنبياء عليهم السلام». ثم نقرأ ما يلي: «لإن كنت أيها الأخ واحداً منهم فهلهم إلى صحبة إخوان لك فضلاء واصدقاء كرماء، علومهم حكيمة وآدابهم نبوية وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية، ومهمهم إلهية واترك صحبة إخوان الشياطين الذين لا يريدونك إلا لجر منفعة الأجساد أو لدفع المضرة عنها».

والرسالة الأخيرة من القسم الثاني تعالج «علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات» وتبين أن المعرفة تنتهي إلى درجة العارفين، ومقام المستبصرين، غير أن بلوغها يستلزم تحري الصواب في المذاهب والديانات، والآراء والاعتقادات، انطلاقاً من تمييز لغة العرب عن سائر اللغات، «لأن اللغة التامة لغة العرب، والكلام الفصيح كلام العرب، وما سوى ذلك ناقص. فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان». ولكن العرب اختلفوا في كثير من كلامهم وما هم محتاجون إليه من أسماء مأكولهم ومشروبهم وقد جمعهم لغة واحدة، وشريعة واحدة، حتى أن القراء اختلفوا في قراءتهم، وتباينوا في رواياتهم .. وحتى أن كثيراً من العرب الذين يسكنون البراري البعيدة عن العمران من يجري في لغته أسماء كثيرة لا يعرفها من باقي العرب أكثرهم ولا يعرفها العرب الحاضرة إلا بعد البيان والإيضاح .. وكذلك اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين

الإلهية أعلى رتبة بتتهي إليها الإنسان بالتأييد الرباني، وهي أشرف صناعة تجري على أيدي البشر مثل شريعة صاحب التوراة والإنجيل والزبور والفرقان.

وفي رسالة «الأدوار والأكوار» يبين الإخوان أن للفلك وأشخاصه حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون والفساد أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلا الله تعالى، ولأدوارها أكوار، ولكواكبها في أدوارها وأكوارها فرائدات. ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الكون والفساد حوادث لا يحصي عدد أجناسها إلا الله تعالى، والغرض من ذلك إظهار كيفية إنشاء العالم ومبدئه وترتيبه وظهوره وغايته وكيفية فئائه وخبره لو انقطعت مواد بقاءه عن مبقية لينعدم في الحال، ويضمحل بلا زمان، وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب.

ويخص الإخوان، من ثم «ماهية العشق» برسالة يدرسون فيها حبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد، والمرص الإلهي، وحقيقته ومبدئه لإظهار أن السابق المشوق إليه المشوق المطاع المراد المطلوب المحبوب على الحقيقة هو البارئ جل ثناؤه وأن الخلاق وجملة العالم مشتاقه إليه، مريدة متحركة نحو الكمال باستتمام الصورية، وعاشقة إلى مصورها الذي هو فرق الصور والتمام والكمال وهو البارئ المصور له الأسما الحسنى والأمثال العل.

إن النفوس الناقصة تكون قصيرة المهم لا تحب إلا زينة الحياة الدنيا، ولا تمنى إلا الخلود فيها لأنها لا تعرف غيرها، ولا تصور سواها. وأما نفوس الحكماء فلإنها تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتمنى اللحق بها، والنفس الكلية أيضاً كذلك فلإنها تشبه بالبارئ في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كل ذلك طاعة لبارئها، وتعبداً له، واشتياقاً إليه ومن أجل ذلك قالت الحكماء: إن الله هو المشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقاً إليه، ومحبة للبقاء والدوام على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات، وإنما الباعث للنفس الكلية هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التي في عالم الأرواح التي تقصر السن الوصف عنها إلا مختصراً كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (الزخرف، 71)

ويتمهل المؤلفون في الرسالة التالية للكلام على البعث والقيامة وما إلى ذلك من شؤون الصور والنشر والحساب وكيفية المعراج، مؤكدين أن معرفة حقيقة الآخرة علم لا يناله أهل التقليد، بل يبلغه أفضل العلماء الذين هم أهل الدين والورع المتصفين بأنهم من أمر الآخرة على يقين وبصيرة، لا

ما بعده. إذ رأى ذلك أحكم وأتقن وأكمل وأهدى إليه وأبين. وفي رسالة المبادئ العقلية على رأي إخوان الصفا يؤكد هؤلاء أن علة الأشياء وأسباب الكائنات عن البارئ جل وعز هي كتركيب العدد الصحيح عن الواحد قبل الاثنين، والموجودات تدبر بأهم نوعان: كليات وجزيئات. فالكليات تسع مراتب محفوظة نظامها، ثابتة أعيانها، وهي كتسعة آحاد، أولها البارئ الواحد الفرد جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة الألقاب، ثم الهيولى ذات الأربع الإضافات، ثم الطبيعة ذات الخمسة الأسماء ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبع المدبرات، ثم الأركان ذات الثمانية المزاج، ثم المكونات ذوات التسعة الأنواع.

وتلي ذلك رسالة في معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير ذو نفس وروح حي عالم طائع لربه خلقه ربه يوم خلقه تاماً كاملاً وإن كل الخلائق داخلون فيه، وهو جملتهم، وليس خارج العالم شيء آخر، لاخلاء ولا ملاء، وقوام هذه الرسالة أمثلة وتشبيهات على مجاري أحكام العالم الذي هو إنسان صغير.

ويخص المؤلفون العقل والمعقول برسالة تستهدف بيان أن المعقولات كلها صور روحانية تراها النفس في ذاتها، وتعاينها في جوهرها، بعد مشاهدتها لها في الهيولى بطريق الحواس، إذا هي انتهت من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، ونظرت بعين البصيرة إلى نور العقل، واستضاءت بضياءه وتجمعت بهائه. والعقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه البارئ وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير والروية والناطق والتمييز والصنائع وما شاكلها. ومن خاصة هذه القوة النفسية بالفكر استخراج الخواص من العلوم، وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور، وبالتصور درك حقائق الأشياء، وبالاختبار معرفة الأمور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ، وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس وبالقياص درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان، وبالفراصة معرفة ما في الطابع من الأمور الخفية، وبالزجر معرفة حوادث الأيام، وبالتكهن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية، وبالقامات معرفة الانذارات والبشارات ويقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يحسها إلا المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون. وجلي أن وضع النواميس وتدوين الكتب

د- الرسائل الناموسية الإلهية:

وتحتوي على إحدى عشرة رسالة تبحث في: الآراء والمذاهب، وماهية الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفا، وكيفية عشرة إخوان الصفا، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين الحقيقيين، وماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي، وكيفية الدعوة إلى الله، وكيفية أفعال الروحانيين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم بأسره، وماهية السحر والعزائم.

تعالج الرسالة الأولى من هذا القسم موضوع «الآراء والمذاهب في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية» وبيان اختلاف العلماء في أقوالهم وما أدى إليه اجتهداهم من البحث والنظر والكشف عن الحقائق والأصول، وكمية تلك المقالات، وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. ذلك أن الناس يختلفون في آرائهم ومذاهبهم كما هم يختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ولهذا الاختلاف في العقول أسباب منها أن الخصال والمناقب لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، ولهذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، وليس على العقلاء كثير عيب في مخالفة بعضهم بعضاً لأن ذلك من أجل تفاوت درجاتهم ومن العسير جداً اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شيء واحد، وإنما يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع. وقد نجد الرجل العاقل الذكي المحصل في أشياء كثيرة من أمور الدنيا فإذا فتشت اعتقادهم في أشياء بينة ظاهرة في العقول السليمة من الآراء الفاسدة وجدت رأيه واعتقاده في تلك الأشياء أسخف وأقبح من رأي كثير من الجهال والصبيان. والعلة في ذلك أسباب شتى: منها شدة تعصبه فيما يعتقده بقلبه من غير بصيرة، وأخرى إعجابه بنفسه في اعتقاده وأخرى اعتقاده لأصول خطأ بين ظاهر الشناعة في فروعها ويطلب لها وجوه المزاغة عن إلزام الحجة عليه، تارة يشغب، وتارة يموه، وتارة يروغ في الجواب والإقرار بالحق ويأنف أن يقول لا أدري. وعلى هذا فإن من الآفات العارضة على العقل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، والميل والتعصب لمن يهوى، والحمية الجاهلية عند الافتخار، والانفة من الانقياد للطاعة، وحب الرياسة من غير استحقاق وما شاكل هذه الآفات العارضة للعقلاء، المضلة لهم عن سنن

على تقليد ورواية. وهذا العلم هو لب الألباب، وسر أولياء الله دون سواهم. ويود الإخوان أن يسندوا رأيهم إلى دلائل عقلية وحجج فلسفية مؤكدين أن هذا العلم هو الغرض الأقصى من رسائلهم كلها وأن المقر بالآخرة لا يعرف حقيقتها إلا بعدما تنتبه نفسه من نوم الغفلة وتنبت من موت الجهالة ونحيا بروح المعرفة وتفتح عين البصيرة. ومن علامات أولياء الله المبعوثين من موت الجهالة، المنهين من رقدة الغفلة. إنهم قوم تستوي عندهم الأماكن والأزمان، وتغاير الأمور، وتصاريف الأحوال، كما يستوي عندهم مدح المادحين، وذم الدامنين، لا تأخذهم في الله لومة لائم.

وفي رسالة كمية أجناس الحركات، يتحدث الإخوان عن الحركة والسكون وماهيتها والمشكلات المتصلة بهما من حركات العالم والأفلاك إلى حركات البدن والأجسام وغرضهم بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع، في حين أنه وجد عن الباري على النحو الذي يراه أولياء الله تعالى في علمهم ومعرفتهم بربهم.

ويتنقل المؤلفون بعدئذ إلى رسالة «العلل والمعلولات» وفيها جواب اللمة، وهو أصعب الأجوبة الفلسفية لأنه جواب عن السؤال عن العلة والعلل كثيرة دقيقة غامضة تحتاج إلى بحث شديد وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق، ومن هنا يجب على كل من يدعي أنه يعرف الحكمة أو يتعاطى التحقيق أن يضرب إذا سئل عن علة كل موجود إن كان يحسن ذلك، وألاً ينبغي أن يقول: الله ورسوله أعلم، ولا يأنف أن يقول لا أدري. إن العلة هي السبب الموجب لكون شيء آخر، وهي على أربعة أنواع: فاعلية وهيولانية وصورية وتمامية. والمعلول هو الذي لكونه سبباً من الأسباب. والمعلولات أربعة أنواع وهي المصنوعات كلها: فمنها مصنوعات بشرية حيوانية، ومنها طبيعية وهي المعادن والنبات والحيوان ومنها نفسانية بسيطة وهي الأفلاك والكواكب والأركان، ومنها الروحانية الإلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل. أما الصنعة فإنها إخراج الصانع في نفسه من الصورة ونقشها في الهيولى. وما الكائنات جميعاً سوى صنع صانع كريم ﴿وأن في ذلك لعلوة لأولي الأبصار﴾. (آل عمران، 13).

ويختتم الإخوان القسم الثالث من رسائلهم برسالة تتناول الحدود والرسوم وهي تعرف المفاهيم المتداولة في معرفة حقائق الأشياء وماهياتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة وذلك للوقوف على ذوات الأشياء وكيفياتها وفصولها لأن معرفة حقيقة الأشياء هي معرفة حدودها ورسومها.

الإخوان إلى إيضاح معرفة الجلالة الروحانية وحقيقة الإلهام والوسوسة وحال النامات وتصاريقها وعجائباتها وفنون تأويلها.

وتعقب ذلك رسالة في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصائصهم ومذاهب الربانيين الإلهيين والغرض منها التنبيه على أسرار الكتب النبوية، ومرامي رموزاتهم المقصودة، وأوضاعهم الناموسية الإلهية، والتنهدي إليها، وكيفية الكشف لها من المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر، إذ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وتأويلات خفية باطنة، ولواضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جليلة وأسرار باطنة خفية، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم. ومن شأن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فلا يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم، ويزجرهم ويحكم عليهم، لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلم بنا أيها الأخ أن تقتدي بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيها عزماً عليه، والله يوفقك.

أما كيفية الدعوة إلى الله، فقد خصصها المؤلفون برسالة هدفها بيان أن دولة أهل الخير تبتدىء أولها من قوم أخيار فضلاء أبرار يجتمعون ويتفقون على رأي واحد، ومذهب واحد، وسنة رضية، وسيرة عادلة، من غير تحاذل ولا تقاعد. وسنعود إلى بعض ما جاء في هذه الرسالة مما يتصل بحقيقة الجماعة وأهدافها.

وتمهل المؤلفون في رسالة كيفية أحوال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والشياطين مؤكدين أن ليس في وسع امرئ معرفتها إلا بعد معرفته بجوهر نفسه. يقولون: «أما نحن فقد بذلنا مجهودنا في هداية الضالين، وإرشاد التائهين، وتنبيه الغافلين، وخطابنا كل قوم وصف منهم. بما هو أصلح أن نخاطبهم به في رسائلنا».

وفي مطلع رسالة كيفية أنواع السياسات وكميتها يشير المؤلفون إلى الرسالة الجامعة ثم يقولون: «وأما هذه الرسالة فقد وسمنها بالسياسة والرياسة لتحمل نفسك على مواجهها، وتقرأها على من يخلصك من إخواننا الكرام، وتذاكرهم في أوقات نشاطك ونشاطهم ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد بعد وقوفك على هذه الرسالة - أن تتبع ما أمرناك به، فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنياً إن شاء الله تعالى. . . . واعلم أن منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما، دنيوية وأخروية، وجسدية ونفسانية، فإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الإنسانية وتبيلات نفسه لقبول الصور الملكية والانتقال إلى الرتبة السأوية عند مفارقة الجسد بالحال

الهوى، المانعة عن الانتفاع بفضائل العقل ومنافعه ويترتب على ذلك أن المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرض النفوس. ومن الناس من يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله وبائمتهم وأوصيائهم، وهم الذين قصر فهمهم عن معرفة الله حق معرفته. أما من عرفه حق معرفته فهو لا يتوسل إليه بأحد غيره، وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله».

أما مسألة الإمامة فإنها من أمهات مسائل الخلاف التي قد تاه فيها الخائضون، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال وابتعث بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف . . .

ومن مسائل الخلاف مسألة الصفات التي أدت إلى قول قائلين بخلق القرآن، أو بعدم خلقه. ومن العلماء من يرى أن كلام كل متكلم هو إفهامه غيره معنى من المعاني، وأن إفهام الله لجبريل ليس مخلوقاً لأن إفهام الله إبداع منه، والإبداع غير المبدع، وكثير من المجادلة لا يعرفون الفرق بين المخلوق وبين المبدع. وإنما الخلق إيجاد الشيء من شيء آخر، والإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وكلام الله إبداع أبدع به المبدعات كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ - (أي أبداعناه) - أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (النحل، 40).

وفي الرسالة الثانية من القسم الرابع يوضح المؤلفون ماهية الطريق إلى الله عز وجل ويؤكدون ضرورة توافر خلتين هنا: صفاء النفس، واستقامة الطريق، وهما السبيل إلى تهذيب النفس، وإصلاح الأخلاق، وتطهير السرائر، وتنزيه الضمائر، وتنبيه النفوس الساهية عما بعد الموت في المعاد.

وتلي ذلك رسالة بيان اعتقاد إخوان الصفا وخلان الوفاء، ومذهب الربانيين وبيان أن النفس تبقى بعد مفارقتها الجسد، وكشف الشبه بطريق اقناعي لبرهاني لأن الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين وسائر الرسائل هي كالدخول أو العنوان.

ومضي المؤلفون في رسالة كيفية معايشة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً إلى بحث خصائص الجماعة وبيان سيرهم في صلواتهم ومذاكرتهم ومجالسهم واجتماعهم، بغية تأليف القلوب، والتعاضد في الدين والدنيا جميعاً إذ هي سبب نجاحهم والمؤدية إلى خلاصهم وسنعود إلى المعطيات الرئيسية في هذه الرسالة والتي قبلها.

وفي رسالة ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين يتطلع

الكائنات قبل كونها صلاح لكل احد من الناس، لأن ذلك منغص للعيش، وإنما يراد هذا العلم ليرتقى فيه إلى ما هو أشرف منه، ويعرف الشر الذي فيه معرفة الأسباب والعلل، فتنبه النفس من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنبه من موت الخطيئة، وتفتح لها عين البصيرة، وتعرف حقائق الموجودات، وتتحقق أمر المعاد، فتزه في الدنيا، وتبوء عليها مصائبها ولا تحزن ولا تحرج إذا علمت موجبات أحكام النجوم والفلك».

إن ماهية السحر وحقيقته هو كل ما سحرت به العقول، وانقادت إليه النفوس، من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانقياد والاصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول، والسحر حلال وهو الدعاء إلى الله سبحانه بالحق وقول الصدق، وباطل وهو ما كان بالصد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء، وأعداء الحكماء، من تنميق الباطل وإظهاره، ودفعهم الحق وإنكاره بالباطل من القول وإدخال الشكوك والشبه على المستضعفين من الرجال والنساء ليصدوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة. . وهم في كل عصر وزمان.

ويقول إخوان الصفا: «وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا في رسالة مفردة سميناه الجامعة وهي خارجة من جملة الرسائل، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد، إلا من سهل الله تعالى له ذلك، فعملنا تلك الرسالة لتتوب عن أخواتها، غير أن الأصوب والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلا بعد قراءة رسائلنا. . والغاية من الرسالة الجامعة «إيضاح حقائق ما أشرنا إليه أشد الإيضاح والبيان. . براهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية، وبينات علمية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية لا يقف على كنهها إلا من ارتاض بما قدمنا. . وهي أقصى المنى، ونهاية القصد وغاية المراد».

بيد أن قراءة الرسالة الجامعة لا تأتي بأشد الإيضاح والبيان، ولا تحل مشكلات جماعة الإخوان وما استغلخ عن حقيقة مذهبهم وأسائهم وتنظيمهم، وقد رتب فحوى الرسالة الجامعة بحسب أقسام الرسائل رسالة رسالة إلا في «رسالة عشرة إخوان الصفا» التي أصبحت في نهاية الرسالة الجامعة وتقدمتها «رسالة السحر والعزائم»، وفي صفحات الرسالة الجامعة تلخيص وإشارات إلى ما جاء في الرسائل، وتكرار لأهمية الكلام على «رسالة عشرة إخوان الصفا» واعتبارها

التي تسمى الموت النازل عليه، والاضمحلال الواصل إليه. ثم إن العبادات والقرايين إما شرعية ناموسية وإما فلسفية إلهية، وكذلك أيام الأعياد. ولكن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأمرها شرعياً وفلسفياً».

وفي رسالة قصيرة عنوانها «كيفية نضد العالم بأسره» يلخص الإخوان آراءهم الأساسية في الكون والكائنات وانتظام علاقات بعضها ببعض ويخلصون إلى أن أدون رتبة الانسانية التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا صلاح الأجساد، ولا يرغبون إلا في زينة الدنيا، ولا يتمنون إلا الخلود فيها مع علمهم أنه لا سبيل لهم إلى ذلك، «أما الرتبة الانسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي رتبة الذين نبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. . . فشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح. . وهي الصور المجردة عن الهيولى الجسمانية وهي أجناس الملائكة، وجنود ربك من الروحانيين والكروبيين وحلة العرش. «فاجتهد يا أخي في طلب ما طلبوه، وأرغب في صحبتهم، واقتد بستهم، وسر بسيرتهم، لعلك تحشر في زميرهم إلى الجنة دار القوار».

وأما الرسالة الأخيرة من القسم الرابع فنعنوانها: ماهية السحر والعزائم والعين وما يتصل بذلك من الزجر والغال والرقى وكيفية أعمال الطلسمات، وقد نبّه المؤلفون إلى أن موضوعها هو أحد العلوم والمعارف المتعارفة وإن أنكر ذلك «المتاملون والأحداث من حكماء دهرهم أذعاء منهم بأنهم من خواص الناس التمييزين. وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم، والخاصين في طلبه من غير معرفة له إما أبلة قليل العقل، أو امرأة رعناء، أو عجوز خرقه بلهاء، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السحر والطلسمات أنفة منهم لثلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات إذ كان أولئك السفهاء الطالبين بهذا العلم يطلبونه لأغراض لهم سخيفة دنيئة، من غير معرفة توجب الطلب ولا المقصود منه والغرض، ولم يعلموا أن هذا هو جزء من الحكمة، بل هو جزء وآخر علوم الحكمة، لأنه يحتاج قبله إلى تعلم علوم تقدمه: فمنها علم النجوم الذي هو معرفة ثلاثة أشياء وهي الكواكب والأفلاك والبروج. ولا يكاد يعرف تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأجسام والأرواح والنفوس إلا الراسخون في العلم، البالغون في المعارف، والناظرون في العلوم الإلهية، المؤيدون بتأييد الله، وإلهامه لهم. ثم إن الإخوان لا يطلبون معرفة المستقبل بهذا العلم. يقولون: «إعلم أيها الأخ أنه ليس في معرفة

الرسالة الثالثة عشرة من القسم الأول هي تنمة الرسالة الثانية عشرة من هذا القسم، فيكون عدد الرسائل الاجمالي احدى وخمسين رسالة تضاف إليها الرسالة الجامعة. وقد جرت عادة المؤلفين ببداية كل رسالة بالحمدلة بعد البسملة باستثناء الرسالة الثانية عشرة المذكورة بحسب طبعة القاهرة 1928.

وبوجه عام، يعتمد المؤلفون في بدء كل رسالة إلى تلخيص موضوع الرسالة أو الرسائل السابقة، كما يشيرون في خاتمة كل رسالة إلى الرسالة أو الرسائل اللاحقة، وفي هذا دلالة على طريقة كتابة الرسائل وبها في الناس رسالة رسالة كما ذكر إخوان الصفا أنفسهم، وأشاروا إلى أن الرسائل لا تكاد تجمع عند رجل واحد، ولذا نجدهم يعمدون إلى تكرار كثير من أفكارهم هنا وهناك، وحتى إلى صياغتها صياغة جديدة في كل تكرار، تبعاً لقرينة الرسالة الراهنة، ولذا فإن الرسائل كلها لا تقع على وتيرة واحدة من حيث الأسلوب، وكأنها كلها لا تتجه بأن واحد إلى نفس القوم أو الصنف من القراء، أو إلى نفس الرتبة من الأتباع والإخوان.

والثابت في الأمر أن الاعتبارات الصوفية والروحانية والأخلاقية، ولتقل المذهبية، تشغل مفاصل كثير من الرسائل، وتحتل خواتيم الرسائل كلها تقريباً، والفرص من ذلك كله دعوة الأخ وحضه على التفكير وإيقاظه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. وهذه الصيغة الأخيرة التي تملأ جوانب الرسائل كلها، وينوعها، تشير إلى حرص الرسائل على ألا تكون موسوعة علمية حيادية متجردة وإنما هي كتب دعوة، أو دعاوة تسخر كل فنون القول والمضمون لغاية الجماعة ومذهبها، حتى تولد النفوس بالفضيلة والعلم للمكورت الساء وسعة الأفلاك وتدخل الجنة عالم الأرواح التي هي دار الحيوان.

استعملت الرسائل صيغة الجمع في الدلالة على المؤلفين إلا في خاتمة الرسالة الخاصة باختلاف اللغات حيث وردت لفظة «ذكرت» (تحريفاً في الغالب عن كلمة ذكرنا)، وقد استخدم المؤلفون جميع أفنانين الإقناع والبرهان، وصرحوا غير مرة باعتمادهم بعض هذه الأفانين هنا، وبعضها الآخر في أمكنة أخرى، ولكنهم ملأوا الصفحات كلها بالاستشهاد بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية جنباً إلى جنب مع ذكر الحكم والأقوال المستمدة من سائر الديانات والنحل والمذاهب الفلسفية، مستخدمين الأمثال والتشابه والرموز والإشارات والتلميحات في كل خطوة بالنثر تارة، وبالشعر العربي والفارسي تارة أخرى. ومن الثابت أن للرسائل أسلوباً بسيطاً موجزاً في أكثر الأحيان، جاداً في كل مكان، وهو أسلوب مشوق متنوع قريب من الأفهام في الظاهر، ولكنه في الحق

بالنسبة لـ الرسالة الجامعة في مثل موضوع الرسالة الخاصة بالنسبة إلى الرسائل عامة.

أما الرسالة التي حققها ونشرها الأستاذ عارف تامر بعنوان جامعة الجامعة، فالأرجح أنها ليست من كلام إخوان الصفا، وإنما هي تلخيص لأفكارهم في اثنين وخمسين فصلاً، لا في اثنتين وخمسين رسالة، وقد ذكر في مقدمته قوله: «أما جامعة الجامعة هذه، أو زبد إخوان الصفا فتعتبرها فهرست الرسائل جميعها وزيدتها وخلاصتها» وقد جاء في النص المنشور بعد الحمدلة: «وبعد فهذه رسالة جامعة الجامعة أو زبدة رسائل إخوان الصفا، وخلان الوفا، صلوات الله عليهم، ونبدأها في بيان ماهية الموت والحياة». وجلي أن عبارة صلوات الله عليهم تدل في موضعها هذا على أن الكلام ليس للإخوان أنفسهم، بل لغيرهم ممن يجلبهم، وهذا وجه من أوجه الدلالة على أهمية الرسائل وعناية اللاحقين بها وإجلالهم لأصحابهم مما نذهب منه إلى أن الرسائل قد أثرت في بعض المذاهب أو النحل الإسلامية، بدل أن تتأثر الرسائل ذاتها بآراء هذه المذاهب أو النحل.

ثانياً - حصيلة الرسائل :

أ - أسلوب الرسائل :

رسائل إخوان الصفا، بنوعها، هي المصدر الوحيد تقريباً الذي نستطيع اعتياده بنوعاً لعلومات أقرب إلى الصواب في طلبنا معرفة مذهب الإخوان وجماعتهم. ومن النافع أن نلمح إلى الخصائص الأساسية لأسلوب المؤلفين في عرض أفكارهم تمهيداً لكشف القناع عن مذهبهم ثم عن جماعتهم.

فهذا الانتاج الذي وصلنا عن الإخوان بوصف، أول ما يوصف، بأنه موسوعة، ولكننا نبه إلى أن هذا الوصف يصح في انطباقه على شمول فحوى الرسائل مختلف ضروب المعرفة السائدة في عصرهم كما رأينا، ولكن غرض المؤلفين لا يتوخى تعليم المعرفة للمعرفة، بل يبتدأ استخدام هذه المعارف كلها لمخاطبة كل قوم وصنف من معاصريهم بما هو أصح لحملهم على قبول مذهبهم والانضمام إلى جماعتهم والتقيّد بسيرهم وأوامرهم.

وقد قدّم الإخوان لرسائلهم بفهرست واضح أظهر وأفيه أقسام هذه الرسائل وصلتها به الرسالة الجامعة. وهذا التصنيف يطرح مشكلة عدد الرسائل، وهل يبلغ عددها باستثناء الجامعة إحدى وخمسين أو اثنتين وخمسين. ولعل

الإخوان في مسعاهم للتوفيق بين المذاهب كافة في مذهب المذاهب الذي يدعون إليه في إطار مرحلتين: الأولى سلبية والثانية إيجابية.

فمن الناحية السلبية يسهب إخوان الصفا في نقد الآفات العارضة على العقل، كما رأينا، وذلك مثل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرياسة من غير استحقاق. ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الآراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم، ولا يستيفها المنطق الصحيح وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها، مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع حكيم، مع أفكار البعث والقيامة والحشر والنشر، وقول من يرى أن بارئته وإلهه روح القدس الذي قتلته اليهود، وصليت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه غذولاً، ومثل القول بأن الإمام الفاضل المنتظر المهدي مخفف لا يظهر من خوف المخالفين، فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ولا يعرف شخصه.

ومن هذه الآراء الفاسدة أيضاً رأي من يرى ويعتقد أن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة في خندق في النار غيظاً عليهم وحقناً، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحمًا ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتتحرق مرة ثانية. وهذا الرأي يسيء ظن صاحبه بربه ويعتقد فيه قلة الرحمة وشدة القساوة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومن الآراء الفاسدة أيضاً أن يرى أن أهل الجنة أجسادهم لحمة وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة، متعرضة للآفات... وهذا الرأي الصالح للنساء والجهال والصبيان لا يليق بمن رزقه الله قليلاً من التمييز والعقل والفهم لأنه إذا عرض هذا الرأي على عقله أنكره. «وإن أسوأ الناس مذهباً، وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً بربه».

ومن هنا نجد مؤلفي الرسائل يوجبون دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة، وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك واضحة جلية في إطار مذهب الإخوان.

شكت الهائم إلى ملك الجان العادل الحكيم يراست ما لقيت من جور بني آدم وضلالهم في اعتقادهم بأنها مسخرة لهم

شديد الإبهام لأنه، يخفي أغراضاً بعيدة، ويرمي إلى أهداف مستغلقة لا يدور المؤلفون التصريح عنها، بل يعمدون إلى التعريض والكناية والمجاز، وقد ألحفوا أي الحاف على واجب صون الرسائل بمضمونها المذهبي، بل على واجب منع قراءتها على من لا يستحق، وإن أصروا على ضرورة إبلاغها في الوقت ذاته لمن هو أهل لها، ولذا بات أسلوب الرسائل مغريباً في كل لحظة، إذ يحسب القارئ أنه يكاد يمسك بما يراد، ويستولي على مفتاح اللغز، ولكن كيف السيل إلى درك كنه زئبق عقلي بارع الصنع، ماهر النضد حتى درجة المكر، وهو قريب للمس بعيد المثال؟ ويكفي أن نتبّه هنا إلى أسلوب وغرض الحكاية العميقة الدالة عن خصوصية المعجانات مع البشر، فندرك لجوء الإخوان إلى الإفصاح من وراء حجاب عن مراميمهم المذهبية من جهة، واضطرابهم إلى الاعتصام بالستر والكتمان والتقية مع رغبتهم في بعث الأفكار والدعوة إليها من جهة أخرى.

ب - مذهب الإخوان:

يذكر إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات. والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها. والثالث الكتب الطبيعية وهي صرر أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، حتى المصنوعات على أيدي البشر، والرابع الكتب الإلهية التي لا يسها إلى المطهرون الملائكة التي هي بأيدي صفوة كرام بررة، وهي جواهر النفوس... وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام كما يقولون.

ويتسق مع نظرة الإخوان إلى مصادر علومهم الشاملة ضروب الديانات والفلسفات والوقائع الخارجية للكون والوقائع الباطنية للنفوس دعوتهم الآتية: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها. وقد عاب الإخوان على كل ذي رأي انحياز لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه هو حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه سوى الأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. ذلك أن الحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمره التطور في الطبيعة. والتاريخ والأديان كلها، والمذاهب كافة واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق ما رأى

عليهم في تربيتهم إياهم . وأين هذا من المروءة والفضل والكرم والجود والسخاء الذي هو من شيم الأحرار الكرام من أرباب الفضل، وبماذا يفتخر الأنس علينا إذ ألد مأكولاتهم، فضالتنا، وأحسن ملبوساتهم فضالة دودة القز، فهم في مأكولاتهم وملبوساتهم تحت متنتنا، ولنا أبداً النعمة عليهم، فكيف يدعون أنهم أرباب لنا، ونحن عبيد لهم ؟

ويضيف زعيم الطيور وهو الهزارداستان: إن البشر يجمعون مأكولاتهم ومشروباتهم بكد أبدانهم، وتعب نفوسهم، وجهد أرواحهم، وعرق جبينهم، وما يلقون في ذلك من الشقاوة والمهوان مما لا يعد ولا يحصى، من كد الحرث والزرع وإثارة الأرض وحفر الأنهار . والجهد والعناء في اكتساب الأموال والدراهم وتعلم الصنائع والمكاسب المتبعة للأبدان والأعمال، الشاقة على النفوس والمحاسبات والتجارات والذهاب والمجيء في الأسفار البعيدة في طلب الأمتعة والحوائج والجمع والإدخار والاحتكار والاتفاق بالتفتت مع مقاساة البخل والشح . فإن كان جمعها من حلال وإنفاقها في وجه الله فلا بد من الحساب، وإن كان من غير حل وإنفاقها في غير وجه الله فالويل والحساب والعذاب إذ لا بد من القوت والثياب مثل ما لا بد من الموت والحساب .

يقول زعيم الطيور: «إعلم أيها الأنسي أن الله تعالى لم يبعث رساله ولا أنبياءه إلا إلى الأمم الكافرة الجاهلة وعامة المشركين معه غيره، والمدعين معه لهاً آخر مثل القول بأن الله ثالث ثلاثة أو أنه عزيز ابن الله أو أن مسيح ابن الله أو أن الله تعالى على صورة شاب أمرد له جعد قطط . . . فلهذا بعث الأنبياء، وهم أطباء النفوس ومنجموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولا يحتاج إلى المنجم إلا المنحوسون الأشقياء، والضالون عن نجم الهدى» .

ومضي زعيم الطيور قائلاً: «ثم اعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم عند النكاح من الجماع وشدة الشبق وشهوة اللواط والجلق والبغاء والسحق ومن تنن الضنان ورائحة العرق لاستكشافها واستعمالها ليلاً ونهاراً، وغدواً ورواحاً، صحوة وبكرة . . . وأما الصوم والصلاة فإنما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان فالأنبياء يعالجونكم بهذه المداواة إذ أنتم مرضى من المعاصي، ونفوسكم قد امتلأت من مأكولات الذنب، ومشروبات النميمة والغبية، وهي تتناول لحم الإخوان، فأمرت الشريعة بالحمية عن المأكولات الرديئة المضرة والحمية هو الصوم، لأن

فأنام الملك محاكمة تبارى فيها الخصوم في الهجوم وفي رد الهجوم والدفاع . وفي تضاعيف هذا الحوار العنيف تتجلى الروح الانتقادية لدى جماعة إخوان الصفا، ورفضهم ما يرون من فساد في الرأي وفي العمل لدى معاصريهم من البشر كافة، وهم يكشفون النقاب عن جوانب هذا الفساد التي لا تحصى، على السنة مثلي العجاوات . ومن ذلك على سبيل المثال، ادعاء البشر الفضل على الحيوانات التي منها الكباش وهو عظيم القرنين، كبر الإلية، ليس له لحية، والئيس طويل اللحية ليس له إلية، مكشوف العورة، والأرنب صغير الجثة كبير الأذنين . . . وعلى هذا المثال اضطراب بنية الحيوانات والسباع والوحوش والطيور والهوام وانها غير متناسبة الأعضاء . فيرد زعيم البهائم قائلاً: إذا كان حسن الصورة شيء مرغوب فيه عند أبناء الجنس من الذكور والإناث ليدعوهم ذلك إلى الجماع والفساد والتنازل لبقاء النسل، فإننا لا نرغب في محاسن انثاء، ولا إناثنا في محاسن ذكراننا، كما لا يرغب السود في محاسن البيض، ولا البيض في محاسن السود، وكما لا يرغب اللواط في محاسن الجوارى، ولا الزناة في محاسن الغلمان، فلا فخر لكم علينا بمحاسن الصور أيها الأنسي .

وترفض الخنازير من جهة أخرى، نظرة البشر إليها على اختلاف مشاربهم ودياناتهم بقولها: «إن المسلمين يقولون إنا مسوخون ملعونون ويستقبلون صورتنا، ويستقلون أرواحنا . ويستقذرون لحومنا ويتشاءمون من ذكرنا . أما أبناء الروم فينافسون في أكل لحومنا في قرابينهم ويتبركون بها إلى الله . أما اليهود فيعتوننا ويشتموننا ويلعنوننا من غير ذنب منا إليهم، ولا جنابة عليهم، ولكن لعداوة بينهم وبين النصارى وأبناء الروم . وأما أبناء الأرمن فحكمتنا عندهم كحكم البقر والغنم عند غيرهم يتبركون بنا من خصب أبداننا، وسمن لحومنا، وكثرة نتاجنا، وغزارة ألباننا . وأما الأطباء من اليونانيين فيتداوون بشحومنا ويتواصفونها في أدويتهم وعلاجاتهم . وأما ساسة الدواب فيخالطوننا بدوابهم وعلفها لأن حالمها يصلح عندهم بمخالطتنا وشمها روائحنا . وأما الأساكفة والجزارون فيتنافسون في شعر أعرافنا ويتبادرون في تنف أسلتنا في شدة الحاجة إليها، وقد تحيرنا لا ندري لمن نشكر، ولمن نشكو ومن نتظلم . .

ولما افتخر البشر على السنة ممثليهم: العراقي والهندي والعبراني والسرياني والقرشي واليوناني والخراساني ومن إليهم رد عليهم ممثلو العجاوات، فقال متكلم النحل مثلاً: «إن أنواع الحشرات والهوام تبيض وتحصن وتربي أولادها بعلم ومعرفة ودراية وشفقة ورحمة ورأفة وتحن لطف ورفق ولا تطلب ويمنون

تلجئكم إلى باب الأطباء.. فزادكم الله أطباء، لأنه لا يرى على باب دكان الطبيب إلا كل عليل مريض سقيم.. والمتطببون منكم يزيدون العليل سقياً، والمريض عذاباً بالحمية عن تناول أشياء ربما كان شفاء العليل في تناولها.

«وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتهم وافتخرتهم بهم فلا فخر لكم ولا لهم، إذ كانوا أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء، والفقراء والضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب، متعوي الأبدان، مغصومي النفوس، معذبي الأرواح فيما يبنون ولا يسكنون، ويفرسون ما لا ينجون،... يجمع أحدهم الدنيا، والمتاع ويخل أن ينفق على نفسه ويتركه لزوج امرأته أو لزوج ابنته أو لزوج ابنه ولورثته.. وإن تجاركم ليجمعون من حرام وحلال، وبينون الدكاكين والخانات ويملاونها من الأمتعة ويحتكرونها.. ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة إما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق..»

وأما الذين ذكرتهم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرت بهم فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار.. وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أختاركم وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربكم فهم الذين غروكم باظهار السورع والخشوع والتقشف والنسك.. حتى انحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم وقلوبهم مملوءة بغضاً وحقدًا وجفاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وسواس وخصومة مع ربهم بضائرتهم لم خلق إبليس والشياطين والكفار والفراغة والسقاة والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولا يهلكهم.

«وأما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بأرائهم وقياساتهم فيحللون تارة ويحرمون تارة بتأويلاتهم ويتبعون ما تشابه.. وأما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فادهى وأظلم وأبتر وهم أشر سيرة من الفراغة والجبايرة..»

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء فإنهم يسمون باسم الخلافة، ويسبرون بمسيرة الجبايرة وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محذور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم، ويشربون الخمر، ويبادرون إلى الفجور، اتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأمواهم مغنماً.. إذا ولي أحد منهم ابتداءً أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائه وأسلافه،

الحمية رأس الدواء، والبطن رأس الداء.. ولما نظر الأنبياء في أحوالكم وعصيانكم في الليل والنهار وتناول طعام الذنوب والشكوك.. أمروكم بالحركات المختلفة الأشكال لتستمرى عنكم تلك المتناولات والحركات المختلفة الأشكال وهي الصلوات الخمس لأن الطبيب يأمر بحركات وخطوات من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى، وعلى وجه الأرض بعد ثقل الطعام على المعدة، وتناول الأشياء الثقيلة في الليالي.. وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازن وكثرة الجمع والذخائر والإمساك عن النفقة في الواجبات فضلاً عن المسنونات، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق.. فلو أنكم كنتم تنفقون ما فضل عنكم على فقرائكم وضعتكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات.. وإن أحكام الحلال الحرام قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية استأذاً ومؤدباً لكم..»

وعندما افتخر الزعيم الفارسي بطبقات الملوك والأمراء والخلفاء وأصحاب المهن والصناعات تصدى له البيغاء قائلاً: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً آخر قبيحة: إن عندكم الفراغة والتجارة والجبايرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملاحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرارين، ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمترابون ومنكم أيضاً القوادون والمخائث والمؤاجرون واللواط والسحاقيات والبعايا، ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون، ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم المذمومة الجائرة..»

«إن أكثر ملوك الأنس ورؤساءها لا ينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلا لجر منفعة منها، أو دفع مضرة عنها، أو إلى نفس من يباهو لشهواته، ولا يفكر بعد ذلك في واحد لا يهيمه كائن ما كان..»

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم محتاجون إليهم ما دامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة وما يتولد منها من الأمراض المزمنة، والأسقام المؤلمة، والأوجاع المهلكة

الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثاهم الأسمى هو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستنصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني».

ج - جماعة إخوان الصفا:

يصف إخوان الصفا جماعتهم بقولهم: «إنا نحن جماعة إخوان الصفا أصفياء وأصدقاء كرام» يتطلعون إلى إنقاذ المجتمع الانساني على أساس تآلف القلوب والعقول والأعيال انطلاقاً من وحدة الصورة الإنسانية، واتساق تعاليم الديانات والفلسفات كافة، مع الواقع الكوني الخارجي والداخلي النفسي، لينجو البشر على سفينة مثل سفينة نوح، ودعوتهم تصاغ على النحو الآتي: هل لك يا أخي أيذك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام فتتجو من طوفان الطبيعة وتسلم من أمواج بحر الهول ولا تكون من المغرقين».

ذكروا أنه كان في الزمان السالف، رجل من الحكماء، رقيقاً بالطلب دخل إلى مدينة فرأى عامة أهلها بهم مرض خفي لا يشعرون بعلتهم، ولا يحسون بدائهم الذي بهم، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم كيف يداوهم ليبرأهم من داءهم، وعلم أنه إن أخبرهم بما هم فيه لا يستحقون قوله، ولا يقبلون نصيحته بل ربما ناصبوه العداوة. فاحتال عليهم في ذلك لشدة شفتته على أبناء جنسه. وحرصه على مداوتهم طلباً لرضا الله بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلاً من فضلائهم الذين كان بهم هذا المرض فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدّها لمداوتهم فوجد صحة في جسمه، وقوة في نفسه، فشكر له واتفقوا على مداواة رجل آخر أعانها على مداواة رجل جديد، ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحداً واحداً في السر حتى أبرأوا أناساً كثيراً، وكثر أنصارهم وأخوانهم ومعارفهم، ثم ظهروا للناس وكاشفهم.

على هذا النحو يتطلع إخوان الصفا إلى التعاون وتأسيس جماعتهم لشفاء أبناء الجنس ومداوتهم طلباً لرضا الله تعالى. وقد أصبح لهم إخوان وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والسوزراء والعمال والكتّاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتّناء، ومنهم طائفة من أولاد العلماء

وأزال نعمته، وربما قتل أعيامه وأخوانه وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرأ منهم...».

ويستأنف الهزارداستان نقده كثرة الآراء واختلاف المذاهب في فنون الديانات قائلاً: «انك تجد فيهم اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشرّكين ومن عبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم وغيرها، وتجد أيضاً أهل الدين الواحد يختلفي المذاهب والآراء مثل سامري وغيابي وحالوتي ونسطوري ويعقوبي وملكاني وشنوي وماتوي وخرمي ومزدكي ويصباتي وبهرمي وشمسي وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي ومعتزلي وسني وجبري وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً».

وفي ضوء هذا النقد الشمولي اللاذع يتجه إخوان الصفا إلى البشر كافة بدعوتهم إلى الإصلاح الأخلاقي الحقيقي فيطلبون من الناحية الإيجابية أن يتواصل الناس، ويتهادوا، ويتحابوا، ويتناصفوا ولا يعصي بعضهم بعضاً، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا، ولا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن مذهب هؤلاء الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من الكتب المنزلة وكتب الفلاسفة وكتب الطبيعة الخارجية وكتب الطبيعة النفسية الروحانية كما ذكرنا. أما لباب النهج الذي بني عليه هذا المذهب الذروة، مذهب المذاهب، فهو اعتبار صورة الانسان، وهذه الصورة وحدها وحسب.

يقول المؤلفون: «اعلموا أيها الإخوان، أيذككم الله وإيانا بروح منه، إن الجواب على أصول مختلفة، والحكم بقياسات متفاوتة، تكون متناقضة غير صحيحة. ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها، وأكثر منها بما يشاكلها من المسائل على أصل واحد، ومقياس واحد، وهو صورة الإنسان، لأن صورة الانسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقرب إليهم، ودلائلها أوضح، وبراهينها أصح. وهي الكتاب الذي كتبه بيده. وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه. وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء، وهي المجموع فيها صور العالين جميعاً، وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ. وهي الشاهد على كل جاحد، وهي الطريق إلى كل خير، وهي الصراط المحدود بين الجنة والنار».

وبالإجمال يرى إخوان الصفا أن لا نجاة للناس إلا بالأخذ بتذهبهم والانضمام إلى جماعتهم، فالحق ما رأوا، ومثال هذا

والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتزييلات النبوية، ومعاني تضمنها موضوعات الشريعة.

وللجماعة ترتيب يشمل مراتب الإخوان فيها على أربع مراتب: أولها رتبة الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة إلى ثلاثين سنة وهم يعرفون بصفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ويخاطبهم مؤلفو الرسائل عامة بعبارة: الأخ البار الرحيم. وتليها رتبة الرؤساء ذوي السياسات، ومهمتهم مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفرض والشفقة والرحمة بالقوة الحكيم الواردة على القوة العاقلة، وهي رتبة الأعضاء بين سن الثلاثين والأربعين، ويعرفون باسم الإخوان الأخيار الفضلاء. أما الرتبة الثالثة فهي رتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف بالرفق واللفظ والمداواة في إصلاحه، وهي القوة الناموسية وأفراد هذه الرتبة تتراوح أعمارهم بين الأربعين والخمسين، ويحملون اسم الإخوان الفضلاء الكرام، وهم الذين ألفوا الرسائل وعملوا في نشرها. وتأتي فوق هذه الرتبة الرابعة وهي التي يدعى إليها كل الإخوان من أي مرتبة كانوا، وهي رتبة التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين، وهي الممهدة للمعاد والمفارقة للهوى، وعليها تنزل قوة المراج، وتصعد إلى ملكوت السماء، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنش والحر والحساب. . . وحتى مجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام.

ويبقى من الثابت واجب تعاون إخوان الصفا كافة فيما بينهم بالجنسين الأساسيين للمواهب التي أنعم بها الله على البشر وهما قنية جسدانية يمثلها المال، وقنية نفسانية يمثلها العلم. «والناس في هاتين النعمتين العظيمتين على منازل أربع: فمنهم من قد رزق الحظ من المال والعلم جميعاً، ومنهم من قد حرهما جميعاً، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق العلم، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق المال. . . ومن هنا يصدر الواجب الآتي، ينبغي لإخواننا - ممن قد رزق المال والعلم جميعاً - أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرهما جميعاً ويواسيه من فضل ما أنعم الله تعالى من المال ليقوم به حياة جسده في دار الدنيا ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة فإن ذلك من أقرب القربات إلى الله وأبلغ لطلب مرضاته. ولا ينبغي أن يمن عليه بما ينفق عليه من المال ولا يستحقه ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني. . . كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني. فيبين أن

والأدياء والفقهاء وحلة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصانع والمتصرفين وأمانة الناس. يقولون: «قد ندبنا لكل طائفة منها أحداً من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم». ولئن اعتمد الإخوان هذا السبيل الرحيم الشفوق من سبل الدعوة المتجردة إلا عن الإخلاص للإنسان فليس ذلك خوفاً بل صيانة للحكمة. يقول الإخوان: «اعلم أننا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله كما أوصى المسيح فقال: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم». ونحن لا نحسد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا، لكن نطلب الملك السأوي ومرتبات الملائكة.

وهبوا رسائلهم إلى الناس جميعاً، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره، وصمموا على البدء بتخفيف الأتباع من «الشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم المريدن طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجلد، غير متعصبين على المذاهب» ولا بد لكل أخ من الإخوان إذا راد أن يتخذ صديقاً مجدداً، أو أخاً مستأنفاً، أن يعتبر أحواله، ويتعرف أخباره، ويجرب أخلاقه، ويسأل عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا. . . وأن ينتقد وضعه كما ينتقد أبناء الدنيا أمر الترويح وشري الممالك والأمتعة بل إن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً.

ويرتب على الأخ المنتمي إلى الجماعة الاقتداء بالإخوان، والرغبة في صحبتهم، وحضور مجالسهم والإسهام في نشاطهم. حتى يرقى في معارج درجاتهم ومراتبهم. يقولون: «انظر لنفسك يا أخي وبادر واعمل عملاً صالحاً وتزود فإن خير الزاد التقوى وحاسب نفسك. . . وإن كنت لا تدري ولا تحسن فهل إلى مجلس إخوان لك نصحاء كرام فضلاء ليعرفوك كيفية محاسبة نفسك ووزن حسناتك، فانهم أهل هذه الصناعة، وقد قيل: «استعينوا على كل صناعة بأهلها».

وهذا المجلس يعقد بالضرورة حيث كان الإخوان من البلاد. جاء في الرسائل: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله حيث كانوا في البلاد أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل

1 - النظرية التقليدية :

ذكر أبو حيان التوحيدي في المقابسات أن وزير صمصام الدولة سأله في حدود سنة 373هـ. عن زيد بن رفاعه الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادف بها جماعة لأهناف العلم وأنواع الصناعة منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بال عشرة، وتضافت بال صداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وليس يخاف أن حديث التوحيدي عن الإخوان ورسائلهم ينم عن بعض خشية من الإفصاح الصريح، ولعله كان ينتمي إلى الجماعة بدون أن يجهر بهذا الانتهاء. وتبقى المعلومات التاريخية عن زيد بن رفاعه وصحبه معلومات ضئيلة بوجه عام، ومتناقضة في غير موضع. وقد تبانت آراء مؤرخي الفلسفة القدامى وصرح القفطي قائلاً: «ولما كتم مصنّفو الرسائل أسماهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلفوا في اسم الإمام الواضع اختلفاً لا يثبت له حقيقة. أما البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام فيذهب إلى أن ألفاظ الرسائل للمقدسي بالرغم من تنبيه القفطي إلى اختلاف الناس في موضوع مؤلفي الرسائل».

2 - نظرية المجريطي والكرماني :

قال بهذه النظرية بعض الباحثين ومنهم أحمد زكي باشا الذي استند إلى بعض فتاوى ابن حجر وفيها أن مؤلف الرسائل هو مسلمة بن قاسم المجريطي وقد ناقشها وخلص إلى أن أبا الحكم الكرماني هو أول من جلب إلى الأندلس الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا. وقد أشار ابن خلدون وابن أبي أصيبعة. (عيون الأنباء، ج 2، ص 39) إلى أن الرسائل من تأليف المجريطي. وإلى مثل هذا الرأي ذهب الحمداني وبالايسوس بنسبة الرسائل إلى المجريطي أو إلى الكرماني. وجلاء الأمر بليجاز هو أن المجريطي يمتلك نسخة

النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة. وأما من رزق المال ولم يرزق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً من قد رزق العلم ويضمه إليه ويواسيه من ماله ولا يحتقره لفقره لأن المال قنية جسدانية تقام بها حياة الجسد في دار الدنيا، والعلم قنية نفسانية تقام بها حياة النفس في دار الآخرة وينبغي للأخ ذي العلم والحكم أن لا يحسد أخاً ذا مال له ولا يستحقه لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه ولا يطلب منه عوضاً فيما يعلمه لأن مثلها في صحبتها وتعاونها: هذا لهذا بماله، وهذا لهذا بعلمه، كمثل اليد والرجل في اتصالها بالجسد وخدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة. وأما من رزق العلم ولم يرزق المال ولا يجد من يواسيه بالمال من إخواننا فينبغي له أن يصبر ويتنظر الفرج فإنه لا بد أن يؤيده الله عز وجل بأمر أو بأخ يخفف عنه ما يحتمله من ثقل الفقر. وأما من ليس بلدي مال ولا علم من إخواننا فهو الذي له نفس زكية جميلة الأخلاق سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راض بما قسم له خير من الذي منع من المال. والعلم لأننا نجد في الناس من أعطي العلم والمال أو أحدهما ولم يرزق من هذه الحاصل.

وجملة القول إن هذه التعاونية الاشتراكية الانسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الانحراف والزلزل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الملاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النج تطهر اليد ويظهر الذهن، ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، يتحقق جوهر الانسانية. ولعل هذا ما عناء إخوان الصفا، وخلان الوفاء من تفاؤلم بقرب ظهور دولة أهل الخير، بعد أن تناهت قوة أهل الشر، وكثرت أفعالهم في العالم، في هذا الزمان، وليس بعد التناهي في الزيادة إلا الانحطاط والنقصان.

ثالثاً - حقيقة إخوان الصفا :

أ - النظريات المفروضة :

كثرت في الماضي والحاضر النظريات التي تحاول حل لغز إخوان الصفا وتحديد هويتهم. ونحن نكتفي هنا بالإلماع إلى أشهر هذه النظريات في زمرة نظريات سابقة أولاً، ونرى أنها نظريات ناقصة أو متحيزة، ثم نتبعها باقتراح نظرية تسعى إلى تحديد هوية نفسية عقلية، أي مذهبية، لجماعة إخوان الصفا في ضوء رسائلهم وحدها تقريباً.

الصفا تؤلف المذهب الحقيقي للفاطميين والحشاشين والقرامطة والدرزي، ولكن من الثابت أن الرسائل سبقت ظهور المذهب الدرزي المتصل باختفاء الحاكم بأمر الله سنة 711هـ. 1021م. ويؤكد عمر فروخ النسبة بين الدرزية أو الحاكمة وبين إخوان الصفا، ولكن على أساس أن المذهب الدرزي هو الذي بني في كثير من أسسه على عقيدة الإخوان، ولا عكس.

6 - النظرية الاسماعيلية:

اعتنق هذه النظرية من المستشرقين كازانوف بالاستناد إلى رأي ستانيسلاس غويار و م. د. كونرنبيرغ وهو يعزو الرسائل إلى الاسماعيلية عامة، وتارة إلى جماعة من الفاطميين. وقد رجعنا إلى المخطوطة رقم 2309 في المكتبة الوطنية بباريس، وكان قد اعتمدها في تأييد رأيه، ووجدنا أنها تضم بعض مقتطفات من نص الرسائل ومقالة من الرسالة الجامعة، وهذه المخطوطة ضمن مجموعة تضم في الوقت ذاته، وبصورة منفصلة عن هذا النص، بعض نصوص من أصل فاطمي وحشاشي. وبديهي أن الجوار المادي في نصوص هذه المجموعة من المخطوطات لا تعني صلة مذهبية بحال من احوال. أما غويار فيقول بصلة بين الإخوان والاسماعيلية لأنه وجد عبارة «إخوان الصفا وإخوان التجريد» في الرسالة التي انتبه إليها كونرنبيرغ، ولكننا لا نجد في نصوص الرسائل المعروفة الآن وصف إخوان الصفا أنفسهم باسم إخوان التجريد. ولا ريب أن النظرية الاسماعيلية تصبح أكثر جدية لدى حسين همدي وهو يقيم نظريته على أن الإمام هو محور الرسائل، وإلى مثل ذلك، ذهب برنار لويس وي. ماركيت من المعاصرين.

أما المؤلفون باللغة العربية فقد أشرنا إلى قول القفطي منهم أن الرسائل من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب ولكنه سارع إلى التعليق على هذا الرأي بقوله: «إن الناس اختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة». وذهب آخرون إلى أن مؤلف الرسائل هو أحمد بن عبدالله الإمام المستور، حين خشي أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة فألف رسائل إخوان الصفا. وبالرغم أن قراءة الرسائل لا تؤيد تحقيق مثل هذا الغرض بوجه من الوجوه، والرسائل اميل إلى موقف الفلاسفة كما رأينا، فإن عبداللطيف الطياوي لا يرد هذه النظرية وإنما يكتفي باعتبار هذا الامام منشئ الرسائل لا واضعها. وفي وقت لاحق يؤيد آغا خان الرواية القائلة بأن المأمون اطلع على الرسائل فذهل وطلب مؤلفها وقتل أحد دعاة الإمام وفي أحمد

مخطوطة من الرسائل رقمها في المكتبة الأهلية بباريس 2303، وقد كتب اسمه على حرف النسخة جرياً على العادة القديمة بكتابة اسم فالك النسخة على جملة صفحاتها فيقرأ الاسم عند جمع صفحات النسخة بإغلاقها وحسب، وقد أطلع غير واحد على هذه النسخة وربما اعتمدها الناظر إليها وظن أنها من تأليف المجريطي. والواقع أن ليس المجريطي ولا الكرمانلي بمؤلف الرسائل، ولا الرسالة الجامعة، كما فطن لذلك أيضاً جميل صليبا بالنسبة للمجريطي وإنما صلة أحدهما أو كليهما بالرسائل لا تعدى نقل نسختها من المشرق إلى الأندلس.

3 - النظرية القرمطية:

اعتنق هذه النظرية كثيرون منهم دي بور وماكدونالد ونيكلسن وماسينيون ولكن دي بور ما لبث أن تراجع عن رأيه لأن جماعة إخوان الصفا جماعة مسالمة وليس بشورية قرمطية، على نحو فرعها في بغداد. ويربط مكدونالد الجماعة بالحركة الفاطمية والحركة القرمطية والحركة الدرزية وبحركة الحشاشين، معاً. وأما ماسينيون فإنه يربط حركة الإخوان بالجماعة السرية التي ألفها عبدالله بن ميمون القداح. غير أن هذه النظرية القرمطية مرفوضة لأن الحركة القرمطية لم تنش طويلاً من الناحية التاريخية، وأن غرضها كان مائلاً في الإلحاد والإباحية كما يرى دو ساسي فضلاً عن خصوم القرامطة من المسلمين، وقد انتقدت الرسائل سلوك القرامطة ومثلاً بالإشارة إلى اقتلاعهم الحجر الأسود من جانب الكعبة.

4 - النظرية النصيرية:

اكتفى الغزالي في المعتقد بفضح إخوان الصفا لاستدراجهم قلوب الحمقى إلى الباطل لاستشهادهم بآيات قرآنية للمخادعة كما أشار إلى تأثيرهم بآراء فيثاغورس ووصف كتابهم بأنه حشو الفلسفة، وأما ابن تيمية فيقرر تماثل مذهب الإخوان والعقيدة النصيرية. ولكن نصوص الرسائل لا تنم عن هذا الالتقاء الاعتقادي إلا إذا قصد ابن تيمية تأثير النصيرية بالرسائل لقوله إن أصحاب الرسائل أتهمهم. ونحن نجد الإخوان يذكرون أن محمداً هو مدينة العلم، وأن علياً بابها، ولا يذكرون اسم سلمان الفارسي إلا مرة واحدة وعلى أنه من الصحابة وحسب.

5 - النظرية الدرزية:

أشرنا إلى ما رأى ماكدونالد القائل بأن انتقائية إخوان

التي يتصف بها مذهب إخوان الصفا. كما بينا، وهذه الصفة المفتوحة، تباين، بل تناقض، أية دعوة مذهبية خاصة محدودة، وترفض أي نوع من أنواع التعصب والآراء الضالة المؤذية، ومهما كانت براعة التحليل الباطني والرمزي لإشارات الرسائل وحتى معيبتها. وما النصوص التي قد توحى بمثل هذه الصلة المنحازة إلى مذهب معين سابق أو معاصر للإخوان سوى نصوص متفرقة وجهها المؤلفون إلى طبقة طبقة، أو صنف صنف من أصناف جميع الناس الذين خاطبهم بحسب معتقدهم، لايحسب معتقد إخوان الصفا، حتى تنجح دعوتهم إياهم للاتحاق بمذهب الإخوان الانساني التعاوني الاشتراكي الأخلاقي والروحاني. أضف إلى ذلك أن وجود معلومات مستمدة من ثقافة العصر وجوداً مشتركاً بين أثنين أو في كتابين ليس بذى شأن، أو بذى شأن حاسم، في الدلالة على أن هذين الاثنين من صنع عقل واحد، وإنما يرجع الأمر إلى الصيغة العقلية التي يدمج، بل يصهر، فيها فكر المؤلف تلك المعلومات الشائعة أو المعروفة أو المشتركة في بنية ما يتوخى المؤلف من اقتباسه إياها أو تضمينه لها.

ب - النظرية المقترحة :

حاصل ما يمكن استنتاجه من القرائن المستمدة من تفحص نصوص الرسائل من جهة، ومن كلام التوحيدي المتوفى سنة 380هـ. وإعلانه أنه اطلع على الرسائل وحمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان، ومن صلة المجريطي المتوفى سنة 395هـ. بالرسائل من جهة أخرى، يبين أن زمن تصنيف الرسائل هو في الأرجح أواخر القرن الهجري الرابع، كما ينتج عن شتى المعطيات التاريخية احتمال أن يكون منطلق حركة الإخوان أو مقر جماعتهم هو البصرة، وأن لهم فروعاً في بلدان كثيرة، قد يكون المجمع الذي حنَّ إليه المعري في بعض أشعاره فرعاً من فروعهم. إن لم يكن جماعة سرية أخرى مماثلة لحركتهم. أما تسمية الإخوان أنفسهم باسم إخوان الصفا فقد يكون متأثراً بهذه العبارة التي وردت قديماً في أبيات لأوس بن حجر أو أبيات أخرى لأبي حنك البراء بن ربيعي أحد شعراء الحماسة أو بما جاء في باب الحماسة المطبوعة من كتاب كليله ودمنة، ولكن الثابت في الأمر أن العبارة ذاتها ليست بدعاً في عصر الإخوان، وإنما الجدير بالملاحظة هو أن الباحثين لم يعنوا من اسم الجماعة إلا بعبارة إخوان الصفا، بينما الاسم الكامل لهم يشتمل على عبارة خلان الوفا وهي تكاد أن تكون مرادفة العبارة الأولى، وعلى عبارة «أهل العدل» وهو تعبير ذو دلالة رئيسية في نظرنا، لأنه ينسق من الناحية الفكرية والمذهبية مع

الذي كان مقيماً في سليمة فخشي الإمام على نفسه، وتغل في البلاد، حتى توفي سنة 212هـ. في بلدة محمود آباد وخلفه ابنه تقي أحمد واسمه الحقيقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، وإليه تنسب الرسائل. ومن الطبيعي أن نجد باحثين معاصرين مثل مصطفى غالب وعارف تامر يعتنقون النظرية الاسماعيلية جملة وتفصيلاً.

وليس من شأننا هنا الدخول في تفاصيل عرض هذه النظرية ومناقشتها. ولكن يكفي الانتباه إلى أن الرسائل ليست، ولا يمكن أن تكون من وضع شخص واحد، كشخص الإمام المذكور، ولا سيما وأن عصره سابق العصر المقترح لبدء وضع الرسائل وانجازها، وقد احتوت على معلومات وأشعار تنسب إلى فترة لاحقة بالفترة التي عاش فيها الإمام جعفر أو الإمام المستور أحمد بن عبد الله كما ويمكن الانتباه إلى رفض الإخوان فكرة أن يحتاج العقلاء إلى رئيس يرأسهم كما جاء في رسالة ماهية التاموس الإلهي لأن العقل والقدرة لواضع التاموس يقومان مقام الرئيس الامام، ولأن الحاصل والمناقب، كما جاء في رسالة «الآراء والمذاهب» لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد. ولهذا أفرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، والعقل الانسان في نظر الإخوان، كما ذكروا في رسالة «العقل والمعقول» يصل إلى أعلى رتبة وأشرف صناعة تجري على أيدي البشر في وضع التواميس وتذوين الكتب الإلهية مثل شريعة صاحب التوراة والانجيل والزبور والفرقان، وقد ندّد الإخوان أكبر التنديد وأشدّه بالانحياز والتحيز ووجودا أنه سبب العداوة والبغضاء والفتن والحروب التي يستحل بها بعض الناس دماء بعض، وهذه ورطة يستغيث مؤلفو الرسائل من شرها، ولذا يتعذر قبول انهم يتسببون إلى فئة معينة أو مذهب سابق أو معاصر لهم معين، وهم يوجبون على طالب الحق والراغب في النجاة أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف والخروج من سجن أهل الخلاف وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة ويتنبه عن هذه الرقدة، ويستيقظ من هذه الغفلة. ولا يعمل الإخوان الإلحاف في أكثر من موضع على أن مذهبهم يشمل المذاهب كافة، وأنهم لا يقتصر على جانب الديانة الإسلامية ولا على جانب الديانات كلها بل يودون الإحاطة بالديانات جميعاً وبالفلسفات كلها ويأبى واحد معاً. وقد ذكروا مثلاً في رسالة «كيفية انواع السياسات وكميتها» أن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها شرعيها وفلسفيها.

ومن هنا يتضح واجب الانتباه إلى الصيغة الانسانية الثابتة

- البيهقي، ظهر الدين، تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق، 1946.
- تامر عارف، حقيقة إخوان الصفا، بيروت، 1957.
- حاجي خليفة، كشف الظنون على أسماء الكتب والفنون، طبعة فلرلج، 1850.
- حسين، طه، مقدمة للرسائل، طبعة القاهرة، 1928.
- دسوقي، عمر، إخوان الصفا، القاهرة، 1947.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة الانكليزية، لندن، 1933، الترجمة العربية بقلم عبدالحادي ابوريدة، القاهرة، 1938.
- ديتريشي، فلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي، 16 جزءاً، برلين-لايبزغ، 1858-1891.
- _____، مختارات من رسائل إخوان الصفا، 1886.
- دي مينار، باريه، «ترجمة جديدة لرسالة الغزالي المتقد من الضلال»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني، 1877.
- زكي، أحمد، «فصل في رسائل إخوان الصفا» الرسائل: طبعة القاهرة، 1928.
- سترن، س. م.، «مؤلفو رسائل إخوان الصفا»، مجلة الثقافة الاسلامية، عدد 20، 1964.
- _____، «معلومات جديدة عن مؤلفي رسائل إخوان الصفا»، مجلة دراسات اسلامية، المجلد 3، العدد 4 كانون الأول، 1964.
- طياوي، عبداللطيف، جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1930-1931.
- _____، «إخوان الصفا ورسائلهم: عرض انتقادي لمائة وخمسين سنة من البحث»، مجلة افريقيا اسعاعلي، المجلد الأول، العدد 14-30 أيار، 1969.
- عبدالنور، جبور، إخوان الصفا، القاهرة، 1954.
- عوا، عادل، الفكر الانتقادي لدى جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1948.
- غالب مصطفى، في رحاب إخوان الصفا، بيروت، 1969.
- غويار، ستانيسلاس، «معلم كبير للحشاشين» في زمن صلاح الدين»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني، 1915.
- فروخ، عمر، إخوان الصفا، ط 2، بيروت، 1953.
- كازانوف، «ملاحظة على مخطوطة لفرقة الحشاشين»، الجريدة الآسيوية، جلسة 14 كانون الثاني، 1898.
- _____، «تاريخ فلكي في رسائل إخوان الصفا»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني - شباط، 1915.
- كرد علي، محمد، «أبو حيان التوحيدي»، مجلة المجمع العربي، آذار-أيار، 1928.
- لويس، برنار، أصول الاسعاعلية، كمبريدج، 1940.
- لين-بول، ستانلي، جماعة إخوان الصفا، لاهور، 1960.
- ماركيت، ي.، «منزلة العمل في تسلسل المراتب الاسعاعلية بحسب موسوعة إخوان الصفا»، مجلة آرابيكا، المجلد 8، العدد 3، 1961.
- _____، «إخوان الصفا الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية، 1970.
- _____، «إخوان الصفا» موسوعة يونيفرساليس، باريس، 1976.
- ماسينيون، «حول تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفا»، مجلة الاسلام الالمانية، 1913.

اقتراحنا أن تكون الهوية العقلية لجماعة إخوان الصفا هي هوية اعتزالية متأخرة، تتميز عن الموقف الاعتزالي الكلامي العام بأن السمة العقلية التي تميز المعتزلة وتمثلهم على التأويل المعقول وتجعلهم يفردون أنفسهم بالانتساب إلى أصلهم الفكري في التوحيد والعدل لم تبق سمة دفاع عن ديانة معينة من وجهة نظر محددة، وإنما عادت لدى إخوان الصفا سمة دفاع عن الانسان، كل إنسان، وعن الصورة الانسانية الواحدة التي اعتمدها الإخوان حللاً وحيداً لمشاكل البشر في كافة المجتمعات والأزمات ولم تبق هذه السمة سمة مفكرين اسلاميين وحسب، بل أصبحت في الرسائل كلها، وبنوعيتها، أداة تفكير فلسفي عقلي انساني لا محدود.

وغاية ما يمكن ايضاحه في علاقة مذهب الإخوان بالجوانب الفكرية من الحركات الاسعاعلية أو الفاطمية أو الدرزية هو أن هذه العلاقة تنجس اتجاهات وحيداً بالانطلاق من تأثير الرسائل في سواها، ولا عكس. وقد بلغ هذا التأثير ما جعل الرسائل تسمى «قرآن الأئمة» بدليل أن تكون من وضعهم، كما ظن طائون، ومن الجلي أن مثل هذا التعبير، بالقياس إلى القرآن، لا يمكن أن يعني من إضافة حديده أحدهما إلى الآخر، أن يكون الأئمة واضعي الرسائل، بل شدة عنايتهم بالرسائل إلى درجة الاجلال. ويؤكد إيفانوف أن الأدب الاسعاعلي في ظل الفاطميين في مصر لا يذكر رسائل الإخوان، وإنما يذكر هذا الأدب في اليمن الرسائل ذكراً ملحقاً في أثر الداعي اليمني ابراهيم بن حسين الحامدي المتوفى سنة 557هـ. والداعي اليمني الثالث حاتم بن ابراهيم المتوفى سنة 596هـ. وقد نقل إلينا حسين همداني اجلال الأئمة الرسائل بمثل اجلالهم الفرقان.

مصادر ومراجع

- ابن القفطي، أخبار العلماء في أخبار الحكماء، اختصار وتحقيق ج ليبيرت، لايبزغ، 1903.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القاهرة، 1929.
- _____، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، القاهرة، 1942-1939.
- إخوان الصفا، الرسائل، طبعت في بومباي 1888. وفي القاهرة 1928. وفي بيروت 1957.
- _____، الرسالة الجامعة، جزءان، تحقيق جميل صليبا، دمشق، 1948.
- _____، جامعة الجماعة، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1959.
- إيفانوف، دليل الأدب الاسعاعلي، لندن، 1933.
- بالاسيوس، آسين، الأصل العربي لخصومة استوع انسلمو تورميذا، مدريد، 1914.

إليه الجبرية التي تسلب ارادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير... وهذه الجبرية، عند المعتزلة، باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما أن أساس الشريعة والاخلاق الدينية يقوم على التكليف بالأمر وبالنهي وجب أن يكون المكلف مختاراً في أفعاله حتى يكون مسؤولاً ومحاسباً عنها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الانسان. وهكذا «أجمعت المعتزلة، كما يسجل الأشعري، على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه» (مقالات الاسلاميين، القاهرة، 1950، 1، 275).

والجدير بالإشارة أن قضية حرية الارادة في الاسلام لم تكن مجرد قضية كلامية تأملية، بل أنها كانت مسألة نظرية جوهرية ترتبط جدلياً وبباشرة بدوائر المواقف والسلوك في السياسة والاخلاق. ولا أدل على ذلك من كون تاريخ القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على خلق أفعاله كان له شهادته، أو لهم معبد الجهني الذي قتله الحجاج أو عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ، ثم تلميذه غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ما بين 120 و125 هـ.

الارادة الحسنة

قد عرف هذا المفهوم خصيصاً عند كانط في فلسفته الاخلاقية، أي في نقد العقل العملي وأسس ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم، خلافاً للارادة السيئة، يدل على النية والسعي الحازم في فعل الخير. إن الشيء الذي يمكن اعتباره حسناً من الوجهة الاخلاقية هو بالذات الارادة الحسنة. وهذه لا تكون حسنة إلا بكيانها الباطني وليس لمصلحة معينة كالسعادة أو الشهوة وما إلى ذلك. وبالتالي، لا يمكن إرجاع تلك الارادة الا الى الواجب، فيكون تعريفها به وقائماً عليه.

إن العمل بمقتضى الواجب أو الارادة الحسنة أمر لا يتم بالدوافع الترغيبية ولا بالغايات المادية بقدرما يستجيب للقواعد الصورية الصارمة، ويخضع للقانون الاخلاقي الذي تنطبق عليه، في حكم كانط، خاصيات القانون الطبيعي. ومن ثمة أتى الأمر القطعي الأول على هذا النحو: «اعمل كما لو كنت تريد أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة».

- ، المنتهى إمام القرن الاسماعيلي في الاسلام، بيروت، 1936.
- ماكدونالد، نحو اللاهوت والفقه والتشريع في الاسلام، لندن، 1903.
- نيكلسن، تاريخ أدب العرب، لندن، 1941.
- همداني، حسين، بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفا، القاهرة، 1935.
- ، «رسائل إخوان الصفا في أدب الدعوة الاسماعيلية، مجلة الاسلام الألمانية، المجلد العاشر، 1912.

عادل العوا

الارادية

Voluntarism Volontarisme Voluntarismus

ليس هناك تيار فلسفي قائم بذاته يحمل اسم الارادية اللهم الا اذا استثنينا فلسفة شوبنهاور باعتبار الطابع المحوري لمفهوم الارادة في الحياة عنده. وما عدا هذه الفلسفة التي سنرجع الى أطروحتها المركزية، فإن الارادية تتوزع نموتاً على مفاهيم متنوعة المعنى والدلالة داخل منظومات فلسفية وأخلاقية مختلفة. ولا يسعنا في هذا المقام الا أن نأخذ عينة ممثلة لتلك المفاهيم، انطلاقاً من وحدة الكلمة ارادة، وهي، كما عرفها ديكرت في القسم الرابع من التأملات، «تكمن فقط في أنه، لكي نثبت أو ننفي ونتبع أو نتنكب الأشياء التي يعرضها علينا العقل المدرك، لنا أن نعمل بحيث لا نشعر بتأتاً أن أي قوة خارجية ترغمنا على ذلك».

الارادة الحرة

يعطي تعريف ديكرت للارادة، المذكور أعلاه، فكرة أولية عن مفهوم الارادة الحرة libre-arbitre/ free-will كطاقة عملية لا تخضع لأي حتمية أو ضغوط خارجية. لكن، قبل ديكرت أو بوسي Bossuet متوفى 1704 م صاحب كتاب الارادة الحرة، كان التنظير على أشده في الفلسفات القديمة والوسيط، عند اليونان والمسلمين خاصة. ولا يسع المجال هنا إلا للتذكير بمشال مذهب المعتزلة الذي عما اشتهر به أقواله ودفاعه عن الارادة الحرة أو، حسب تعابير المتداولة، التخيير والاستطاعة. وقد سمي المعتزلة أيضاً بالقدرية لسبقهم الى الكلام المستفيض في القدر وأصداده ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من تفويض إلهي، خلافاً لما تذهب

ارادة الحياة

يلبني الوجود بالغاء جوهره العبي المأساوي ويؤمن بالتالي سبل
الخلاص منه . . .

ارادة القوة

كرد فعل على ما يعتمل في فلسفة شوبنهاور من بغض للحياة
وزهد فيها أقدم نيتشه على استبدال مفهومها الاساس ارادة
الحياة ومستنبطاته المريضة بمفهوم ارادة القوة will zur Macht
كما سيأتي تعريفه .

موت الإله عند نيتشه قد أدى الى الحاق التفكك والشتت
بكل الأصول والجذور لتاريخ الانسانية، بحيث أصبح من
الممكن إعادة كتابة هذا التاريخ على أساس سيكولوجي يُظهره
كسلسلة من الاقنعة والتأويلات واللغات متداخلة الحلقات،
لا تعكس معنى واحداً ولا حقائق ثابتة، بل قوى متصارعة من
أجل الحياة والسيطرة .

إن الغوص في هذا العمق التاريخي من أجل فضحه
وعرضه على السطح يقنعنا بأن المقياس المتحكم في تلك
الصراعات ليس هو المنطق وقيم الحق والغير، بل هو الأفيد
والأصلح لبقاء النوع البشري . وهذا البقاء نفسه صنفان : بقاء
ضعيف رديء، وبقاء رفيع سخي خلاق . . . لهذا يلزم أن
تردنا التأويل بادئ ذي بدء الى المؤولين أنفسهم، من حيث
موقعهم وهويتهم وانحدارهم النسبي أو الجينيولوجي . وبهذه
المقاربة، تعلمنا جينيولوجيا الاخلاق أن ما يوجد في آخر
المطاف وراء القناع والتأويل ليس سوى ارادة القوة التي هي
الجيل الى تحويل وصقل الاقنعة والاستحواذ على الحق في
التأويل والتقييم .

هذه الارادة هي ما يسكن حتى حياة الانسان الضعيف،
المليئة بالعجز والاستلاب . انها هنا، ارادة الوصول الى
الاحسن والحصول على الجاه والمال والسلطة الاجتماعية .
وارادة القوة بهذا المعنى هي عند نيتشه من المراتب السفلى
وتختلف من حيث الدرجة والطبيعة عن ارادة القوى كما يعرفها
عند زرادشت، نبي الفرس الأقدمين ومصالح ديانتهم الأولى،
أو عند ديبونيزوس وأبولون والأقوياء عموماً . إنها في هذا المقام
إثبات وتأكيد للمغايرة والاختلاف، انها لهو ومتعة وعطاء،
وبالتالي إبداع وتحليق . . .

ان ارادة القوة بهذا المعنى العلوي يكون من شأنها أن
تصمد أمام العود الدائم، بل وأن تحوّل لفائدتها ولصحتها .
العود الدائم، عند نيتشه، ليس عوداً لكل ولا للشيء نفسه
أو الى نفس الشيء . كما أنه لا يشبه في شيء نظريات الكون

أهم مرجع لشوبنهاور في فلسفة هذا المفهوم هو كتاب العالم
كلارادة وكتصور، حيث يرى أن مفهوم الارادة الحسنة عند
كانط لا مضمون له ولا فعالية بحكم انتهائه الى أخلاق صورية
متعالية . ان استقراء الوجود بمنهج حدسي استنباطي يطلعننا
على أنه، كوجود في ذاته وليس كظواهر، قائم لدى الإنسان
وفي عناصر الكون كلها بالارادة في الحياة Wille zum Leben .
ولا أدل على حقيقة هذه الارادة من شعورنا بذواتنا عبر تجارب
الجسم والرغبة أو من واقع الصراع من أجل البقاء والمهيمنة في
العالم .

ارادة الحياة هي إذن بمثابة قوة متحركة ومندفعة دوماً . ولا
تعرف ما تريد وتسمى اليه الا بالتمثل والتصور . انها،
أساساً، العامل الحاسم في إعادة انتاج الافراد والاجناس بلا
انقطاع .

صفتان بارزتان تعرفان ارادة الحياة وهما : أ - انها بقدر ما
هي مطلقة وسرمدية، بقدر ما هي عبية، لا أصل لها ولا
دلالة، ب - إن ما تنطبع به تلك الارادة هو أيضاً الألم
والمأساة، من حيث أن الانسان ينفق ارادته في تأرجحه بين ألم
الرغبة وضجر انطفائها بلشباعها .

إن ما سمي بتشاؤم شوبنهاور يجد أصله في تلك الصفتين
وبالتالي في كون السعادة لدى الانسان ليست سوى حالة عابرة
مهيوزة، وليدة غفلات ارادة الحياة وسهائنها .

إذا كان ذلك هو وضع الانسان من حيث وجوده، فماذا
على الفرد أن يفعله في مجال الاخلاق وطلب الخلاص؟ يرى
شوبنهاور أن الفرد لا يسعه الا أن يتخذ موقف العطف
والشفقة حتى يغلب نزواته الأنانية الهوجاء ويضبط ارادته
الطليقة بإمرادات الآخرين . ان هذا الموقف، بخلاف مبدأ
العدالة العقلن المجرد، هو وحده الكفيل بخلق علاقات
التآزر والتعاطف بين الافراد والجماعات والحيلولة دون
الاحتكام الى شريعة الغاب والاقوى . . . أما غاية الاخلاق
العليا، وقد تحولت الى حكمة، فهي العمل على تجاوز الألم أي
نفي مصدره الذي هو الارادة في الحياة . وهذا النفي هو
بالذات انطفاء الرغبة، أو النيران كما تسميه الديانة
البوذية . . . والنسفي بهذا المعنى ليس هو
الانتحار، بل انه اتخاذ موقف الزهد في الانجاب وبقاء النوع
البشري . وهذا الموقف العدمي الذي تنتهي اليه الحكمة عبر
الفلسفة والفن (والموسيقى منه على الاخص) لمن شأنه أن

الأطروحات الثانية والثالثة والثامنة والحادية عشرة). كما أن مفهوم الارادة السياسية حاصر حتى في أكثر نظريات ماركس تأكيداً على صرامة قوانين التغيير الاجتماعي والتمرحل التاريخي. وكمثال واحد على ذلك، عندما يقر ماركس: «حتى لو كان مجتمع قد وصل إلى اكتشاف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته [...]، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يلقي بمرسوم مراحل نموه الطبيعي»، فإن نفس المؤلف، وفي سياق نفس النص من توطئته للطبعة الأولى من رأس المال، يتابع قائلاً: «غير أن (ذلك المجتمع) بمقدوره أن يختصر حقبة مخاضه وأن يلطف آلام الولادة». فكيف لهذه القدرة على اختزال مراحل التطور أن تقوم من غير الاستناد على الارادة السياسية التي ترفض الاستسلام وتتنكب المواقف الانتظارية، مثل التي سقط فيها الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني والجمعية العالمية للعالم الثانية؟

أما عند لينين فإن دور الارادية يبرز أكثر كعامل حاسم في إنضاج التناقضات بين قوى وعلاقات الانتاج وفي تحقيق الانقلاب الثوري من أجل بناء المجتمع الاشتراكي. ومن أهم النصوص في هذا الباب كتابه ما العمل؟ وأطروحات أبريل 1917. ففي النص الأول يناهض لينين توجهات الاقتصاديين الروس الذين يعملون بنظرياتهم الدوغمائية والعلمية المزيفة على تقوية عفوية العمال وتدجينها في مسالك النقابوية التعاونية التي لا تتخذ إلا مصالح البورجوازية وأرباب رؤوس الأموال والعمل. ضد هذه النزعة يرى لينين أن الطبقة العاملة هي أحوج ما تكون إلى إرادة سياسية تنمي لديها الوعي بذاتها ويمهأها التاريخية في تغيير وجه الحياة والمجتمع. وهذه الارادة السياسية لا يمكن أن تأتيها إلا من النظرية الماركسية بواسطة حزب يقوده ثوريون محترفون ويعمل على تحويل عفوية العمال إلى إرادة ثورية واعية وقوية... أما في أطروحات أبريل فقد طالب لينين في النقطة الثالثة من تقريره هذا حول مهام البروليتاريا في الثورة الحاضرة بالانتقال الفوري الى جمهورية السوفييات الشيوعية التي من شأنها أن تعفي من المرحلة البورجوازية الديمقراطية والنيابية. وهذه الأطروحة التي قال بها لينين، رداً على إصلاحية المنشفيين وانتظاريتهم، ما كانت لتصبح حقيقة وواقعاً في أكتوبر من نفس السنة 1917 لولم يكن صاحبها يقيم وزناً للعامل الانساني ممثلاً في إرادة الطبقات الاجتماعية الثورية...

سالم حميش

الدائرية عند الاغريق. فزادشت لم يقف عند هذه التبسيطات الا في أيام سقوطه مريضاً. أما حين أصبح في طور النقاهة فقد أدرك أن ما يصطحب العود الدائم هو السلاتاوي والانتقاء. فما لا يصمد أمام الحياة ويقوى عليها لا يمكن أن يتكرر. وان تكرر فكشيء مائل الزوال... ان عمل العود الدائم هو ما تسعى ارادة القوة أن تضطلع به وتقدر عليه لدى «الانسان المتفوق»، الذي يعلن الحرب على عالم الضعف والانهيار قصد استبداله بعالم خلق القيم والجنوح الى القوة الكبرى والحرية اللامتناهية.

اضافات

1 - في دائرة العينات يمكن التذكير بمفهومين اضافيين هما: الارادة الكلية و ارادة الاعتقاد. فالأول قد كان متداولاً لدى مفكري فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، تحت اسم *Volonté générale* وهي عند ديدرو وروسو مثلاً التعبير المعقول والمكتوب عن التراضي والعقد الاجتماعيين. انها تفوق الارادات الفردية وتعلو عليها من حيث كونها تتضمن موافقات مصالحها وتعكس وجه السيادة العامة. انها باختصار مقياس الحكم الديمقراطي ومبدأ العدالة الاجتماعية. (راجع ديدرو الانسكلوبيديا، ج 5، ص 116؛ وروسو العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل 7، الكتاب الثاني، الفصل 1، 3)...

أما المفهوم الثاني ارادة الاعتقاد *Will to Believe* فهو عنوان لكتاب ألفه وليم جيمس ونحافيه نفس الاتجاه البراغماتي النفعي الذي ساهم في تأسيسه والتظير له. ومفاد ذلك المفهوم أن صحة الاعتقادات تقاس بمنافع نتائجها العملية وليس بمقدار انسجامها مع مقتضيات العقل والتبريرات العقلية. ان اجرائية تلك الاعتقادات تظهر لدى الافراد في قدرتها على تزويدهم بالدوافع الذاتية الوجدانية لمقاومة النكسات وصعوبات الحياة اليومية.

2 - في الفكر الماركسي، يمكن اعتبار مفهوم الارادية من المفاهيم الأساسية من حيث أنه متضمن في نظرية البراكسيس أو في مفهوم العمل السياسي الثوري.

فبعد ماركس مثلاً، كما هو بين من أطروحاته حول فويرباخ تكون قضية النظرية والبحث في الحقيقة قضية مدرسية مجردة ان هي انفصلت عن البراكسيس أو الممارسة العملية أما إن التحمت جدلياً بهذه الممارسة، وبالتالي عولت على الارادة الانسانية، فلإنها ستكف عن مجرد قراءة العالم وتأويله لتصبح سعيًا الى تغييره وتطويره، (انظر على وجه الخصوص

اضافة

فلسفة الارادة من سقراط الى نيتشه

لقد قال سقراط بأنه ليس من انسان شرير يحض ارادته، فجعل الارادة تصبح صنواً للعلم، فلا ارادة للانسان بدون المعرفة. وتكتمل الارادة باكتسالم المعرفة، وكل شيء يقوم به الانسان لا يأتي من ارادته بل يأتي من نقص في العلم، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس. ومثل هذا القول يعني ان المعرفة هي الخير، بمعنى أن من عرف استهوته المعرفة بالخير الذي محتويه، فأبعدته حتماً عن اهواء الجسد وقتته. وطهرت نفسه فلم يعد يستطيع الا ان يلزم الخير، وكلما قام بعمل ارادي فعل الخير بالضرورة. المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير، ويعتبر الانسان سيداً لنفسه مالكاً لارادته، ملتزماً بفعل الخير ضرورة. من سيطر على أهواء جسده، عن طريق المعرفة، ملك ارادته حقاً لم يعد قادراً الا على فعل الخير، اذ ان اي نكوص او تراجع لا يعود ممكناً، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون: «لو وصلوا ما رجعوا»، فارادة الانسان تكمن في فعل الخير، انها الخير لانها الحرية التي تمر عبر المعرفة، وكل شر يعني أن الانسان لم يملك بعد ارادته. ومثل هذه الارادة تقوم اذن على اساسين متلازمين: المعرفة والزام الخير. المعرفة تطهر، والخير يبين سيداً مطلقاً.

أما ديكرات فقد جعل من الارادة «في التأمل الرابع» أعظم واسمى ما يملك الانسان؛ فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لا متناهية على الاثبات أو النفي، فإذا كان العقل يعرض الاشياء امامنا، فان الارادة هي التي نجعلها نحسم الموضوع اما بالاثبات وأما بالنفي، دون أن يكون عندنا ادنى شعور بضغط يأتي من الخارج. مثل هذه القدرة النائمة الكامنة في أعماق النفس تسمو بالإنسان لتقربه من الألوهية، انها اللامتناهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد، وكل معرفة طبيعية أو نعمة إلهية تزيد ان مثل هذه القدرة ولا تنقصانها. ان الادراك يضع امامنا مجموعة من البواعث والمحرزات والدوافع والاسباب، فتأتي الارادة كقدرة داخلية غير خاضعة على الاطلاق لقوانين السببية والحتمية التي تتحكم في العالم الطبيعي الخارجي، فتتظر في كل هذه الدوافع وتتداول في امرها وتعيش لا تنتهي الحرية، اذ ان قرار قبول اي باعث او رفضه يتوقف عليها وحدها بمعزل عن اي اكراه خارجي، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي ينتهي بالتنفيذ أو بالامتناع النهائي.

اما كانط فقد جعل من الارادة وسيلة حرية الانسان في

قبول القوانين أو رفضها، فهو بعد ان بين، أن العقل المحض لا يستطيع ان يصل الا الى متنافيات، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الاشياء، عاد ليؤكد بأن الانسان يملك عقلاً عملياً هو الارادة، ذلك ان كل شيء في الطبيعة يجري حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع ان يجيد عنها، عالم الظواهر عالم تتحكم فيه الرياضيات، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان ان يتمثل هذه القوانين وبالتالي ان يسير أو لا يسير وفق مبادئها، وهكذا فان الارادة، التي هي عقل عملي، هي ملكة الفعل تبعاً لقواعد، ذلك ان الارادة: اما ان تتبع الافعال التي يقرها العقل اقراراً مستقلاً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي خيرة، واما ان تتبع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة. ولكي تصبح الارادة عقلاً عملياً بذاته اي خالصاً، عليها الا تستعير من الطبيعة الحساسة معطيات قواعدها. هنا نصبح اذن امام ارادتين مختلفتين أم الارادة الخيرة أو الطيبة، اي تلك التي تقبل ما يمليه العقل من مبادئ وتعمل حسب هذه القواعد، دون ان تدخل في اعتبارها معطيات الحس، ولا تشعر بهذه المبادئ انها عملية قسرية تفرض عليها، لانها تقبلها عن طيبة خاطر، فلا يعود هناك اي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية، فيصبح في طبيعة تحديدها ان تفعل الخير والخير وحده، ب) الارادة السيئة أو الشريرة: هذه الارادة ترى أوامر العقل وموضوعية اتباعها، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية، ومن هنا يدخل الشر.

لقد جعل كانط من الارادة الملكية التي تميز الانسان عن عالم الظواهر بحيث تمكنه من تخطي العمل تبعاً لقوانين طبيعية تتحكم فيه، ليمثل لاوامر العقل، ويمتلك القدرة على القبول بها وجعلها جزءاً لا يتجزأ من طبيعته، أو مخالفتها؛ غير أن الارادة الحقيقية في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً.

عاب هيغل على كانط مفهومه للارادة، اذ اعتبر ان مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصورياً ولا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة، يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجسد للمفاهيم. ان اي كلام عن فلسفة الارادة عند هيغل - كما تجلت بشكل خاص في كتابه مبادئ فلسفة الحق - يقودنا الى الكلام عن كل المنظومة الهيغلية. ان فلسفة هيغل هي فلسفة الروح Geist الذي يتخذ في الصيرورة شكل الفكرة Idee أو المفهوم Begriff؛ اي ان كل اشكالية هيغل هي اشكالية

الواقع الفعلي، أي ان هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية؛ بما ان الروح يصبح موضوعاً لا موضع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه، ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة. ان نصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو الهدف الاخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيغل.

اما شوبنهاور فهو خير ممثل للإرادة Volontarisme، هذا المذهب الفلسفي الذي ساد في القرن الماضي واعتبر ان الارادة هي اساس الاشياء لا الفكر ولا العقل. يعتبر شوبنهاور الارادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الانطلاق، والارادة لا تتجلى عند الانسان فحسب لتمييزه عن الطبيعة، كما عند هيغل، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة ايضاً. هذه الارادة هي كما حددها في كتابه العالم كإرادة وتمثل «هي إرادة الحياة Wille zum leben، الارادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة اذ انها دفع اعمى لا يقاوم، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة ان تعرف ماذا تريد، وبما يتكون ما تريد. «انها تريد الحياة كما هي بالضبط، وبما ان ما تريده الارادة هو دائماً الحياة، لان الحياة ليست سوى رسم هذه الارادة، كما يبدو في التمثل - لذا فاننا حين نقول ارادة الحياة او الارادة نقول الشيء ذاته».

وبما يجدر إبرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الارادة، اذ ان العقل لا يتحكم فيها وان كان يقدم البواعث والدوافع، الارادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير، وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد، اذ انه المكان الذي تنفجر فيه الارادة، الارادة تسبق الجسد، انها الينبوع الأول والمصدر، ولكن بفضل الجسد يمكننا ان نقيم معرفة موضوعية للإرادة: «الارادة هي المعرفة القبلية للجسد، والجسد هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة... جسدي هو موضوعية ارادتي».

ونأتي أخيراً إلى نيتشه الذي اشتهر بأنه فيلسوف ارادة القوة Wille zur Macht، وهذا العنوان اعطته اخته لأحد كتبه، بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون. ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة اساءة بالغة اذ ان نيتشه كان قد أكد بأن «ما يريده الانسان وكل حي هو زيادة في القوة»، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجياً على أنها السعي لخلق صنف جديد من البشر، صنف الانسان المتفوق. والواقع ان نيتشه كان يبغى من ارادة القوة قلب لروح القيم، تحويل كل القيم

«ظهور الروح»، الروح يظهر أي يتجلى، يبرز الى الخارج، يعني، ويعي ذاته ويتوسط بالغير ليعود الى وعي ذاته الكلي، فلا يعود يرغب الا بنفسه، فيصالح ذاته والموضوع ليصبح روحاً مطلقاً. التجلي، الظهور، الوعي يسلك طريق ثلاثية الديالككتيك، هذا الديالككتيك الذي يستعير لصالحه القيمة السلبية، كل معاناة الانسانية وحروبها وتمزقاتها ويوظفها من أجل تقدمه، من اجل وعي الروح لذاته، وهكذا تصبح المأساة الشاملة - تراجيديا الانسانية - عقلانية شاملة، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة. فالالام هي تفسير الانبعاث والقيامة. وهكذا فإن فلسفة هيغل هي تآليه لصنع البشر Werke، هذا الصنع الذي يتجلى عبر صيرورة التاريخ في شتى المظاهر الثقافية: الدولة، الدين، العلوم، الفلسفة، الفنون، القانون. اذا كان الروح يتجلى في التاريخ في عالم مضطرب قلق مثله، فإن الفضل في ذلك يعود الى الارادة أولاً قبل المعرفة، الروح يحوز ملكة الارادة، وهذه الملكة تجمع له يبحث عن ذاته فيكون التاريخ، الروح له تاريخ لأنه يملك الارادة وبفضلها يتميز الروح عن الطبيعة، انه قلق مستمر يبحث، ليظهر في التاريخ، عن طريق الديالككتيك، اما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتجمد. اذا كانت الارادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فان الروح بفضل هذه الارادة يمر بديالككتيك المراحل الثلاث: أ) مرحلة الروح الذاتي، وفي هذه المرحلة تخرج الارادة الروح من التيه والضياع والغموض ليصبح الروح نفعاً للطبيعة، وتتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول ان يقيم نسقاً معيناً، انها مرحلة «الكلبي المجرد» اي: مرحلة الاحجام عن كل محتوى محدد، مرحلة «حرية الفراغ»، مرحلة الفردية التي لا تريد ان تقيّد. ب) مرحلة الروح الموضوعي: الارادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة، اذ انها تشعر بأن عليها ان تختار محتوى معيناً، غير انها تريد في الوقت نفسه ان تظل كلية وان يظل محتواها نابعاً من ذاتها، لا ان يكون غريباً عنها، وتتجلى مثل هذه الارادة في النظام العام للقوانين، ولا تعود الارادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية. ج) مرحلة الروح المطلق: الارادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية، ذلك ان غريزة «الروح الحرة»، مصيره المطلق هو ان «تكون له حريته كموضوع»؛ ذلك ان الروح لا يرغب بشكل مطلق الا الروح، اننا هنا أمام ما يسميه هيغل الموضوعية المزدوجة: موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح، وموضوعية الحقيقة المباشرة وهو

الإشترائية والاشترائية العلمية

Socialism and Scientific Socialism
Socialisme et socialisme Scentifique
Sozialismus und Wissenschaftlicher

أ - في التسمية ومضمونها:

الاشترائية العلمية مصطلح مركب من لفظة الاشتراكية التي دخلت لغة الأفكار الاجتماعية الأوروبية في نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وصفة العلم التي أصفنتها عليها اكتشافات ماركس وانغلز لقوانين الطبيعة والمجتمع في نهاية العقد الخامس من القرن التاسع عشر، وهي القوانين المعبر عنها باسم المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، والتي التصقت باسم ماركس فعرفت بالماركسية، ومن ثم بالماركسية - اللينينية، إثر تعميمات لينين الفلسفية للوقائع والاكتشافات التي حملتها الحقبة التاريخية الجديدة لتخوم القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتميز بالتحويلات الاشتراكية في مواجهة الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية. فالإشترائية العلمية والماركسية هما اسمان لمُدلول واحد، هو النظام الاجتماعي القائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

والإشترائية العلمية هي ورثة الاشتراكيات المثالية السابقة على الماركسية ومتممة لها، ذلك لأن ماركس وانغلز لم يكونا مجرد متابعين لمن سبقهما من النظريين الاشتراكيين، وإنما توصلا - من مواقع النقد التي زدتها بها الحقبة التاريخية - إلى اكتشاف نظرية، تعبر علمياً عن المصالح الجذرية لأكثر الطبقات طليعية وثورية هي طبقة الكادحين، البروليتاريا، وتزود هذه الطبقة بسلاح فكري لتحويل العالم هو الإيديولوجيا الماركسية. والعيب الرئيسي الذي تأخذه الاشتراكية العلمية على سابقتها قصورها عن فهم الاشتراكية بوصفها حتمية تاريخية، ويرى أنغلز في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم أن الاشتراكية بالنسبة إلى الطوباويين هي تعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الحكمة والعدالة، ولا يتطلب الأمر - حسب رأيهم - سوى اكتشافها، فتم السيطرة على العالم بواسطة القوة الذاتية. ولذا لم يتصرف الطوباويون بوصفهم ممثلين لمصالح البروليتاريا وحسب، بل كانوا يرمون في الوقت نفسه إلى تحرير البشرية بأسرها، إذ أنهم لم يروا في البروليتاريا «سوى طبقة معذبة مضطهدة عاجزة عن القيام بتحريك سياسي بالاعتماد على ذاتها». ويثبت أنغلز في الكتاب نفسه أن

القديمة إلى قيم جديدة، نفس اخلاق القطيع من التافهين والضعفاء، وإقامة اخلاق الاسياد للانطلاق نحو آفاق الحياة الرجة البرينة المتمثلة بالعود الابدي، والرجوع الابدي يعني أن كل الأشياء والصور والاشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل أعلى تسعى الحياة لتحقيقه، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من أي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود فتبدأ حلقة جديدة: وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى، وإن الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وإن القوة التي تحركها محدودة. غير أن العود الابدي يعني أيضاً ديونيسوس Dionysos رمز نشوة الحياة، وهوس الخلق، وروعة المغامرة، وفرح البراءة، وهذا يعني أن كل شيء يتغير باستمرار وإن الحركة لا تتوقف وإن كانت الاشكال والصور تعود مرات لا متناهية.

غير أن إرادة القوة، إرادة الحياة، لا تعني الفرح الجنوني للابداع فحسب، بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة، هذا القبول المتشائم لقساوة حياة تخلو من كل هدف سام ومن كل معنى.

لقد أراد نيتشه بإرادة القوة أن يعود إلى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطيئة، تحمله بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري.

مصادر ومراجع

- ديكاوت، رينه، تأملات مينافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت، باريس، 1977.
- كائط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هينغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- هينغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، 1987.
- Bouamrane, c., *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée islamique: solution mu'tazilite*, éd. vrin, Paris.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, *La Volonté de puissance*, 2 vol., éd. Gallimard, Paris.
- Ribot, Th., *La Philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.
- Ruysen, Th., *Schopenhauer*, Paris, 1911.
- Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, dissertation philosophique, trad. J. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
- ———, *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, 1888-1890, Paris.

جورج زيتاني

faire، وأولوية الحقوق السياسية على الحقوق الاجتماعية. وتيارات الاشتراكية الطوباوية كان القاسم المشترك فيها هو الانتقاد الذي لا هوادة فيه للنظام الرأسمالي، هذا النظام القائم على التنافس الذي ألحق الأذى بمجموع الفعاليات والطبقات، لا سيما الطبقة العاملة، التي أطلق عليها سان سيمون اسم «الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً». ولكن هذه التيارات، عندما عمدت إلى التخطيط الجديد للمجتمع المثالي الحالي من الاستغلال، وجدت الطريق المؤدي إلى هذا الهدف هو تنوير المجتمع وإثارة الحوافز الأخلاقية عند المستغلين. والاشتراكية العلمية وجدت في تعرية الطوباويات للنظام الرأسمالي والكشف عن طبيعته الاستغلالية جانباً إيجابياً، وهي وإن انتقدت بشدة عجز هذه الطوباويات عن تفسير طبيعة العبودية المأجورة في ظل النظام الرأسمالي، والكشف عن قوانين التطور الرأسمالي، والقوة الاجتماعية القادرة على خلق المجتمع الاشتراكي الجديد، والقوة الدافعة في عملية التطور، فلإنها ربطت هذا الفصور بطبيعة المرحلة التاريخية التي نشأت فيها هذه الاشتراكيات، وهيمنة الأفكار التي حفل بها عصر الأنوار في العدالة والأخوة والمساواة. وإن كانت الاشتراكية العلمية قد حصرت نقدها في التيارات الاشتراكية الثلاثة: سان سيمون 1760 - 1825 St-Simon، وشارل فورييه Ch. Fourier، وروبرت أوين 1770 - 1837 في فرنسا، وروبرت أوين R. Owen 1771 - 1858 في انكلترا، فلأن هذه المذاهب كانت قد استفدت كامل الأفكار الاشتراكية التي ظهرت بذورها في العهود السابقة، وقدمت فلسفتها في شكل من الأعمال المنظمة البادية التماسك.

لفظة اشتراكي Socialiste اصطنعت لأول مرة عام 1827 في المجلة التعاونية الأوينيه *Coopérative Magazine*، لتدل على أتباع مذهب أوين التعاوني، ولفظة الاشتراكية Socialisme ظهرت في عالم الطباعة لأول مرة عام 1832 في مجلة لوغلوب الفرنسية *Le Globe*، لسان حال السان سيمونيين التي كان يحررها آنذاك بيرلور P. Leroux أحد السان سيمونيين البارزين، والذي عاد فتوسع في معاني هذا المصطلح الجديد في الانسيكلويد الجديدة *La nouvelle Encyclopédie* التي أصدرها بالتعاون مع جان رينو J. Reynaud، ودرج استعمالها فيما بعد في فرنسا وبريطانيا للدلالة على مفهوم إقتصادي واجتماعي لحقوق الإنسان يتميز بعدالة اجتماعية ومساواة حقيقية، ليس فقط في الحقوق السياسية، بل في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وسرعان ما انتقل هذا الاستعمال إلى ألمانيا ثم إلى أميركا، وبات يرمز

الماركسية هي التي استطاعت أن تقدم المادية الديالكتيكية للبروليتاريا بمثابة نظرية علمية متكاملة في المجتمع وفي قوانين تطوره. فالإشتركية العلمية هي، على خلاف الاشتراكية الطوباوية، تنطلق في تحليلها لظواهر الطبيعة والمجتمع من تصور مادي، يعتبر أن لهذه الظواهر وجوداً أو كياناً مستقلاً تنجه إليه أفكار الإنسان ونشاطاته العملية، وهذا الوجود هو الحقيقة الموضوعية الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي والمعطة للإنسان في حواسه. وهذه النظرة المادية تشكل منعطفاً في تاريخ الفكر الأوروبي الذي ظل حتى مجيء ماركس يعتبر أن الأفكار هي أساس الوجود وفي التي تسير العالم.

ب - من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية:

الجوهر التقدمي والطابع المثالي للإشتركية الطوباوية: عرض ونقد.

إن الاشتراكية العلمية أو الماركسية هي، في نظر أعلامها المؤسسين وأتباعهم، الوريث الشرعي لخير ما أبدعه الإنسان في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي، والاشتراكية الفرنسية. وهذه المكونات الثلاثة كانت تحمل نزعة اشتراكية تتسم بالطوباوية سواء على الصعيد النظري أم على صعيد التطبيق العملي، فجميعها كانت مشبعة بالمثالية الفكرية للقرنين السابع عشر والثامن عشر. وإن كان مفكرو هذين القرنين قد توصلوا إلى مبدأ خضوع الحوادث الاجتماعية لقوانين لها صفة الحتمية، فإن هذه الحتمية ظلت مسيرة بالعقل الذي يدير العالم، فالإنسان يعيش حسبما يفكر، والعقل البشري قادر على معرفة الأقدار التي تنتظره والتحكم بها، وطبيعة الإنسان المعتدلة والرفيعة والعاقلة، والتي هي هبة من الله تقبل بالخير من الأخلاق والواجبات والقوانين إذا ما اهتدت إليه. ويكاد يكون هنالك إجماع لدى فلاسفة هذين القرنين على وجود روح عامة هي وراء كل تجديد في المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وأنماط التعبير و«القوى المحركة في الإنسان هي محركات التاريخ».

وإن كانت نتائج الثورة الفرنسية قد خيبت طموحات النفوس الخيرة في العدالة والأخوة والمساواة، فلإن ذلك لم يضعف الثقة بالمبادئ التي قامت عليها هذه الثورة وأسيء تطبيقها، إما لسوء فهم أو غلظة في طباع المسيئين إلى هذه المبادئ. فالإشتركية الفرنسية نشأت كرد على فوضى الاقتصاد الفردي Individualiste الذي اتسم به النظام المنبثق عن الثورة الفرنسية، والقائم على تقديس الملكية الفردية، والحرية المطلقة في النظام الاقتصادي *Laissez passer, laissez passer*.

العلاقات فيما بينهم من منافسة إيديولوجية حول أفضلية المناهج التي اختارها كل منهم؛ ففيا وجهه السان سيمونيون أنظارهم نحو الإنجازات الهندسية الكبرى كحفر الترع، وري الأراضي، وشق الطرق، وإنشاء الخطوط الحديدية وتنظيم الصناعة المصرفية وتنظيم المالية بوصفها وسيلتين للتخطيط الاقتصادي، ركز الفوريون كامل اهتمامهم على الزراعة، مبعدين التجارة والصناعة إلى مواقع ثانوية، وتوجهت أنظار الأونيين في إنكلترا إلى العمل الصناعي، والإفادة من ثمرات الثورة الصناعية التي ظهرت بقوة في إنكلترا، وعملوا على إقامة نوع من التوازن بين الصناعة والزراعة مع إعطاء الأولوية إلى الصناعة، واعتبار الزراعة رديفاً يفيد من خبرات العمل الصناعي وتقدمه.

كان سان سيمون معجباً بتقدم العلوم الاختيارية، مؤمناً بأن تطبيقاتها في المجال الاقتصادي ستقل أوروبا والعالم إلى مشارف عهد جديد من الرفاهية الاجتماعية، ولذا كان يدعو إلى توحيد العلوم والتنسيق فيما بينها بما يتيح للجنس البشري التنبؤ بمعرفة مستقبله على نحو ثابت. ولم تكن وحدة المعرفة هذه عند سان سيمون سوى التركيب الضروري *Synthèse* للتقدم العلمي الكبير الذي تم منذ يكون وديكارت في فروع العلوم الطبيعية ذات الصفة التخصصية المتعاطفة. ثم مالبث أن وسع نطاق هذه العلوم لتطال حقول المعرفة البشرية في تكاملها الشمولي، وذهب إلى القول بأنه يجب أن يكون تمت علم للأخلاق يبحث في الغايات يواكب العلم الطبيعي الذي يعني بالوسائل، فتم بذلك سيطرة العقل بسيطرة الإنسان على بيئته وصقل قواه الإنسانية. ووراء هذا التطلع كانت تكمن عنده وحدة المعرفة المعبر عنها في أشكالها الكبرى الثلاثة: الفنون، والعلوم الطبيعية، وعلم الأخلاق، كما كانت تكمن فلسفة التاريخ الكلية الساعية إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وهي الأفكار التي بنى عليها أوغست كونت، سكرتير سان سيمون، عمارة فلسفته الاجتماعية. وإخفاق الثورة الفرنسية مرده في نظر سان سيمون إلى فقدان المعرفة الموحدة في فلسفتها النظرية والتطبيقية، فهذه الثورة، التي هي أبرز حدث عالمي في تاريخ الإنسانية، توقفت عن إكمال رسالتها بعد عملها العظيم في تدمير المؤسسات القديمة الفاسدة، وإن كانت قد أخفقت في تحقيق أي شيء إنشائي *Constructif*، فذلك بسبب فقدانها المبدأ الموحد في غاياتها الكبرى.

ففي جميع مراحل التاريخ كانت حاجة الجنس البشري ماسة إلى بنية اجتماعية تتناسب والتقدم الكبير الذي تحقق في دنيا الأنوار والمعارف المستجدة. والمؤسسات التي كانت صائبة

إلى أولئك الذين دعوا إلى واحد من تلك الأنظمة الكثيرة التي كان يجمع بينها جامع الخصومة المشتركة للنظام الفردي الداعي إلى عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، والتمثل آنذاك في الاقتصاد الرأسمالي بالشعار المعروف «دعه يمر دعه يفعل»، وما ترتب على نتائجه التنافسية على الصعيدين القومي والعالمي من بطالة وعوز وحروب استعمارية غرقت فيها أوروبا عقب الحروب النابوليونية. وعلى أصحاب هذه الأنظمة الاجتماعية ذات المنحى التعاوني الساذج خلع العالم الاقتصادي جبروم بلانكي *J. Blanqui* في كتابه الرائد تاريخ الاقتصاد السياسي *Histoire de l'économie politique*، المنشور عام 1839 اسم الاشتراكيين الطوباويين، وهو الاسم الذي قدر له أن يخلد بعد أن تبناه ماركس وانغلز في البيان الشيوعي عام 1848، وأعاد انغلز استخدامه في مؤلفه اني دهرنج، ثم في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، أهم مؤلفات مؤسسي الماركسية وأوسعها انتشاراً. وفي هذه المواطن جميعها كان مضمون الاستخدام هو محتوى توماس مور في كتابه المدينة السعيدة *De optimo republicae statu deque nova insula utopia* والذي أطلق فيها بعد على كل كتاب يصور النظام المالي للمجتمع الإنساني، والمثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومنها الاشتراكية الطوباوية، اشتراكية سان سيمون، وفورييه، وأوين.

كان الحلم الذي راود الجماعات الاشتراكية السابقة للماركسية *Prémarmaristes* إقامة مجتمع الرفاهية عن طريق تحسين الإنتاج، وعدالة توزيع الثروة بالاعتداد على التبشير والإعداد التربوي والأخلاقي الصالح، دونما إشارة إلى البروليتاريا أو إلى الصراع الطبقي؛ فلم يرد عند أي من سان سيمون، أو فورييه، أو اوين، ما يُفاد منه اعتبار طبقة العمال وطبقة الرأسماليين طبقتين اقتصاديتين متنازعتين، بل على العكس من ذلك تماماً، جرى التركيز على اعتبارهما طبقة واحدة في مواجهة البطلين *Les oisifs* من أرستقراطية النظام القديم *L'ancien régime* وطبقة الجند، وشاع لدى معظم الاشتراكيين إطلاق مصطلح سان سيمون لضحايا الاستغلال الرأسمالي من العمال، الطبقة الأكثر عدد والأشد فقراً *La classe la plus pauvre et la plus nombreuse*.

وأصحاب المذاهب الاشتراكية الطوباوية وتلامذتهم، سان سيمون وفورييه وأوين، كانت تجمع بينهم صفة الممارسة العملية للتظير الفلسفي، وذلك عن طريق إقامة المجتمعات المحلية *Les communautés* على أساس تعاوني. ولم تحل

في الاقتصاد. ومن هنا كان استنتاج تلاميذه بأن الثروة الوطنية يجب أن تمتلك على نحو جماعي، وهذا يقتضي وجود الدولة، وتنظيم الإنتاج تنظيمًا مخططًا وفقًا لمقتضيات المصلحة العامة، كما آمن بتوفير حق العمل للجميع، وأن الجميع ملزمون بالعمل من أجل المجتمع كل حسب كفاياته، وشجب الاستغلال الذي أخضع له العمال في النظام القائم على الإقرار بحقوق الملكية، وفي ذلك يكون سان سيمون سابقاً لماركس في الاعتقاد بأن صلات الملكية التي يدعمها أي نظام اجتماعي إنما تضفي عليه صفته الأساسية في مختلف مظاهره الرئيسية، وأمن مثل ماركس بأن المجتمع البشري يتقدم في سير التاريخ نحو نظام تشارك كلي Association، وأن نظام التشارك الكلي الجديد هذا سيكون الضمانة للسلم وللتطور التقدمي. ولكنه على خلاف ماركس اعتبر العوامل الاقتصادية على أهميتها، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي نتيجة الاكتشافات العلمية، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي نتيجة الاكتشافات العلمية، وأن جذور التقدم البشري كامنة في المعرفة، وأن المكتشفين الكبار هم صانعو التاريخ الرئيسيون. ورغم أن ماركس أفاد من نظرية سان سيمون في الحتمية، فإنه صاغ نظريته في الحتمية على أساس مادي مختلف جذرياً عن فكرات سان سيمون المثالية القائلة إن هذه الحتمية يقرها الفكر.

وهناك فارق أساسي في نظرة كل من الاثنين إلى مسألة الترابط بين الاقتصاد والسياسة؛ ففي حين كان سان سيمون يعتبر الاقتصاد منفصلاً عن السياسة، أو يجب أن يكون مستقلاً عنها، ولم تظهر عنده فكرة أن الوضع الاقتصادي هو قاعدة المؤسسات السياسية إلا كبدرة، فإن الإشراكية العلمية مع ماركس وانغلز كانت تعتبر الترابط بينهما جذرياً، وأن كل نضال اقتصادي هو نضال سياسي بالضرورة. وإن كان الاشتراكيون الطوباويون - وفي طليعتهم سان سيمون - قد هاجموا التفاوت المفرط في دخل الأفراد والجماعات، فإنهم لم يشيروا إلى مصدر هذا التفاوت. وإن كانوا قد طالبوا بتحديد الملكية الخاصة التي يسيء استعمالها المتبطلون، فإنهم كانوا يعتقدون بإمكانية تعاون التقنيين الصناعيين مع أرباب العمل والعمال في سبيل الخير العام، وفقاً لبرنامج محدد في توزيع المكافآت توزيعاً عادلاً على أساس من تراتب الكفايات التقنية والخدمات الحقيقية، يكون فيها لأرباب العمل ربح ضخم - تراوحت نسبها - مقابل خدماتهم للجمهور.

وفيما كانت أفكار سان سيمون الاشتراكية تحمل خلاصة لكل النزعات الانسانية ذات النحى الاشتراكي في القرنين

ونافعة في مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري، تقلب، بعد أن تكون قد حققت غايتها، إلى مؤسسات ضارة متشبثة بالحياة بعد أدائها رسالتها، وإزاء تقدم الأفكار تمنع هذه المؤسسات في مقاومة أحداث التغيرات الضرورية التي تتطلبها الفكر، وهذا ما تم خلال حقبة التاريخ المتتابعة، وكان أبرز مثال له ما حدث للكنيسة المسيحية في العصور الوسيطة، وسقوطها إثر إخفاقها في تعديل نفسها وفقاً لحاجات التقدم العلمي، وهذا نفسه ما تكرر مع الثورة الفرنسية.

ورغب سان سيمون في إقامة نظام عالمي يخضع لقانون مشترك، قائم على فلسفة علمية وعملية تكون نواته قيام اتحاد أوروبي، قوامه التحالف بين فرنسا وبريطانيا العظمى، بوصفها البلدين القادرين على توجيه أوروبا وهدايتها، فرنسا في حقل الأفكار العظيمة، وبريطانيا في حقل تنظيم الصناعة لتحسين قدر الإنسان. فالسيطرة يجب أن تكون للمعرفة، والقادة الطيبعيون للشغيلة الفقراء عموماً هم العلماء والصناعيون الكبار، وأصحاب المصارف الذين يزودون الصناعة بالاعتادات المالية، وإذا ما تم ذلك زادت قوى الإنتاج، وتوسعت القوة الشرائية، وارتفع المستوى الشرائي العام. والقرن التاسع عشر، في نظر سان سيمون، مقبل على حقبة جديدة، هي حقبة العلم الطبيعي التطبيقي، يكون فيه المتبحرون ورجال العلم وأهل الفن هم منظمو المجتمع الجديد.

وهكذا ظل سان سيمون مقتنعاً بأن عالم الأفكار هو الذي يسيّر المجتمع، ولكنه كان في الوقت نفسه مؤمناً بأن مهمة الإنسان الأساسية هي العمل، وأن الاعتبار الحقيقي يجب ألا يمنح إلا وفقاً للخدمات التي يؤديها الفرد لنفسه وللمجتمع، وتنبأ بأن حق الملكية الخاصة لن يعمر طويلاً إلا على شكل حق المرء في السيطرة على الممتلكات بنسبة مقدرته على إصطناعها في الأغراض الصالحة. ولكن ذلك لم يكن يعني المطالبة بانتزاع حق الملكية، لا بل كان خصماً للمتطرفين القائلين بحتمية النزاع بين الطبقات المنتجة، وكان يدرك أن الإرهاب في فرنسا كان لسيطرة الجماهير المدممة فكان يهتف بأتباع هؤلاء: «انظروا ما حل بفرنسا عندما سيطر رفاقكم هناك! لقد تسبوا في المجاعة». فلا مجال في رأيه للاصطدام بين خادمين ومُستخدِمين، مادام القاسم المشترك بينها هو العمل المنتج، ولكن هذا الاصطدام يصبح وارداً بين المنتجين والبطالين، والثورة الفرنسية في رأيه لم تكن سوى صراع طبقي بين النبلاء والبورجوازية وحلفائهم من المدممين، ويعلن عام 1816 أن السياسة هي علم الإنتاج، وتنبأ بالانحلال الكامل للسياسة

السابع عشر والثامن عشر، وكانت في سعة رؤياها وشمولها متضمنة تقريباً لجميع الأفكار الفلسفية للاشراكيين اللاحقين باستثناء الدراسات الاقتصادية الصرف، فإن كتابات فورييه تمثل الصورة الأرقى لنقد الأوضاع الاجتماعية التي تكشف عنها الممارسات البورجوازية فيما بعد الثورة الفرنسية. والوصف الساخر للبؤس المادي والأخلاقي للعالم البورجوازي في مقارناته لوعود فلاسفة الأنوار المعسولة عن المجتمع الذي بشروا بقيامه، هذا المجتمع الذي سيسوده العقل وحده، والحضارة والتي ستوفر السعادة الكونية والكمال البشري غير المحدود، وهذا ما جعل انغلز في كتابه تطور الاشتراكية يعتبر فورييه ليس مجرد ناقد وحسب، «فطبيعته المرحية أبداً تجعل منه هجاءً، لا بل أحد كبار هجائي كل الأزمنة».

فقد عكست كتابات فورييه الصورة المقيتة للمضاربات التي ترافقت مع انحدار الثورة، والعلاقات الجنسية المستهترية بحقوقي المرأة كعضو اجتماعي، رابطاً بين هذا الانهيار الأخلاقي وانحيار النظام الاجتماعي، مستخلصاً من ذلك «أن توسيع حقوق المرأة هو المبدأ الأساسي لكل تقدم اجتماعي». ويقسم فورييه تاريخ المجتمعات في تطورها إلى أربع مراحل: الهرمية والبربرية ثم البطريركية Patriarcat ثم مرحلة المدنية، أي حقبة نشوء المجتمع البورجوازي وتطوره بدءاً من القرن السادس عشر، ويبيّن فورييه «أن النظام المتمدن يمنح كلاً من الرذائل التي تتعاطاها البربرية بسذاجة شكلاً معقداً وملتبساً ومراثياً... وأن المدنية تتحرك في حلقة مفرغة وسط تناقضات تعيد انتاجها باستمرار دون التمكن من تجاوزها، بحيث أنها تتوصل دائماً إلى عكس ما تريد بلوغه أو تدعي الرغبة في بلوغه، بحيث أنه في المدنية يتولد الفقر من الوفرة نفسها».

ولذلك عدّ انغلز فورييه، إلى جانب هيغل، واحداً من كبار المفكرين الذين طوعوا الديالكتيك لدراسة الوقائع الاجتماعية، وأن كل مرحلة تاريخية، خلافاً للنظرة الفلسفية القائلة بالخط الصاعد للكمال البشري غير المحدود - «لها فرع صاعد، كما لها فرع هابط. ويطبق هذا التصور على مستقبل البشرية بمجملها. وكما أن كائناً أدخل النهاية المقبلة للأرض في العلوم الطبيعية، كذلك أدخل فورييه النهاية المقبلة للبشرية في دراسة التاريخ».

وإن كان الديالكتيك يشكل قاسماً مشتركاً بين سان سيمون وفورييه، فإن تصورهما للإشراكية يحمل أكثر من وجهة خلاف واحد. فمفهوم سان سيمون للإشراكية سيطر عليه مفهوم الوحدة العالمية للحضارة وتطور التاريخ، فهو من خلال استشرافه للمسألة المعرفية تاريخياً، بدت له هذه المعرفة عالمية

الجزور والعصر الصناعي يحمل في طياته - أكثر من أي عصر سابق - مرحلة جديدة في التطور البشري تحتاج إلى توسيع المعرفة الإنسانية وتوحيدها على النطاق العالمي. وفيما كان سان سيمون ينطلق من العصر الصناعي ومتطلباته، وحاجاته والتوفيق بين العلاقات الإنسانية على أساس هذه المتطلبات في التنظيم الضخم والتخطيط الشامل، واصطناع المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أبعد حد مستطاع، وكان أشد مريديه حماساً من بين طلاب كلية الهندسة المعروفة بالبولتكنيك وخرجيها من École polytechnique، كان فورييه يذهب بنظرة إلى عصر ما قبل الصناعي Préindustriel العصر الزراعي، الذي يتوافق مع طبيعة الإنسان، ويلي نوازعه الطبيعية ورغباته النفسية، ولذا كان كارهاً لعالم الصناعة الضخمة، كارهاً للمكننة mécanisation، والمركزة Centralisation، لأنها لا توفر الشروط اللازمة للعناية بالإنسان وسلوكه الفردي الحر، بل هي على العكس من ذلك تحول الناس إلى إعداد وأرقام لاهوية لها، حيث المهندسون والإداريون ينظرون إلى أفراد العمال كآلات سيئة الصنع. وآمن فورييه بأن إشباع الحاجات الحقيقية عند بسطاء الناس يكمن في الزراعة، ولكنها ليست الزراعة المعدة للمقايضة الكبرى على صعيد محلي وصعيد عالمي، بل الزراعة الكثيفة التي هي من نوع البستنة Horticulture وما يستتبعها من تربية للماشية والدجاج وما إليها على نطاق ضيق. وعلى أساس من هذا التصور أقام فورييه مشتركاته الزراعية الصغيرة - Les Petites communautés domestiques التي أطلق عليها اسم الكتائيات Phalanstères، وكانت النسبة العالية من أتباعه هي من الأشخاص المعادين للتطورات الحديثة المتمثلة في الصناعات الضخمة ومن المؤمنين بفضائل الحياة البسيطة.

كان تصور فورييه هذا ردة لما انطوت عليه المنافسات في عالمي الصناعة والتجارة من إضاعة لجهود الناس دون طائل، وإفسادها للأخلاق، أخلاق أرباب العمل والعمال على حد سواء، ولا بدّ لتخليص الناس من جميع عمليات البيع والشراء المعقدة التي يضيعون فيها أعمارهم، من استنباط وسائل تمكنهم من أن يتجنبوا ويستهلكوا بأسهل الطرق الممكنة التي تمتع نفوسهم امتاعاً حقيقياً ليس غير، وإمكان تحقيق هذا الغرض متوفر في الصناعة اليدوية البارة، وفي الزراعة التي تشكل العمل الرئيسي لرفاه الناس. وفي مشتركاته المقامة على شكل تعاوني طوعي وفر للعمال حرية التنقل بين أكثر من مجموعة انتاجية يكون فيها العامل في نجوة من السأم. فالعمل الطوعي، واصطفاء الأعمال هما في أساس مذهب فورييه،

المشارك التي لا بد أن تثبت قوتها الأسرة، وهذا وحده كاف ليلهم الناس إلى الاقتداء بها. وهذه التعاونيات تقوم على فلسفة سيكولوجية مستمدة من تحليل للطبيعة البشرية لا سيما العواطف، بوصفها ذات أثر كبير في السعادة الإنسانية، وهو في ذلك وريث لنزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة البشرية وتوجهها، وذهب إلى حد الافتراض أنه لا يوجد في الواقع رغبات طبيعية عند الإنسان ليس بإمكاننا أن نغيد منها لخدمة الحياة الصالحة.

كان فوريه ساعياً إلى إقامة التنظيم الاجتماعي الذي يؤمن السعادة والحرية على أساس من التوافق الطوعي الذي يخلق عالم الانسجام على انقاض العالم المتحضر. فالعمل لم يعد اكراهاً، لأن المجموعات والأفراد يمارسونه وفقاً لأذواقهم وميولهم، والملكية لا تلغى، ولكنها تخاط وتصل في العمل بحيث تفقد قدرتها على استثمار الآخرين دون وجه حق، ويفقد المال قدرته على أن يكون مصدر نهب إذ لم يعد ضرورياً، وبذلك يخلق المجتمع الذي يحمي الفرد دون أن يخشى فيه الفرد تسلط المجتمع. وهكذا فإن فوريه يتفق مع الاشتراكيين في ارساء قواعد العدل على أساس الحصول على الحد الأدنى من الرفاه المضمون لكل فرد، والغناء مبدأ الأجراء، لكنه يتعد عنهم من خلال الحصة التي يخصصها للحرية، فالحرية في كل مكان عند فوريه إلى حد الغاء فكرة الدولة بالذات. فالدولة الحقيقية هي اتحاد الأذواق وفقاً لناموس سيكولوجي هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتمم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. ففي السياسة كما في الاقتصاد تعطي مبادئ الليبرالية القائمة على التنافس الأفضلية الدائمة للأقوى، للكاذب، للاخضع والأكثر أنانية، فالمجتمع البورجوازي منظم في التنافر والتفكك بحيث يضعف الجهد الانساني القائم على الخلق، ليصل إلى قيادة هذا المجتمع أسوأ الطفيليين من الصناعيين والريعين *rentiers* من التجار والجنود. وهو يؤكد هذا التنافر في حقول الصناعة كما في حقول التجارة: «بدأت اشتبه في اختلال أساسي في الأولوية الصناعية، ومن هناك نشأت بحوث جعلتني أكتشف قوانين الحركة الكونية التي غابت عن نيوتن، وسيكون ممكناً حسابان أربع تفاحات شهيرة، تفاحتان تسببتا بالكوارث هما تفاحة آدم وتفاحة باري *Pàris* وتفاحتان طيبتان، تفاحة نيوتن وتفاحتي. وتصورت للتجارة صورة مثيرة للاشمئزاز الداخلي، فاقسمت وأنا في السابعة القسم الذي اقسمة هنيئيل ضد روما وهو في التاسعة: حلفت بحقد خالد على التجارة».

لأنه يتفق مع الطبيعة البشرية والتنوع الطبيعي في الرغبات والميول، ومن هنا كان فوريه خصماً لجميع الأخلاقيين الذين أقاموا أنظمتهم على أساس فكرة التعارض بين العقل والعاطفة، وألح على خلق بيئة اجتماعية تلائم الطبيعة البشرية كما هي، لا خلق بيئة يراد بها تحويل هذه الطبيعة إلى شيء مختلف. وراعى في مشاركته ومُشترَكَاته *Phalanstères* ميول الناس، وجعلها من حيث حجمها وبنيتها وافية بهذا الغرض، مشارك أو مشتركات ليست صغيرة، وليست أكبر مما هو ضروري لسد الحاجة. 1600 شخص يزعمون نحواً من خمسة آلاف أكر *acres* أي ما يساوي 20 ألف متر مربع، وارتفع هذا العدد في كتاباته المتأخرة إلى حدود 1800 شخص يسكنون في مبنى مشترك ضخم أو مجموعة من المباني مزودة تزويداً كاملاً بالخدمات العامة، ومشملة على ما *Crèches* يُنشأ فيها الأطفال ويعنى بأمرهم على نحو جماعي.

ولكن فوريه الذي كان يؤكد أن كل شيء فاسد في النظام الصناعي، وأن المصانع تتقدم على حساب فقر العامل، والذي كان يحمل حقداً صلباً ضد التجارة والتجار باعتبارهم طفيليين، وإن تجارتهم تخلق اقطاعية مركنتلية تفرز الفوضى والبؤس، كان يحترم الإرث ويعتبر الثروة والفقر أمرين طبيعيين، ويحاول أن يغري الرأسماليين بالتلويح لهم بأمل الربح المدهش إن هم وظفوا أموالهم في مشاركته، وكان يسخر من دعوة بعض أتباع سان سيمون وأتباع أوين إلى الغاء الملكية الخاصة والإرث الذي اعتبره شيئاً طبيعياً ومتوافقاً مع رغبة عميقة الجذور في طبيعة الإنسان. ولكنه رغب في جعل أنصبّة رؤوس الأموال والمديرين مقصورة على نسب محددة في التاج الإجمالي، وفرض ضريبة حادة على الدخول الناشئة في الملكية الخاصة دونما تفكير في انتزاع هذه الملكية أو فرض المساواة في الدخول. وكان توزيعه المناسب 1/2 للعمال، 4/12 لرأس المال، 3/12 للموهبة.

ولم يكن فوريه يعتمد على الدولة في إقامة مشاركته، لأن هذه المشارك يجب أن تقام بحرية أي بموجب «اتفاق حبي»، وإعادة تنظيم المجتمع يجب أن تنطلق من تحت لا من فوق كما كان يؤمن سان سيمونيون، ولذا كان فوريه يخطط لكتائبياته كي تنشأ على أساس من العمل الطوعي تمويلاً وإنتاجاً في منأى عن تدخل الدولة أو أية وكالة عمومية غايتها الاستثمار الجماعي. فاكتفى في نداءاته بالدعوات الفردية للأثرياء، ولم يستن الملوك من الإسهام في هذه المشارك أو المجمعات التعاونية بمالهم الخاص. ورسم في كتابه التشارك العائلي الزراعي *L'association domestique agricole* صورة لهذه

العمل المربع في المصانع لا سيما عمل النساء والاطفال الذي كان مُعدّله 14 ساعة في اليوم الواحد. وحوالي 1830 - 1840 كان التعبيران الاونية (نسبة الى أوين) والاشترائية يعتبران مترادفين.

وتميزت شخصية أوين في الجمع بين كونه رب عمل عصامي، وزعامته البارزة للمهمة لحركة نقابات العمال. وكان هذا الرجل العصامي الدائم التفاضل، رجل عمل يؤمن بالعقل القوي القادر، وكان مثاله «الإعداد المتكامل جسدياً وأخلاقياً للرجال والنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية» وكان يؤمن بأن الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية، فالإنسان هو منتج مصنوع تسمح فضائله وتصلب بالتربية والعمل المنتج، وأوين يعتبر من الناحية التاريخية من أوائل المربين في عصر تربوي متطرف.

برز تآلق شخصية أوين في حقبة تملكه لمصانع القطن الشهيرة في نيولانارك New Lanark عام 1800 وختمت تجربته التعاونية بإقامته مشترك كوين وود Queen Wood Community عام 1845، وكان قد انسحب من مركزه كُربُ عمل وصناعي كبير انسحاباً كاملاً من انكلترا عام 1829 عندما اشترى من الرباطيين Rappites مزارعهم المعروفة بـ New Harmony في انديانا، لينشئ عليها مشتركا أوينياً هناك متحرراً من قيود ما دعاه «العالم اللاأخلاقي القديم The Old Immoral World، الضاغط في بلاده.

كان أوين رجل اعمال، وكانت الأفكار الاساسية التي قامت عليها اشترائيته قليلة محدودة. واشترائيته حصيلة شيئين اثنين: وجهة نظر في عملية تكوين الخلق التي تبناها في فترة مبكرة جداً من حياته، وثانيهما خبرته كصاحب مصنع في مانشستر ثم في نيولانارك. ولعله استوعب مذهب فلاسفة عصر الأنوار الماديين، الذي كان يرى أن طبع الانسان هو من جهة اولى نتاج تكونه الجسماني الذي ولد عليه، وهو من جهة ثانية نتاج الظروف التي تحيط بالانسان طوال حياته، لا سيما اثناء فترة تكونه ونموه. وليس بمستبعد أن يكون قد تأثر بكتاب وليم غودوين W. Godwin العدالة السياسية Political Justice إذ كانت الغودوينية شديدة الذبوع في الأوساط الطليعية الانكليزية، لا سيما أوساط جمعية مانشستر الأدبية الفلسفية Literary and philosophical society التي تحلقت حول الكيميائي المعروف جون دالتون John Dalton، والتي استمع فيها أوين لكثير من المناظرات حول نظريات غودوين وعلاقتها بهلثيتيوس Hilvitius وغيره من رسل حركة التنوير الفرنسية.

إن فوربيه يلتقي مع الاشترائيين العلميين في نقده للمنظومات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع البورجوازي، وفي طروحاته لرفض الاكراه، ورفضه أن تبقى الطبقة العاملة خادمة أبد الدهر للقوى المالية المتحكمة يشكل حجر الزاوية في المادية التاريخية، وإن كان هو قد تصور لها حلولاً سيكولوجية. وكتب فوربيه حافلة بالمصطلحات التي دخلت في معجمية التفكير الاشترائي؛ من مثل التناغم Harmonie، والتشارك Association، والدولة المجتمعية Etat sociétaire والتضامن La solidarité والوحدة الكلية Unité Universelle والوحدوية Unitéisme والجماعية collectivisme، وهذه المصطلحات جميعها كانت تهدف الى التركيز على مفهومه للجماعة المشاركة من العمال الذين يفرغون همهم في أداء مهمة مشتركة، ويقوم تعاونهم في الانتاج لا على التنافس المفسد للطبيعة الانسانية.

إن أفكار فوربيه هذه انتقلت الى انكلترا وتأثرت بها المذاهب المتأخرة من الاونية، وكان مثلها في انكلترا هو هيوغ دوهرتي Hugh Doherty الذي اصدر عام 1840 مجلة فورية باسم نجمة الصباح Morning Star، ونشر عام 1851 ترجمة لنصوص فوربيه جمعت في كتاب تحت عنوان أهواء الروح البشرية The passion of the human soul، اشتمل على مقاطع وافية لفكرات فوربيه ومعتقداته. وفي امريكا كان مثل الفورية الأبعد نفوذاً هو البرت بريسبان Albert Brisbane، الذي نشر عام 1840، كتابه قدر الانسان الاجتماعي Social Destiny of Man، وانشئت على اساس مبادئ فوربيه في العقد الخامس من القرن التاسع عشر مزارع تعاونية اميركية لم تعمر سوى سنوات محدودة انحسرت بزوالها الأفكار الفورية نفسها.

وفي انكلترا نشأ روبرت أوين 1771 - 1858 مؤسس الاشترائية الانكليزية في عصر الثورة الصناعية الكبرى في انكلترا، عصر الانتقال من المانوفاكشور manufacture المحدودة الانتاج الى الصناعة الضخمة الحديثة المسيرة بقوة البخار والمزودة بأحدث الآلات العصرية، وترافق النمو السريع للميكانيكية المتطورة مع التشريعات السياسية التي فرضت على البروليتاريا الانكليزية شروطاً قاسية. وهزت البلاد ما بين 1815 - 1845، أزمات اقتصادية دورية حادة؛ اذ بسرعة متنامية فقدت الطبقة المتوسطة المؤلفة من الحرفيين وصغار التجار مكانتها المستقرة، لتشهد انقسام المجتمع الجديد الى طبقتين متواجهتين: طبقة كبار الرأسماليين وطبقة البروليتاريا المعدمة الملقى بها في الظروف الجديدة وفي تيرة من

ولئن كان أوين معجباً بشمار الثورة الصناعية وامكانياتها التقنية، فإنه كان مشتمراً أعمق الاشتمزاز من آثارها الاجتماعية، وتكالب اصحاب رؤوس الأموال على الاثراء السريع، إما عن جهل بالآثار الاجتماعية المترتبة على تكاليفهم هذا، وأما بدافع قسوة قلوبهم الى حد الوحشية الخالصة. وكان موقفه الثابت هو موقف المدافع عن العمال الفقراء في وجه الذين يميلون الى تحميل هؤلاء العمال مسؤولية فقرهم، ومسؤولية عاداتهم السيئة وعدم كفاءتهم، جاهلين أن هذه المسؤولية تقع على آثار البيئة الفاسدة، وأنها حصيلة النظام الاجتماعي المبني على مقدمات زائفة، كما كان في الوقت ذاته مدافعاً عن الصناعة وتطوراتها التقنية، معتبراً أن النظام الاجتماعي، وليست الآلة، هو المسؤول عن الفوضى السائدة في المجتمع الصناعي. وكان مخطئه إدخال النظام في الفوضى، وذلك عن طريق رفع المستوى العالي بوسائل التربية الصحيحة، ومزاولة العمل المنتج الحسن الأجر، واقناع زملائه باطراح المنافسة غير المنسقة، ومهاجمة الاقتصاديين المنادين بفضائل نظام الحرية المطلقة في الاقتصاد Laissez faire وغير ذلك مما تراه مفصلاً في كتابه استشراف جديد للمجتمع *New View of Society* المنشور 1813، والذي كانت غايته منه خلق المجتمع الناضج الذي تغلب فيه صفات مشتركة وقيم مشتركة، على خلاف مجتمع الكفاح التنافسي المثير للجنح البشري، والمؤدي الى الأحوال المادية الرديئة، والمكون للبيئات الاخلاقية الفاسدة. وكان هذا الكتاب حصيلة لخبرة أوين الشخصية في ادارة العمل في مانشستر، وكشريك في معمل نيو لانارك لغزل القطن حيث حوّل خليطاً من عناصر سكانية ارتفع عددهم الى حوالي 2500 نفس الى جالية نموذجية خالية من الفوضى وفساد الخلق، يعملون في ظروف لائقة وتربية متقنة، وعمل لا يزيد عن عشر ساعات مقابل 13 و14 ساعة في بقية المصانع، دون ان يلحق ذلك أية خسارة بالشركة التي كان يديرها. وإن كان لا بدّ لرأس المال من مكافأة، فإن هذه المكافأة العادلة يجب أن تكون مقصورة على عائدات عادلة، وأن يوظف رصيد الربح في المؤسسة، لا لتزويدها بأدوات الانتاج الإضافية وحسب، بل لتحسين حال العمال والمستخدمين فيها وتعزيز رفاهيتهم. وكان أوين جاد السعي لاقتناع الحكومات ورجال السياسة وزملائه من اصحاب المصانع ليحذوا حذوه في إدارة مصانعه، وكان هو، الى جانب روبرت بيل R. Peel وراء الحركة التي أدت الى سن أول قانون فعّال من قوانين المصانع عام 1819؛ فقد حاول أوين، بدون جدوى، الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل

الاطفال تعديلاً جذرياً، وجاء القانون الذي أقر أخيراً عام 1819، ولكن دون مستوى الطموحات التي كان يتمناها له. ظل أوين طوال حياته ثابتاً في اعتقاده أن النظام التنافسي هو السبب الرئيسي في الشقاء البشري، وفي غلبة السلوك الاجتماعي الانحطاطي عند الاغنياء والفقراء سواء بسواء. وفي سلسلة رسائله الموجهة الى الصحف عام 1817 لم يقف عند البوح بالشجب الكامل للنظام التنافسي، بل بالدعوة الى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم رأساً على عقب، لأن فضل القيمة الزائدة المقطعة من أجور العمال هي التي تخلق الثروات الكبيرة التي يحتكرها المتنافسون ويحرمون العمال من فيض نعيمها. وفي كتابه تقرير الى اقليم لانارك *Report to the County of Lanark* عام 1821 قدم أوين أول نص على نظرية العمل كعميار للقيمة Labour Theory، وهي النظرية التي أصبحت حجر الزاوية الاقتصادي في نظام كارل ماركس. ففي هذا التقرير يقارن أوين قوة العمل Labour Power بقوة الحصان Horse Power كوحدة قياس، وقوة العمل هذه هي الوسيلة الوحيدة القادرة على اضافة القيمة على السلع، مجدداً في ذلك ما ذهب اليه آدم سميث وريكاردو بأن القيمة الطبيعية للسلع التي يصطنعها الانسان تتوقف على مقدار العمل المنفق فيها، وهذا العمل يقاس بوحدة زمنية تدعى زمن العمل، ونتيجة لذلك يحل العمل كعميار لقياس القيم النسبية للسلع المختلفة، وتبادل السلع يتم على اساس قيمتها النسبيتين المثبتتين على هذا النحو. وهذا ما دفع أوين عام 1832 الى تأسيس مصرف يتم فيه تبادل بونات Bons العمل البنك التبادلي العادل Labour Exchange الذي لم يعمر سوى سنتين ليذول عام 1834، وهي التجربة التي عاد برودون Proudhon لينادي بها سنة 1848 - 1849 في مشروع تأسيس بنك الشعب، ومشروع شركة المعروضات الدائمة عام 1855. وعند برودون كما عند أوين كانت الاشتركية مقصورة على التبادل بدون تنظيم اشترائي للنتاج. وهذا ما جعل عقيدة أوين مقبولة لدى البورجوازية، بل ظلت في عمقها عقيدة بورجوازية ذات منحى أخلاقي. فإذاً وضعنا جانباً شيوعية قراء الزراعية، والتي كان من السهل نسبياً أن تحتفظ البورجوازية منها بمزيج من المنفعة والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، فإن اشترائيته المهمة التحديد لم يكن فيها ما يخيف رجال المال، وإن يعلن رجال من مختلف الاتجاهات قبولهم بها وتعلمهم لها. ومن لا يوافق من البورجوازيين ورجال الدين على هذا التحديد الغامض للاشتركية الذي أطلقه عام 1841 «بأنها المنهاج العقلاني للمجتمع المؤسس على

مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لا على مابلي Mabley ولا على Morelly موريلي، ولا على بابوف، ولا على الأبعاد من سألني الاشتراكية، وهي العواقب الاجتماعية للشورة الصناعية. وإن كانت هذه الاشتراكيات قد نجحت في اكتشاف مواطن الداء في هذه الشورة الصناعية العارمة، فإنها كانت تتلمس طريق الإصلاح بوسائل متعثرة في غياب فاعلية دور الطبقة العاملة التي تخلفها الصناعات الكبرى، ويدفعها حل التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات التبادل الى مركز القيادة الايديولوجية والنضال الاجتماعي والسياسي.

ولما كان توجيه النظر الى هذه الطبقة كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة امراً مستحيلاً في ظل عدم اكتمال النضج العمالي في الربع الأول من القرن التاسع عشر، فإن منظري الاشتراكية قادمهم اعتقادهم بإمكانية اصلاح المجتمع انطلاقاً من مجموعة مثالية من الأفكار تمثلت في قدرة العقل على التغيير، والثقة بالاخاء الانساني وطبيعة الانسان الحرة. فأحس سان سيمون واتباعه تجاه العلوم بهوى ديني جامع، وتكشفت فلسفتهم الوضعية philosophie positive عن رومنسية ظاهرة تلمحها في اسلوب الخطاب واسلوب التفكير، فسان سيمون كان مقتنعاً بحاجة المجتمع الجديد اكثر من أي وقت مضى الى توجيه روحي تعين عليه التماسه في شمولية المعرفة العلمية أو كليتها، وهذا ما انتهى اليه في الطور الاخير من حياته، وتجمّد في مؤلفه الأخير النصرانية الجديدة *Le Nouveau christianisme* الذي لم يُقدّر لصاحبه أن يتم منه غير قسمه التمهيدي 1825. وصوّرت سان سيمونية لدى اتباعه لا بوصفها فلسفة، أو بوصفها علم العلوم وحسب، بل بوصفها ديناً جديداً مقدراً له أن يتولى أداء الرسالة التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدتها في العصور الوسطى، وذلك عن طريق توحيد العالم بمبدأ روحي جديد هو مبدأ العمل بوصفه واجب كل امريء في الحياة. وبات سان سيمون مُمجدّاً لا كفيلسوف، ولكن كنبى ملهم ينطق عن وحي من الله، وباتت سان سيمونية مؤسسة الإخاء الانساني لها أب، ولها رسل يبحثون عن الأم في تركيا ومصر ليم اتحاد الأب بالأم كرمز لاتحاد الشرق بالغرب.

وإن كان فوربييه قد تكشفت نفسه عن ازدراء عميق لطقوس كنيسة سان سيمونيين، وعجب من استطاعة هؤلاء المهرجين في السيطرة على مثل هذه الجماهرة الكبيرة من الأتباع، فإنه هو الآخر ورث نزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة. ومن هذا المنطلق حلّ

الطبيعة؟. إن اشترائية مطلقة كهذه كان نجاحها رهناً بحماس صاحبها ونزعتة الاخلاقية الانسانية دون اللجوء الى ايدولوجيا اشتراكية تقوم عليها مؤسسات تشريعية، فتفانيه ومحبته الابوية الصادقة التي طبقها على عياله في نيولانارك، واستطاع بها الحصول على نتائج أدهشت معاصريه في تحسين المسكن، والحالة الصحية، وبناء المدارس، وزيادة الأجور مع تخفيض ساعات العمل وزيارة الانتاج، كانت جميعها عمل مدبرٍ مستنير تحركه دوافع أخلاقية، وليس عمل اشتراكي يحمل ايدولوجيا طبقية لها صفة الديمومة والثبات بمعزل على الأشخاص وتوعيتهم الفريدة في مثاليتهم الأخلاقية، وهذا ما أشار اليه انغلز في أن التفكير الصرف لرجل الأعمال لا يؤسس اشتراكية إذ يقول: «وكان الانتقال الى الشيوعية نقطة تحول في حياة أوين. وطالما كان يكفي بدور محب للبشر، كان يحصد الغنى والاطراء والسعادة والشهرة؛ وكان الرجل الأكثر شعبية في أوروبا، وكان يصغي اليه ويثني عليه، ليس زملاؤه وحسب، بل رجال دولة وأمرأ. غير أنه عندما تقدم بنظرياته الشيوعية تبدل كل شيء. ثمة ثلاث عقبات كانت تقطع الطريق على الإصلاح الاجتماعي: الملكية الخاصة، الدين، والشكل الحالي للزواج. كان يعرف ما ينتظره لو حمل عليها: ازدراء عام في المجتمع الرسمي، وفقدان كل مكانته الاجتماعية. بيد أنه لم يتردد في مهاجمتها بلا هوادة، وحصل ما كان يتوقعه. وعلى اثر طرده من المجتمع الرسمي، وغمره بمؤامرة الصمت الصحافية، وترديه في الفقر من جراء تجاربه الشيوعية الفاشلة في أميركا - تلك التجارب التي كلفته كل ثروته - توجه مباشرة الى الطبقة العاملة، وتابع العمل في وسطها ثلاثين سنة أخرى...».

وعلى الجملة فإن اشتراكيات الثلث الاخير من القرن التاسع عشر التي أطلق لويس روبود Louis Rebaud على أعلامها سان سيمون وفورييه وأوين، في سلسلة الدراسات التي كتبها عنهم في مجلة العالمين *Revue de deux mondes* عام 1842 اسم الاشتراكيين المحدثين، كانت تشكل نقلة نوعية في الفكر الاشتراكي. فهذه الاشتراكيات التي نشأت في البلدان الأوروبية الأكثر تصنيعاً لا سيما في انكلترا موطن أوين، وفي فرنسا التي لم تكن قد عرفت بعد حمى التصنيع الكبرى، والتي وضع فيها سان سيمون وفورييه جوهر مؤلفاتها، كانت في اصلاحاتها الاجتماعية تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية والثورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن مؤامرة الأنداد *Conspiration des Egaux* التي قادها بابوف Babeuf إبان الثورة الفرنسية الكبرى. لأنها واجهت

بنقد الدين وتقويم منزلته في العقل البشري، وانتهى في استنتاجاته الى التأكيد على أن الوجود سابق على الوعي وليس العكس، وهذا الوجود يشتمل الانسان لا بوصفه جسداً وحسب بل بوصفه عقلاً ايضاً، ناقضاً بذلك النظريات الفلسفية القائلة بنائية الجسد والعقل والمادة والروح، مؤكداً على وحدة هذين العنصرين في كل لا يتجزأ، وهذا ما تبنته منه الماركسية، فانكرت الوجود المستقل للعقل في غير مادة، وأكدت على أن الفكر لا يكون صحيحاً الا ضمن الوضع الطبيعي والوضع الاجتماعي التاريخي للمفكر، ولا يكون فكراً الا بوصفه تعليلاً للخبرة الفعلية ودليلاً الى العمل في قرينة محددة، وانتقدت مذهب الفلاسفة الذين يجدون الفكرة ويرفعونها الى مقام فوق مقام الظاهرة الطبيعية او الواقعة الاجتماعية، ويجدون قضية العقلانية يضعونها فوق نشاط الناس في كل ما يتصل بشؤونهم اليومية، وهذا ينطبق ايضاً على اشكال الأديان التي اعتبرها ماركس مظهرًا من مظاهر الفكر المرتبط تشكُّله بالعوامل الاقتصادية. فالوجود المادي سابق على الفكر أيًا كان نوعه، وصلة الفكر بالوجود تتم عن طريق العمل، والأفكار بقدر ما تنطوي عليه من صحة تكون انعكاساً للوعي الذي قدمه العمل. والاحتمية *déterminisme* التي قال بها ماركس، وهي الاحتمية الاجتماعية لا الاحتمية الفردية، لم تكن حتمية تفرضها الاشياء على شؤون الناس، بل هي حتمية تفرضها الأعمال على الأشياء، فاعمال الناس هي التي جعلت العالم على ما هو عليه، وهذا ما عناه ماركس بقوله: «إن الانسان يصنع تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك إلا ضمن نطاق الاحوال المحددة التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلفها الوقائع».

ففي الماركسية إذن هنالك وحدة بين الفكر والعمل، والوحدة تعني الجدلية ولكنها ليست جدلية على نحو متكافئ يتساوى فيه الفكر والعمل، بل إن أثر الفكر في العمل هو نتيجة لتأثير العمل في الفكر، وإن أفكار الناس مستمدة مما فعلوه لا العكس. فماركس وفقاً لمصطلح *Terminologie* نظريته العامة يعتبر الفكر جزءاً من البنية الفوقية *Superstructure* التي اقامها الناس فوق بنية الاحوال الاساسية الحقيقية *infrastructure*، تلك الاحوال التي وجدوا انفسهم مدعويين في ظلها الى العمل. وماركس في ذلك يناقض المثاليين الذين كانوا يعتبرون العمل هو مجرد تجسيد لحادث سابق في العقل أو تجسيد لعمل عقلي إرادي، والفكر عنده على نقيض ذلك تماماً، إذ أن الصلة الحقيقية بين الفكر والعمل قوامها أن العمل يوجد الفكر، أو على الأصح أن

مشكلة العمل والحوافز والعلاقات البشرية المتصلة بها بمعادلة رياضية للاهواء، وهي نظرية التشارك المبنية على ناموس سيكولوجي اهتدى الى اكتشافه هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. فالله خلق الانسان ليعيش في نظام اجتماعي ومحيا وفقاً لخطه الهية تتفق ومشيئة الله، وليس على الناس إلا أن يكتشفوا هذه الخطة ويعملوا وفقها. وكما أن هنالك اتساقاً بين دنيا الكواكب فان ثمة اتساقاً في دنيا الاجتماع، ولجميع الاهواء البشرية، مثل جميع الاجرام السماوية، مكانها في نظام الحياة الانسانية.

وأوين الذي نفى قدميه من غبار «العالم للأخلاقي القديم» الذي أفسد في بريطانيا بالاعطاء الاكليريكية والصناعية *Industrialisme*، كان يعلن بروح مسيح مخّص، وشك انبثاق «فجر العالم الأخلاقي الجديد» على أساس من الرضا والاتفاق بين جميع الناس الصالحين، وينادي بمملكة الله على الأرض. وهذه المثاليات جميعها رفضتها الماركسية واحتفظت بالجواهر المادي لهذه الطوباويات الاشترائية.

ج - الفلسفة المادية ومنهج الديالكتيك في الاشترائية العلمية. «المادية والمثالية المنجهاان متضادان في الفلسفة»:

إن أبرز ما نلاحظه في كتابات كارل ماركس تشديده على الصفة العلمية للاشترائية، ووحدة منهجها، والمحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج. ومنطلق هذه الصفة العلمية يقوم على اعتبار المادة أو الوجود المادي - خلافاً للاشترائية الطوباوية - سابقاً على الوعي، سواء في النظر الى الطبيعة أو المجتمع أو كليهما مجتمعين؛ بمعنى أن الناس وعقول الناس هي جزء من القوى المادية. والحاح ماركس وانغلز على اعتبار فلسفتها مادية في المقام الأول، كانت غايته التأكيد على انكار المذهب المثالي أو المذاهب المثالية على اختلافها، والتي وجدت تربتها الخصبة في المانيا، وكان زعيمها هيغل واتباعه ممن اعتبروا الاشياء اقل حقيقة من الفكر، وقالوا إن الفكر هو المعطى الأول، والعالم المادي هو المعطى الثاني، وطوروا فلسفة افلاطون في اعتبار الوجود المحسوس هو انعكاس مشوش لعالم المثل الخالدة. وكان لودفيغ فيورباخ *L. Feuerbach* في كتابيه نقد الفلسفة الهيغلية المنشور عام 1839 وجوهر النصرانية المنشور عام 1841 هو أول فيلسوف زحزح المثالية الهيغلية عن مقام السيادة والصدارة الذي احتلته في دنيا الفكر الالماني واللاهوتية الدينية، وأحل محلها استشرافاً مادياً باصراره على أن منطلق كل فلسفة وكل تفكير اجتماعي لا يكون الله أو الفكرة بل الانسان. وكان فيورباخ، كغيره من الفلاسفة الالمان في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، قد عني اول ما عني

الفكر هو العمل مترجماً الى لغة عقلية.

إن اسبقية العمل على الفكر في فلسفة ماركس تحمل الى جانب واقعيته غاية تغييرية أو تطويرية تشويرية، فالعمل هو الممارسة التي تتحقق فيها صحة الأفكار وتتزود منها بالخبرات الجديدة التي تجعلها تتعدل وتتطور، على خلاف مذهب الفلاسفة الذين تنعوا بتفسير العالم دونما أي حافز الى تحسينه، فالقيمة الفلسفية عندهم كامة في التفكير الصحيح، والعمل مجرد مشتق من مشتقات الفكر، فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام عندهم هو جعل الناس يفكرون على نحو احسن فيستقيم بذلك عملهم، والناس لن يعملوا على نحو قويم إلا إذا تعلموا أن يفكروا على نحو قويم، عندئذ يتلو العمل الصحيح الفكر الصحيح بحكم المنطق والضرورة، وهذا ما كان ماركس معنياً في المقام الأول بانكاره، رداً على ما كان قد وقع فيه الثائرون على مثالية هيغل، وظلوا حاملين رواسب هذه المثالية، ولم ينبج من رواسب هذه المثالية فويرباخ نفسه، الذي يعترف كل من انغلز وماركس بأثره في تطوير الفكر الاشتراكي دون أن يكون هو اشتراكياً. وكثيراً ما قارن ماركس مادية فويرباخ بمادية القرن الثامن عشر لأنها قامت في جوهرها على إحلال الانسان محل الله كمعبود، فأسمى حب الانسان للجنس البشري فيها هو الفكرة الرئيسة في فلسفته. فقد اتهم ماركس فويرباخ بالعجز عن رؤية منطوق عقيدته نفسها، وراح يكمل هذه العقيدة الجديدة بادخال الانسان نفسه في عالم الوجود المادي، يُحَسَّبُ فيه حسابه لا كمجرد متأمل للحقيقة والواقع، ولكن كحامل فعال داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجها، أي أن الفلسفة الحقيقية يجب ألا تعنى فقط بمجرد التأمل ولكن بوحدة الفكر والعمل. ففي الحلقة الثالثة لاطروحته حول فويرباخ 1845 يقول ماركس «إن العقيدة المادية الزاعمة بأن الناس هم ثمرة الظروف والتنشئة، وأن الناس المتغيرين هم بالتالي ثمرة الظروف المتغيرة والبيئات المتغيرة، تنسى أن الظروف إنما يغيرها الناس انفسهم، وأن المثقف محتاج هو نفسه الى أن يُثَقَّفَ». وكما كان رافضاً للنظرة التي تعتبر الإنسان ثمرة للظروف الخارجية، كان مصرراً على أن الانسان هو نفسه جزء من الطبيعة، وأن عمله يشكل جزءاً من عمل القوى المادية كشيء مقابل لقوة الفكرة عند هيغل في تكوين التاريخ البشري، وهذا ما قاده الى التأكيد على الوحدة الاساسية بين الفكر والعمل، فيقول في الحلقة الحادية عشرة من اطروحته حول فويرباخ «إن الفلاسفة لم يعدوا تفسير العالم بطرائق مختلفة، بيد أن ما نحتاج اليه هو تغيير العالم». إن اعمال كارل ماركس الفكرية مشحونة بمطاردة الفكر

المثالي بشتى أشكاله؛ فلم ترضه مختلف النظريات الشيوعية والاشتركية التي ظهرت في فرنسا وانكلترا لمحافظتها على المثالية ونزعتها البورجوازية في الملكية الخاصة، ورأى أن أفكارها أعجز من ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا وحتى عن حملها على وعي واقعها، كما لم ترضه شيوعية عصبية العادليين من العمال الالمان المبعدين الى فرنسا بسبب قيامها على أساس اخلاقي، كما انتقد فويرباخ لوقوفه عند حد رفض الاستلاب *aliénation* الديني ليحل محله نوعاً من التعبد للانسانية. ولذا وضع في السنة نفسها بالاشتراك مع انغلز كتاب العائلة المقدسة، الذي هاجم فيه برونو ورفاقه الذين لم يفهموا الفلسفة سوى انها حقل للجدل المنطقي، ولا تقتضي منهم أي عمل. وشرع في انتقاد حازم لفلسفة الحق عند هيغل، واصدر سنة 1847 كتاب يؤس الفلسفة جواباً على كتاب برودون Proudhon فلسفة البؤس، وكان ماركس في ذلك يرد، ليس على برودون وحسب، بل على كل المذاهب الاشتراكية غير العلمية. وبعد عام 1877 وضع انغلز كتابه المعروف انفي دهرنج *Anti-Duhring* صاحب الماركسية الجديدة التي لاقت انتشاراً في بعض الأوساط الاجتماعية - الديمقراطية في المانيا. ولا بد من التساؤل لماذا تسميت الاشتراكية العلمية في الدفاع عن مذهبها المادي ضد المثالية، وبالتالي ضد كل أنواع التحريف للمذهب المادي نفسه؟ ذلك لأن المثالية ليست مجرد نهج نظري بحث، فهي سياسية الأهداف والأغراض، وهي حزبية في نهاية المطاف، تخدم مصالح الطبقات المستثمرة، وتلك كانت وظيفتها التاريخية عبر العصور، فيما المادية هي فلسفة الدفاع عن الطبقة العاملة المُستثمرة. فالمثالية والمادية هما نهجان في الفلسفة مرتبطان بنضال الطبقات والحياة السياسية، وإن اتخذت في الأولى صفة الحياد، وجهرت الثانية بحزبيتها في السياسة والعلوم والفلسفة. فالمادية الديالكتيكية هي الأساس الفلسفي لمذهب الطبقة العاملة، وماديتها تقوم على تفسير العالم من كيانه ذاته، جرياً على يونانين العلوم التجريبية ذاتها دون أية اضافات خارجية. فالطبيعة والمجتمع فيها يؤخذان كما هما في الواقع، والاكتشافات العلمية تزيد من القدرة على اكتشاف قوانينها، والنظرية الفلسفية الماركسية تنظر الى العالم وهو في حالة من الحركة والتطور المستمرين، وفي سياقها توجد جميع الظواهر في ترابط فيما بينها وتأثيرهما المتبادل. فهي إذن متصلة بعلوم الطبيعة، وهي تخدم الطبقات الاجتماعية التي يكون في صالحها اكتساب المعارف العلمية عن العالم، واستخدام هذه المعارف لمصلحة التقدم الذي تشكل الطبقة العاملة طليعته الاجتماعية.

فالحواس تضطلع بدور عظيم في عملية المعرفة، ولكن الحواس تبقى على أهميتها هي الجهاز الناقل الذي يبيء لعملية التجريد والممارسة. والمثاليون الذاتيون يعتمدون على تضخيم دور الحواس فوق الحد المطلوب، فيقومون في الاستنتاج الخاطئ بان الحواس هي الشيء الحقيقي الوحيد، ويقولون إن الحواس هي «عناصر» العالم، وتلك هي جذور المثالية الذاتية في المعرفة. أما المثالية الموضوعية في المعرفة فجذورها كامنة في الاعتقاد الجامح على التجريد، والتجريد في الأساس هو الفرز الذهني للسياات العامة المشتركة في الأشياء مصنفة وفق خواصها الملازمة لأنواعها، وهذا التجريد ضروري في عملية المعرفة إذ بدونه لا يمكن التفكير، وله مكانه في كل علم. ولكن فصل محتوى التجريد عن أنيائه المفردة فصلاً نهائياً هو الذي يوقع في المثالية الموضوعية، إذ يترأى للمثاليين الموضوعيين ان المفاهيم الحقيقية أو الفكرة موجودة بذاتها، وانها هي التي تولد الأشياء المفردة.

والطبقات المحافظة من صالحها الا تسهم في إعادة تصنيف الأشياء وملاحقة قوانينها العامة والخاصة التي تخدم بتجرباتها العلمية التقدم الاجتماعي، متمسكة بموروث المجردات الضبابية العديمة الحياة، ومفيدة من واقع سيكولوجي واجتماعي وهو تعلق الجماهير بموروثاتها دونما كبير إعمال فكر، لا سيما أن هذه الموروثات المثالية ارتبطت بها مجموعة من الضوابط الاخلاقية والعادات والاعراف والمؤسسات التي تضلل الكادحين، وتصرفهم عن مهماتهم العملية في التغيير، أو تجعل هذه المهات عسيرة التحقيق، بحكم تعاون السلطات المدنية الحاكمة والسلطات الدينية على التثبيت بهذه الترسبات المثالية للمحافظة على مصالحها، وهي مصالح متناقضة اقتصادياً وفكرياً مع مصالح الطبقات الرافضة لبقاء هذه المصالح. ومن هنا شكَّلت المادية والمثالية تاريخياً نهجين أساسيين متضادين في الفلسفة، ومعسكرين متناحرين في الاجتماع والسياسة، ومن هنا أيضاً كان الهجوم على رجال الدين في كل الثورات العالمية هو الموقف الثابت للفكر التقدمي سواء كانت هذه الثورات ضد الاقطاع، أو ضد النظام الرأسمالي الذي جاء بديلاً للاقطاع، ولكنه ظل محتفظاً بنواة تطلعاته في استثمار الطبقات الكادحة. فالبورجوازية ما أن انتهت من صراعها وتناقضاتها مع الاقطاع ووضعت نفسها بديلاً عنه كطبقة، حتى وجدت نفسها في تناقضات مع الطبقة العاملة، فعادت هذه البورجوازية الى الاسلحة الايديولوجية نفسها التي خاصمتها من قبل لتشهرها في وجه الطبقة العاملة، وكان أشد هذه الاسلحة الايديولوجية مضاء هي النظريات المثالية القديم منها

ومقابل هذه النظرة العلمية في تفسير العالم يرى المثاليون، على خلاف الماديين، أن اساس العالم هو الفكرة، أو الروح، ويمتنعون منذ البداية عن تفسير الطبيعة والمادة والكيان من خلال ذاتها، لاعتقادهم أن هذه الموجودات هي من صنع الوعي والفكر والإله. وإن كان المثاليون الذاتيون يعتبرون أن العالم كله هو من احاسيس الانسان، فإن المثاليين الموضوعيين يقولون إن العالم المادي هو نتاج عقل كلي موجود خارج وعي الانسان، وهذا ما تراه المادية مناقضاً لقوانين العلم التي تفسر جميع الظواهر بأسباب طبيعية. وإن كانت الفلسفة المادية الديالكتيكية تجدد في معطيات العلوم الطبيعية والممارسة البشرية ما يعينها على دحض الفكر المثالي، فانها لا تتجاهل وجود هذا الفكر وقوته وتجذره التاريخي، ليس فقط عند العامة من الناس بل عند الفلاسفة والعلماء، ولذا احتلت الدراسات المعنية بجذور نشأة المثالية حيزاً كبيراً من اهتمامات الفكر الاشتراكي منذ مطلع الخمسينات للقرن التاسع عشر لا سيما في ألمانيا. فكان الإخوة بوير Bauer الذين تشربوا من هيغل إيمانهم بالقوة الملزمة للعقل المحض، اشداء في نقض الدين والانتقاص من قدره بوصفه ضلالاً وانحرافاً فرضه الكهنوت على الناس بتأييد من اصحاب السلطان الديني، كما كان لفويرباخ في نقده لفلسفة هيغل، ثم في كتابه جوهر النصرانية الذي نقلته جورج ايلوت الى الانكليزية، أثرهما العميق في الماركسية وفي الفكر الاشتراكي برمته، لا سيما في اوساط الهيجليين الشبان المنتفضين على مثالية معلمهم هيغل. فقد وجد فيويرباخ أن الدين في جوهره وسيلة لاشباع بعض الحاجات الانسانية العميقة، وأن العنصر اللاهوتي هو مجرد تمديد قام به الخيال البشري عند الانسان نفسه، والمشكلة التي يواجهها الانسان هي البحث عن بديل لللاهوت الذي امسى مماتاً بفضل تقدم المعرفة العلمية، بديل يشبع حاجة الانسان الى مثل أعلى. وذهب الى اننا في امكاننا أن نعثر على هذا المعبود في الانسان نفسه إذا نظرنا الى الانسان لا من حيث هو فرد، ولكن في علاقاته الاجتماعية التي تسامى من خلالها على مواطن ضعفه الفردية، واستطاع أن يقف في شيء أعظم من طبيعته، وهكذا كان حب الانسان للجنس البشري في تساميه هو الفكرة الرئيسة في فلسفة فيويرباخ، وهذا ما نقده ماركس خشية أن يوقع الفكر الاشتراكي في مثالية جديدة. واعترف لينين أن للمثالية جذورها سواء في المعرفة البشرية أو في الظروف الاجتماعية؛ فالمعرفة عملية معقدة ومتناقضة الى حد خارق، والنظريات المثالية منشأها يعود الى تجاوز الكشف عن هذا التعقيد والاكتفاء بموقف وحيد الطرف من المعرفة.

قُبْلِيَّة Dogme، بل هما بمثابة دليل للعمل كما كان يلح على ذلك ماركس وانغلز ولينين.

1 - الممارسة سبيل الاشتراكية الى المعرفة:

إن الاشتراكية العلمية ليست مجرد تنظير فلسفي يؤدي الى خلق عقيدة، بل هي جدلية تجمع بين وحدة النظرية والممارسة، وفي هذا تكمن فعالية المعرفة وتقويم دورها المحوّل للعالم بواسطة نشاط الناس، وفي الوجهة التي يريدها الإنسان. فالممارسة هي المحك الحقيقي للتأكد من صوابية التجريدات المعرفية، والممارسة هي التجربة التي تحتل مكاناً أساسياً في العلوم الاختبارية على اختلافها. وإن كان العلم الاختباري يكتفي بالتجارب المخبرية، فإن الممارسة الاجتماعية هي التي توقفنا على نشاط الناس، والتأكد من صحة القوانين الاجتماعية لتحويل العالم المحيط بهم لا سيما النشاط الانتاجي والصناعي. فهذه الممارسة إذن لا تستخدم في ميدان العلوم لمعرفة الحقيقة في ميدان العلوم الطبيعية وحسب، بل لمعرفة ثبات النظريات الاجتماعية والتأكد من صحتها. والفرق بين العلوم الطبيعية الصرفة والعلوم الاجتماعية، أن العالم يقف في الأولى موقف المراقب الدقيق للتحويلات الطبيعية لاكتشاف قوانينها، أما في الحياة الاجتماعية فإن الممارس هو جزء من التحويلات التي تطرأ عليها، ولكن في الحالين تعتبر الممارسة ليست بمجرد محك للحقيقة النسبية وحسب، بل هي نقطة انطلاق للمعرفة والحصول الدائم على معارف جديدة.

إن الممارسة في الاشتراكية العلمية هي نقطة انطلاق المعرفة، والممارسات الأولى تمت عن طريق احتكاك الإنسان بالطبيعة لتحقيق حاجاته العملية، وكانت في بداياتها محسوسة صرف، وبدأت بالعمل الأبسط القطاف والصيد، وكلما ازدادت الحاجات الانسانية اتساعاً قويت الصلة بالطبيعة، وظهرت المحاولات التدريجية للسيطرة عليها ورسم الخطة العملية لهذه السيطرة، واستنباط الادوات والوسائل التي تمكن الانسان من تحقيق هذه الخطة. وبذلك كانت الادوات هي الوسيط بين الطبيعة والانسان، بل هي سبيله الى الدخول اكثر فاكثراً في التفاعل الجدلي مع الطبيعة. والانسان هو يخلق ادواته التي يتم بواسطتها تحقيق حاجاته، وبناتقاله من العلاقات المباشرة بالطبيعة (قطاف، صيد... الخ) الى العلاقات المعقدة وغير المباشرة «إختراع ادوات الصيد، ثم المحراث الخ»، كان يدخل في علاقات أكثر عمقاً مع الانسان الآخر، وهكذا فإن العلاقة بالطبيعة تزامنت مع علاقات الانسان بالانسان الآخر، وهذه العلائق أوجدها العمل الضروري لتأمين الحاجات

والتجدد، وهذا ما يفسر وفرة النظريات المثالية في البلدان الرأسمالية، وتصدير هذه النظريات ودعمها في البلدان النامية. إن مسألة العلاقة بين المادة والوعي، وأن الكيان المادي هو الذي يحدد الوعي كما تقول الاشتراكية، أو أن الوعي هو الذي يحدد الكيان كما تقول المثالية، ليست مجرد مسألة نظر بحث فلسفية، بل لها انعكاساتها الفكرية على مختلف الصعد، وانعكاساتها في العمل والسلوك العام للمجتمع، كما أن لها انعكاساتها المعروفة في العلوم نفسها، وطريقة الإفادة منها واستغلال نتائجها في الفلسفة. فالفلسفة المثالية هي في أحسن الأحوال لا أدريّة، والأكثريّة الساحقة من الفلاسفة البورجوازيين الحديثين يشككون في قدرة الانسان على معرفة العالم، ويميلون الى الأخذ بمبدأ عجز العقل البشري عن الإحاطة بمشاكل الكون، الذي هو عندهم منقسم الى عالم محسوس وآخر ما وراءه وغير مرئي. وإن كانت ساحة العالم المحسوس تبدو طَيِّعَةً للكشف، فإن الصفحة الأخرى تبقى لغزاً ينصرفون الى حلّه عن طريق الاستغراق في عالم الافكار الصرفة لمعرفة الروح المطلق الذي يسيّر العالم، وكثيراً ما يربطون ما بين هذا الروح المطلق والعالم المحسوس، فيعطلون عن قصد أو غير قصد دراسة القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، أو يتخذون موقفاً محايداً في ارتضاعهم فوق تضاد الانتماءين الأساسيين في الفلسفة، مما يقيهم بعيدين عن الاسهام في الحياة العملية، محتفظين بموقع التنظير الفلسفي من بعيد. والاشترائية العلمية، وهي تقاوم هذا المنحى، فإنها في تعميمها لا تنهم كل مثالي بخدمة الطبقات المحافظة، بل إن محتوى النظريات المثالية ذاته يخدم مصالح هذه الطبقات، لارتباطه عملياً بالمسائل الاقتصادية والسياسية. فمسألة الكيان المادي والوعي، كانت وما تزال، محور تجاذب حاد بين الاشتراكية العلمية والمثالية، وكل منهما يسعى الى تكوين مذهب معين وغط معين من التفكير عند الناس، يتوقف عليه فهم المهات السياسية. وإن كان الفلاسفة المثاليون يأخذون على الاشتراكية العلمية التزاميتها الصارمة بالمادية الديالكتيكية التي تعيق معرفة العالم معرفة علمية موضوعية، فإن الاشتراكية تعتبر هذه الدعوة تعطيلاً للقدرات المادية عن تحويل العالم؛ إذ إن الطبقة العاملة معنية بحكم مصلحتها بمعرفة قوانين الواقع الموضوعي معرفة علمية، وملاحقة كل جديد في مجالات العلوم والخبرات الاجتماعية لإعادة تنظيم العالم، والمصلحة الطبقة في هذه الحال مساوقة للتطور، والإسهام في دفعه وفقاً للمستجدات العلمية والاجتماعية. فالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بوصلة الفكر الاشتراكي، لا تشكلان عقيدة

وجد خارج الإنسان الفعلي المحقق في الفرد والجماعة، وهذا يستدعي الانطلاق في كل علم من التجربة البشرية نفسها. والعالم المحسوس - كما يؤكد ماركس في أطروحته الخامسة حول فويرباخ - ليس سوى العالم المادي المعالج عبر النشاط العملي للحواس البشرية، في سلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والانسان، والتي هي التي خلقت الفكر البشري في كل تنامياته. وعملية المنطق الديالكتيكي ليست في نظر ماركس، سوى الامتداد للإعمال البشرية واعادة لها، التجربة ثم تكرار التجربة على نحو أرقى على ضوء ما تقدمه مستجدات العلم ويقدمه العمل. والمعرفة والعلم لا يخلقان خارج هذا التفاعل الذي يحقق به الانسان ذاته وينميها، فهو ليس نظرياً بحتاً بل هو تطبيقي عملي Paraxis، إنه ديالكتيك الواقع بالذات الذي هو غاية الانسان ومرامه. إن موضوع المعرفة نفسه، وملكة المعرفة كليهما غير ثابتين؛ فالموضوع المعروف محتاج الى الاغتناء بالاكتشافات الجديدة، والتجديدات نفسها تخضع لاعادة التحديد، فكل معرفة انتقاد؛ لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا محدوداً، والعلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة. فالاحتياج من أدنى بساطته في الاحتياج البيولوجي الى أشده تعقيداً، هو طبيعة حتمية للاتصال والاستمرار ومعاودة فحص النتائج للمراحل السابقة وتطويرها. فالممارسة هي التي تطرح امام المعرفة مهمات معينة، أو كما يقول انغلز في كتابه الاشتراكية من طوباوية الى علم: انه إذ اظهرت عند المجتمع حاجة تكنولوجية، فانها تسبب العلم الى أمام شوطاً أبعد مما فعله عشر جامعات، إذ إن قوة العقل البشري تتجه اول ما تتجه الى تلك المشاكل التي تنشأ عن حاجة الممارسة، والمعرفة نفسها غير معقولة بدون هذه الممارسة.

والممارسة معنية باكتشاف المجهول، واكتناه القوانين الداخلية للأشياء عن طريق تقليدها والنفاذ الى داخلها، وهذا ما حدث للعلوم التجريبية التي اكتسبت صدقها في التجربة. والعلوم الاجتماعية، رغم كل تعقيداتها، لا بد لها عن طريق الممارسة التاريخية من اكتشاف قوانينها الثابتة. فالمجتمع، هو الآخر، كيان مادي، فيه من الظواهر ما هو معروف محقق، وفيه ظواهر لم تكتشف بعد، وليس هنالك ظاهرة يستحيل اكتشافها، أو ظاهرة لا تحتاج الى اعادة نظر، وهذا ما يجعل الممارسة حركية الاتجاه بعيدة عن الجمود. فكما انه ليس هناك شيء ثابت ودائم، فان الممارسة تبقى هي معيار الصدق لما اختلف او بقي صحيحاً من الظواهر الموجودة، والمعرفة المحفوظة والمنقولة، أو المطبقة بشكل آلي هي نقیضة للفكر

المادية أولاً، المأكّل واللباس والجنس، فمن خلال العمل الموصول بالطبيعة من جهة، وبالانسان الآخر من جهة ثانية، تعرّف الانسان على ذاته. وماركس ينطلق في فهمه المادي لهذه العلاقة بأن الانسان ليس الا كائناً مُتَبَيِّناً من الطبيعة، وقدره هو الكوننة والشمول، بتحطيم الفاصل الذي يحجزه عن الطبيعة، وإزالة الحاجز الذي يفصله عن الانسان الآخر. وهذا ما كان يعنيه ماركس من قوله: بانه يوجد في الانسان منذ ظهوره «الكائن النوعي» للانسان، و«ان الطبيعة المأخوذة بصورة مجردة، أولذاتها، المحددة بفعل انفصالها عن الانسان، هي بالنسبة للانسان عدم». فالوعي الأول خلقه الاحتكاك الحاجي بالطبيعة بواسطة العمل، ولا وعي ولا فكر بدون الطبيعة، وخارج عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة، وهي علاقات مادية في المنطلق أوجدت علاقات فكرية وروحية، لا توجد حقيقة موضوعية ولا يتشكل فكر.

إن الطبيعة والانسان هما قطبا التفاعل في الوجود، وهما منفصلان ومتصلان في آن معاً، الطبيعة تنتج الانسان فتتأنس به، والانسان بدوره - والذي هو مجموعة احتياجات - يجد كفايته من تحقيق احتياجاته في الطبيعة أولاً، والعلاقات الأكثر طبيعية مع الطبيعة كان الحصول المباشر على القوت دون إعمال آلة، والعلاقات الأكثر طبيعية بين الانسان والانسان هي العلاقة بين الرجل والمرأة، إذ اكتشف كل منهما احتياجاته الطبيعي للآخر، وبفضل هذه العلاقة الأولى وجد الانسان نفسه كجنس بشري متميز، وهذه العلاقات المادية بالطبيعة وبالانسان الآخر كانت المصدر الأول في ثقافة الانسان، والتي تطورت الى علاقات أكثر تعقيداً مع تعقيد الوسائط التي احتاجها الانسان، وكانت التعقيدات تحمل معها مزيداً من التثقيف ومزيداً من الوعي، لأنها كانت تدفع الانسان الى إيجاد الحلول المناسبة لها، والمتمثلة في التعقيدات الاجتماعية العائلية، وتعقيدات تبادل المنتجات، والعادات المشتركة التي أولدت المجتمعات الأقل قرباً من الطبيعة. وداخل هذه التفاعلات جميعها، بل ان اساس العملية في هذه التفاعلات يأتي عمل الانسان المنتج، حيث يلقي احتياج «الانا» كفايته في انتاج «الآخر» وهو ما تعالجه المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية.

إن الصفة العلمية للاشترائية ترتكز على اعتبار المادة اساس المعرفة، وليس هنالك علم وجد مستقلاً خارج المادة وخارج عمل الانسان المترابطين جدلياً، وعن تفاعلها يتحدد التطور في الحياة المادية والفكر سواء بسواء، ولا مكان في الاشتراكية العلمية للحقائق الخالدة absolutisation، أو لأي شيء

الاشترائي العلمي .

إن في كل علم نواة ثابتة تبقى حقيقة وصحيحة، ولكن هذه النواة تتكامل وتتسع بدون انقطاع في سياق تطور المعرفة ودوام الممارسة، وهذا ما تعنيه الاشتراكية في إلحاحها على رفض الجُمود العقائدي . وهذا ما يشير إليه ماركس وما اعتبر فيها بعد طريقاً للعمل : «إن الحياة الاجتماعية هي بصورة جوهرية حياة تطبيقية Pratique، وكل الأسرار التي تَجمر نحو الصوفية تجرد حلُّها العقلي في التطبيق البشري، وفي فهم هذا التطبيق». وهذا التطبيق يظهر صحة الديالكتيك الطبيعي والديالكتيك التاريخي، وهذا الديالكتيك المرتبط بالزمان والمكان وتحولها يلاحق الأفكار في تغييرها، ولذا فإن الماركسيين يرفضون النظريات العقائدية، لأن العقيدة Dogme تقوم على الانقسام بين النظرية والتطبيق، على خلاف الماركسية، التي تعتبرهما كلا واحداً في تحولها وسيرونها التاريخية، وكان ماركس وانغلز ينهان إلى عدم الانزلاق في خطر العقيدة، وكانا يرددان أن نظريتهما هي مجرد دليل للعمل Guide، تغني باستمرار من المعطيات الجديدة للتطور الاجتماعي .

2 - المادة المتحركة في الطبيعة هي المعطى الأول للوعي البشري، ديالكتيك الطبيعة وانتقال المعرفة من المحسوسات إلى التجريد:

الطبيعة هي المعطى المادي الأول، من الجسيمات المنتهية الصغر إلى المجموعات النجمية الهائلة، ومن الأجسام البالغة البساطة إلى الكائنات الحية العالية التنظيم التي يمثلها الإنسان . هذه الطبيعة أو الكيان المادي المحيط بالإنسان، والذي يشكل الإنسان أحد عناصره، هو وجود مستقل، بصرف النظر عن رأي الإنسان فيه، وعما إذا كان الإنسان يفكر فيه أصلاً أم لا . وهذا الكيان خاضع لمجموعة من التحولات تفرضها الحركة، حركة المادة نفسها، وجميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ليست سوى أشكال أو صور Formes متنوعة للمادة المتحركة . والمادية الاشتراكية أو الماركسية، استناداً إلى علوم الطبيعة نفسها، تستنتج وتبرهن، على أن جميع الأجسام، من الذرات البسيطة إلى الكواكب الكبيرة، من البكتيريا bactéries إلى الحيوانات العليا والإنسان هي المادة في تصورها المختلفة التي اتخذتها في سياق تطورها في مراحلها المختلفة . وداخل حركة المادة في الطبيعة لا وجود للروح الكلية أو الفكرة المطلقة، بل إنها تتطور وفق القوانين الموضوعية لحركة المادة نفسها، بما في ذلك حركتها الأولى، أو الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة، والتي يراها الماركسيون في صراع الاضداد داخل

الطبيعة نفسها، فيها يرى المثاليون أنها جاءت من خارج . فالمثاليون يعتقدون أن المادة كانت ميتة في البدء، والذي حركها إنما هو قوة أتت من خارج، من ما وراء الطبيعة والتي هي المصدر العام للحركة، وهي الفكرة الدينية القديمة في خلق العالم والتي تشعبت منها كل الأفكار المثالية اللاحقة .

إن المادة، في نظر الاشتراكية العلمية، هي الوجود المستقل عن الوعي الإنساني، وهي دائمة الحركة، ولكنها معها اتخذت في حركتها من الأشكال، فلإنها تنعكس في وعي الإنسان عن طريق الحواس، وهي التي عرَّفها لينين بقوله : «إنها الحقيقة الموضوعية، الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي، والمُعطاة للإنسان في حواسه» . فالفكر هو عبارة عن نتاج للمادة وقد توصلت في تطورها إلى درجة عليا من الكمال، وهو من نتاج الدماغ، عضو التفكير أو الفكر، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ فاحش . والكلاسيكيات الماركسية حافلة بالحديث عن علاقة المادة بالفكر، والعالم الموضوعي بالشعور والفكر والدماغ، وجميعها تصب في الأطروحة الثابتة : «أن المادة هي قوام جميع التغيرات التي تحدث»، «وأن شعورنا وفكرنا، معها ظهرا مُتَسَايَيْنَ، ليسا في نهاية المطاف سوى نتاج عضو مادي وجسدي هو الدماغ»، «وأن لوحة العالم هي عبارة عن لوحة تُظهر كيف تتحرك المادة وكيف تفكر المادة» . وهذا ما نراه يتكرر في الكتب الماركسية؛ في كتاب رأس المال لماركس، وديالكتيك الطبيعة، وأتني دهرنغ، والاشترائية من طوباوية إلى علم لإنغلز، والمادة ونقد الفكر التجريدي للنين، المبادئ الأساسية في الفلسفة لجورج بوليتزر وغيرها من أقوال لستالين وماوتسي تونغ وغيرها من اعلام الماركسية المعروفين . إن الحواس هي سبيلنا الأول للاتصال بالطبيعة . وإن كانت هنالك ظواهر وأشياء تستعصي مؤقتاً على الحس المجرد أو المباشر، فإن الاكتشافات العلمية للأدوات والوسائل المتطورة باستمرار تجعل هذه الأشياء محسوسة، وقد أسهم انعدام هذه الأدوات عبر التاريخ القديم في ترسخ الفكر الغيبي حتى لدى كبار العلماء . فالوجهة اللاسلكية لا تلمس بالحواس، وكذلك التذبذب Vibration ما فوق الصوتي لا تلتقطه الأذن، والحقل المغنطيسي لا تكتشفه الحواس، ولكن هذه كلها تم اكتشافها بواسطة الأجهزة، وهكذا فإن الحد المغلق على العقل هو حد آني وليس حداً أبدياً، فالمعارف البشرية هي في حالة دائمة من الاتساع، - وهكذا وعلى خلاف المثاليين - يرى الاشتراكيون أن العالم ومعرفة قوانينه الموضوعية ممكن تماماً «وأنه ليس في العالم أشياء لا يمكن التوصل إلى معرفتها، وإنما هناك فقط أشياء لا تزال مجهولة،

حركة الطبيعة وفهم تحولات التاريخ الاجتماعي، وهذا ما يؤكد عليه ستالين في شرحه لقضايا اللينينية les questions : du Léninisme ، «خلافًا للميتافيزياء، فإن الديالكتيك تبدأ من وجهة النظر القائلة بأن الأشياء وظواهر الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلباً وآخر موجباً، ماضياً ومستقبلاً، ولها جميعاً عناصر تضحل لصالح عناصر تنشأ، فصراع هذه الأضداد، الصراع بين القديم والحديث، بين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينشأ، هو عبارة عن المحتوى الداخلي لعملية النشوء، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كمية».

وهذه الأضداد المتصارعة في المادة ليست معزولة بعضها عن بعض، بل تجمعها وحدة من التماثل والتناظر، وهي في حالة دائمة من التأثير المتبادل، ففي بيولوجيا النبات والحيوان يوجد قانون الوراثة وقانون التغير في آن معاً، والتغير يصطدم بالمحافظة فيهدم، بفعل ظروف الوسط الخارجي، صفة المحافظة مكتفية منها بالعلامات النافعة ينقلها إلى الأجيال اللاحقة، وهكذا في كل الظواهر المادية في الطبيعة يحرك صراع الأضداد جود الأشياء ويطورها.

- الانتقال من الكم إلى الكيفية ومن الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المعقد

والحركة تظهر في تحول الأشياء من حالة إلى أخرى، وكان انغليز يسمي الكيمياء علم التغيرات الكيفية للأجسام التي تجري بتأثير تغير التركيب الكمي، وكل ما في الطبيعة يخضع في تبدله إلى هذا القانون؛ فالماء يتحول، بفعل البرودة التي تصل في تكشفها إلى حد معين، جليداً، ويستحيل بخاراً إذا خضع لكميات معينة من التكثيف الحراري. وفي سلسلة الميثان Méthane CH_4 نجد الاتحادات الأربعة الأولى من السلسلة من CH_4 حتى C_4H_{10} هي غازات، والأحد عشرة التالية هي سوائل وابتداءً من مائة الفحم $C_{16}H_{34}$ هي مواد صلبة. والكم البالغ درجة معينة من التكثيف ينقل الجسم إلى حالة جديدة تسمى جوهره، والعلم المعاصر في نظر الاشتراكية العلمية ما فقيء يقدم الدليل تلو الدليل على صحة هذا القانون في كل ظواهر الطبيعة وتولد الأجسام، ففي تعدي الكم حدوداً معينة تتحول التغيرات الكمية غير الملحوظة إلى تغيرات كمية نسميها القفزة Bond أي الانتقال من كمية إلى أخرى، وبهذا الانتقال تتم عملية التجدد الأبدية للعالم المادي.

وحركة المادة هذه في تحولها تحمل مساراً ارتقائياً تقدماً

وستكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق». وكما أن من الممكن معرفة العالم المادي وقوانينه، فانه من الممكن معرفة العالم الاجتماعي وقوانين تطوره، وذلك عن طريق التوحيد بين العلم والعمل، وكل فكرة أو افكار سياسية أو اجتماعية أو علمية غير ممكنة التطبيق في زمان معين ومكان معين هي أفكار خيالية وطوباوية يجب اطراحها والتخلي عنها.

والمادة بمجملها ازيلية، وهي عندما تتفكك أو تتفسخ جزئياتها فإنما تتفكك في اتجاه نشوء عناصر أخرى، فالمادة في تحولاتها المتعددة لا تضيق ولا تنفخ وهذا ما أخذت به العلوم الطبيعية على اختلافها وقامت عليها أبحاث لافوازييه الكيميائية القائلة بالتحول دون الوصول إلى الفناء dans la nature rien ne se pred mais tout se transforme ويستحيل نشوء ظواهر مادية من العدم، والمادة التي وجدت منذ الأزل ستبقى إلى الأبد، وهي غير محدودة في الزمان، غير محدودة في المكان، واكتشافات العلوم الطبيعية توسع باستمرار الحدود المكانية للعالم الذي نعرفه، وتثبت عدم تلاشي المادة، بل يتلاشى الحد الذي كانت تقف عنده معلوماتنا عنها.

إن الحركة Dynamique هي شكل وجود المادة، ولا وجود للمادة في حالة السكون Statique إلا بالمفهوم النسبي، كسكون الحجر بالنسبة للأرض، وحركته بالنسبة لدورة الأرض حول الشمس. والحركة تحدث في داخل الأشياء نفسها كحركة الذرات في الأجسام والمتمثلة في التغيرات الفيزيائية والكيميائية. وما هو معلوم من الحركة في الميكانيكا له ما يقابله في العمليات البيولوجية على نحو أعقد، وليس هناك شيء ثابت معطى مرة واحدة وإلى الأبد، فالمادة موجودة في الحركة فقط وتوقفها - وهذا أمر مستحيل - يعني الزوال التام للعالم. والحركة المفهومة كتغير عموماً، كعملية تجدد أبدية، هي صفة لازمة وأساسية للمادة وشكل عام لوجودها.

3 - قانون الديالكتيك في الطبيعة، تصادم الأضداد ووحدة الأضداد المتصارعة :

إن مصدر الحركة موجود داخل الظواهر المادية نفسها، وهذا المصدر هو تصادم الأضداد، Contradictions internes. فالطبيعة أو المادة تحمل في داخلها عناصر متضادة، كثيراً ما تكون غير مرئية إلا لأصحاب الاختصاص، وهي المعبر عنها بالموجب والسالب، وهذه العناصر هي في حالة من صراع دائم يتولد عنه نشوء الجديد وحدوث التقدم. والاشترابية العلمية تبني قانون التضاد هذا كأساس لفهم

الطبيعة، ليس فقط في المجال التطبيقي العملي وحسب، بل في مجال فلسفة الطبيعة وفلسفة العلوم الاجتماعية؛ فمن قوانين الطبيعة كانت القوانين الفلسفية للماركسية في وحدة الأضداد وصراعها، وفي انتقال التغيرات الكمية إلى كمية، وفي نفي النفي وهذه جميعها قوانين فلسفية لها صفتها الموضوعية الشابتة تعرف في الاشتراكية العلمية باسم قوانين الديالكتيك التي تلاحق حركة المادة وتطورها في أي من الميادين المعرفية لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع وتطور العلم نفسه وتطور المعرفة والتفكير، فالديالكتيك في عرف الماركسيين هو علم الصلة العامة وتطور الظواهر، ويشكل تتبع تناقضات الواقع نواة الديالكتيك وكنهه، ولذا كان لينين يعتبر الديالكتيك روح الماركسية. فبواسطة الديالكتيك ينظر إلى العالم في ترابطه وتطوره، بما يمكن من دراسة الواقع دراسة أكثر عمقاً وشمولاً ودقة، واقع العالم الخارجي المحيط بنا، وواقع الوعي البشري، وعملية معرفته لهذا العالم.

والديالكتيك بصفته المادية تلك، كان دليل الاشتراكية العلمية في فرز الوقائع وتصنيفها واستخراج الاستنتاجات التي تبنى عليها قوانين المعرفة. فمن طريق فرز ظواهر الطبيعة يتبين أن الأجسام المادية لها صفات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية، وحواس الإنسان وأفكاره ليس لها هذه الصفة، بل لها صفة الالتقاط بواسطة الحواس، والتجريد بواسطة العقل، ومادة التجريد دماغ الإنسان الذي هو عضو التفكير، فالحواس تنقل والوعي يرصد الصلات المتبادلة في العالم الخارجي ثم يصنفها ويقابل بينها ويعيد التجربة، ولا بد في كل وعي من توفر الشرطين الضروريين الثابتين: وجود الدماغ ووجود الأشياء المادية التي تنعكس وتؤثر في الدماغ، والوعي هو صور الأشياء في علاقتها المتبادلة، وهي انعكاس الواقع على دماغ الإنسان في عملية فيزيولوجية واجتماعية بالغة التعقيد.

فالوعي ليس صفة خاصة بالدماغ، بل صفة خاصة بدماغ يتبادل التأثير مع العالم المادي. ولذا كان تعريف لينين له في كتابه المادية ومذهب نقد التجربة «هو مقدرة المادة البالغة شأواً رفيعاً من التنظيم على عكس *à refléter* العالم الخارجي في صور روحية». فالمعرفة البشرية تنطلق من المشاهدة والتقبل الحسي للأشياء إلى الكشف النظري والتجريد لاستخراج القوانين واكتشاف صحتها عن طريق التجربة والممارسة. فالحواس هي الأدوات الناقلة لمواد العالم الخارجي، وهي الأعضاء إنما تكونت وارتقت في سياق التطور التدريجي للطبيعة الحسية كوسيلة لمعرفة العالم المحيط بالإنسان، وكوسيلة لتكيف أفضل مع ظروف البيئة، ولذا كانت الحاجة إلى صقل الحواس

نرى وجهه الواضح في التطور الصاعد للطبيعة الحية من العضويات الوحيدة الخلية إلى الإنسان، إذ كانت في كل مرحلة من ارتقائها تنفي ما قبلها، ثم تنفي هي نفسها في المرحلة اللاحقة وهو ما يعرف بنفي النفي *négation de négation*. ونظرية النفي هذه لم تكن نفيًا كاملاً لمحتوى القديم، بل الاحتفاظ من هذا المحتوى بما بقي منسجماً مع الجديد، وكأنَّ الجديد يمتص من القديم كل ما هو إيجابي من الصفات المفيدة في عملية تطوره التدريجي، وهذه الصفات الطبيعية الموروثة تقابلها الثروات المادية والروحية للأجيال الإنسانية السابقة في انتقال المجتمعات من طور إلى طور أرقى. إن نفي النفي هذا لا يُعَدُّ صفة الاستمرار المترابط في تطور الطبيعة والمجتمع: ففي كل مرحلة من مراحل النفي المتتابع بعض من صفات التطور السابق تبدو وكأنها عود إلى القديم ولكن في درجة من التقدم، أي في عملية دورية تشبه الحركة الحلزونية، لأن الارتقاء، سواء في موضوعية الطبيعة أم في المجتمع، لا يعرف الخط المستقيم، كما لا يعرف القطع المطلق.

4 - الصلة المتبادلة بين الظواهر ومنهج الديالكتيك في المعرفة:

إن النبات هو الوسيط بين السماء والأرض؛ فهو محتاج إلى التربة بمركباتها المختلفة، ومحتاج في الوقت نفسه إلى الأمطار والنور وأشعة الشمس والمناخات المؤاتية لنموه، وعلماء النبات يكتشفون باستمرار حقائق جديدة ومعقدة ومئات الأنواع من الروابط بين النباتات وظواهر الطبيعة. وبين هذه الروابط ما هو مشترك وعام لجميع أنواع النبات، وهنالك داخل هذا العام قوانين ذاتية بكل فصيلة من فصائله وصلات منتظمة بين العام والخاص من القوانين. وفي القرن التاسع عشر قدم تشارلز داروين نظريته المعروفة في تطور الأنواع، والتي ما تزال إلى اليوم اسماً لبيولوجيا النبات والحيوان والإنسان، وانزل ترابط العلاقات بين الأنواع في شكل قوانين. ومع تطور الاكتشافات باتت القوانين هي الانعكاس الموضوعي لظواهر الطبيعة، قانون نيوتن في تجاذب الافلاك، وقوانين الكهرباء وقوانين انعكاس الضوء وانكساره. والقوانين لا تكتسب صيغتها التجريدية الثابتة إلا بعد التجارب المتكررة في الأحوال المختلفة ومن هنا كان تحديدها بأنها الصلة الموضوعية والعامة والضرورية والجوهرية للظواهر والأشياء، وهي تتصف بالثبات والتكرار.

والاشتراكية العلمية أفادت وما زالت تفيد من قوانين

تطوير هذه الاسس تقع التباينات، وتظهر في لغة الفلسفة الماركسية الاتهامات والالتماسات المضادة «بالانحراف» أي الانحراف عن أسس الماركسية، أو الماركسية اللينينية، باعتبار لينين هو مطور للماركسية في إجماع الماركسيين المعاصرين.

إن المهمة الحقيقية للفلسفة في نظر الماركسيين هي ان تكون علماً عن القوانين العامة لتطور العالم (الطبيعة والمجتمع)، وان تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين الوجود والوعي، وان تدرس قوانين معرفة الانسان للعالم الموضوعي، ودراسة الوجود في استمرارية تطوره هو الديالكتيك. فالديالكتيك هو منطق التحولات، أو فن التفكير المتناسك في الجدل لبلوغ الحقيقة، أو هو طريقة للمعرفة تأخذ الاشياء والظواهر في علاقاتها وفي تأثيرها المتبادلين: التضاد والوحدة، العلاقة بين العام والخاص، بين الجزء والكل. فالديالكتيك هو منهج في التفكير لفلسفة هي المادة المتحركة في الطبيعة والمجتمع، وهذا المنطق أو هذا المنهج قال به هيغل لا بوصفه بديلاً عن منطق أرسطو، بل بوصفه منطقاً اسماً من منطق ارسطو ومكملاً له، منطقاً ضرورياً لفهم العقلانية Réalité rationelle ليس في حالة السكون Etat statique، بل في حال الحركة Etat dynamique وفي حال التطور Etat d'évolution وهذا ما أخذ به ماركس دون ان ينكر صحة المنطق الصوري، في نطاق دائرته الخاصة به. وماركس عندما بنى الديالكتيك في صياغة مفهومه المادي للتاريخ وضع المادة مقام الفكرة عند هيغل، واعتبر ان هذه المادة هي المتحركة بمرجى التطور الانساني «ان الانسان يصنع دائماً تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك الا ضمن الأحوال المحددة determinants التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع». وفي معرض نقده لفلسفة الحق عند هيغل، في مقالته الافتتاحي في الحولية الألمانية الفرنسية 1844، يستنتج ماركس أن العلاقات الشرعية، وأشكال بنية الدولة لا يمكن، أن تفهم في ذات نفسها، ولا يمكن أن تُفسَّر بما يدعونه التقدم العام للعقل البشري كما حاول الميغيليون الشبان أن يفعلوا، وانتهى الى طرح جدليٍّ معاكس، قوامه ان تلك الأشكال المجردة هي مُجَدَّرة في أحوال الحياة المادية التي أجعلها هيغل تحت اسم «المجتمع المدني»، وتشريح ذلك المجتمع المدني يجب أن يلتصق في الاقتصاد السياسي. «وما لم يخطر على بال أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة، مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني، وعن علاقة تقدمهم بظروفهم المادية الخاصة».

وهكذا فان ماركس وانغلز يعتبران نفسيهما مَدِينَيْن

جزءاً من حاجة تآلف الانسان مع بيئته وحماية ذاته من المخاطر. ولكن هذه الحواس لذاتها مهما بلغت من الدقة تبقى عاجزة عن أن تقوم بعملية التجريد، لأن العلامات الجوهرية وغيرالجوهرية تبدو في الصور الحسية وكأنها مندرجة في كل واحد، وما تعجز عنه الحواس يصبح من اختصاصات الوعي الذي يفهم ويعم المعلومات المنقولة بواسطة الحواس عن طريق التجريد المرتبط ارتباطاً صميمياً باللغة، والتجريد واللغة كلاهما خاصية انسانية. وكان لينين شديد الالتفات على مبدأ التضاد بين المادة والوعي، مُظهرًا خطأ المطابقة بين المادة والروح، فالروح والمادة متضادان كموضوع وصورة عن الموضوع، والوعي لا يمكن بأي حال اعتباره مادة. وهذا ما يعقد عليه لينين الفصل الثالث من كتابه المادة ومذهب نقد التجربة؛ فهو في رده على الفيلسوف الألماني ديتزغن الذي كان يقترح توسيع مفهوم المادة، يشير الى ان اعتبار الفكر مادة يعني المطابقة بين الروح والمادة، وهذه بالضبط أطروحة المثاليين: العالم وأفكارنا عن العالم شيء واحد «إن تسمية الفكر مادياً يعني القيام بخطوة ضالة نحو الخلط بين المادية والمثالية، فإذا تم مثل هذا الإدراج فان التعارض بين المادة والروح بين المادية والمثالية، هذا التعارض الذي يلج عليه ديتزغن نفسه يفقد عندئذ كل معنى».

إن المادية الديالكتيكية هي فلسفة الاشتراكية العلمية، ومنهجها الثابت في تفسير الظواهر، وملاحقة تطورها وانعكاسها في ميادين الحياة الفكرية على اختلافها، مع التأكيد على أن لكل ميدان قوانينه الخاصة به، ولكن هذه القوانين الخاصة تسير وفقاً لقوانين عامة أكثر اتساعاً وشمولية ولا تعارضها. فهناك المشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة، وظواهر الحياة الاجتماعية، وظواهر تطور الفكر الفلسفي نفسه او تاريخ الفلسفة، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وهذه الميادين جميعها تتناولها الماركسية وفقاً لمنهجها المادي الديالكتيكي، وهو منهج لا ينكر حيزيته. فموقف الاشتراكية العلمية موقف طبقي متحيز، ولا يمكن ان يكون الا هكذا، فالنضال هو نضال طبقي ولا يمكن ان يكون مشعراً، ولا يمكن ان يحقق هدفه الا من خلال فضح التيارات الفلسفية المعادية للمادية الديالكتيكية، هكذا كان مع ماركس وانغلز، وهذا ما تقيد بأسسه لينين وستالين وماوتسي تونغ، وهو ما تخرص عليه الاحزاب الشيوعية العالمية كمصدر هام لا بديل له في الكفاح من اجل التحرر الاجتماعي والتحرر القومي. وإن كانت هذه الاحزاب تختلف فيما بينها حول تفسير كثير من الظواهر، فانها تلمسك أو تدعي التمسك بأسس المنهج الديالكتيكي، وحول

الحادثي للفكرة أو الشكل الظاهري للفكرة. أما بالنسبة لي فهي على الضد من ذلك، إذ إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه.

لقد كان هيغل فضل تطوير الديالكتيك الذي كانت أولياته موجودة عند اليونان، وبخاصة عند هيراقليطس، وعرف شيئاً من الارتقاء في الفلسفة الحديثة لدى ديكارت وسينوزا وبيدررو. وكان هيغل فضل الاهتمام إلى أن العالم التاريخي والروحي هو عبارة عن وحدة خاضعة للحركة والتطور المستمر، وأن هذا التطور هو نتيجة صراع الأضداد والتناقضات داخل هذا العالم، كما قال بالانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية، وطبق منهجه الديالكتيكي هذا على دراسة المفاهيم والمنطق والطبيعة والتاريخ والمجتمع، ولكن هذا المنهج الهيغلي ارتكز على فلسفة مثالية صوفية قوامها التوحيد بين العقلي والواقعي، الكينونة والفكر في مبدأ واحد هو الفكرة، فجاء ماركس وانغلز ليوقفوا هذا الديالكتيك على قدميه بأن جملاء مادياً، وأزالا التناقض القائم بين الفلسفة المثالية والديالكتيك، وأصبح الديالكتيك هو الطريق للمعرفة المادية لنظام فلسفي مادي، وبات الديالكتيك علماً مستنداً إلى قوانين ثابتة، ووصل إلى غايته المنطقية في أن صراع الأضداد لا ينتهي إلى التركيب الذي هو الدمج للجوانب الموجبة في كليهما، بل إلى انتصار الجديد.

وإذا كانت الماركسية هي فلسفة حزبية، فإنها وجدت في ديالكتيك هيغل منهجاً توفيقياً يؤدي إلى التسوية السياسية والاجتماعية بين الطبقات المتضادة والمتصارعة تحت سلطة الدولة التي يعتبرها هيغل السلطة المنزهة خارج كل صراع فعّله، وهكذا لم تعد الطبيعة ولا المجتمع عبارة عن عمل غير مفهوم ولا معقول، بل مجموعة من الظواهر المادية المترابطة فيما بينها بروابط ضرورية ومتبادلة يمكن التعرف إلى جوهر علاقتها وصياغة هذا الجوهر في قوانين ثابتة قابلة للتطبيق، وهذا ما عبر عنه ستالين في كتابه قضايا اللينينية بقوله: «تعتبر الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيا - الطبيعة لا كترام عرضي لأشياء وظواهر منفصل بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة فيما بينها، وإنما ككل موحد ومتناسك ترتبط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق بعضها ببعضها الآخر، وتتأخذ se conditionnent بصورة متبادلة. لهذا فإن الطريقة الديالكتيكية تجد من الاستحالة فهم ظاهرة من ظواهر الطبيعة إذا نظرنا إليها على أنفراد بمعزل عن الظواهر المحيطة بها، إذ أن أية ظاهرة، وفي أي ميدان من ميادين الطبيعة،

لديالكتيك هيغل بأنها اقتبساً منه نواته العقلية، والقيام بقشرته المثالية، واعطياه طابعاً علمياً، ومن هنا كانت الفلسفة الألمانية واحدة من المكونات الأساسية للماركسية.

رفضت الاشترائية العلمية فلسفة هيغل المثالية، ورفضت معها الخريطة الجاهزة المسبقة في ثلاثية هيغل (فرضية، نقيض الفرضية ثم التركيب. (these, antithese, synthese) لأن هيغل اعتمد هذه الثلاثية وفرضها مُسبقاً على كل التحولات في مجرى الطبيعة والتاريخ، في حين أن الوقائع هي التي تفرض طبيعة جدليتها وليس العكس، فهذه الجدلية قد تحتاج إلى ما هو أنقص أو ما هو أكثر من ثلاثية هيغل، وهذه الختمية الاطلاقية أوقعت ديالكتيك هيغل في الآلية، لأن هيغل ركز على العام بشكل مطلق، متجاهلاً الخاص وظروفه الواقعية. وفيما قال هيغل بالتطور الصاعد في خط مستقيم، قالت الاشترائية العلمية بالتطور الصاعد، ولكن في حركة حلزونية لولبية فيها الارتداد والراوحة، ولكن في شكلها العام تحافظ على خط صاعد دون نهاية ودون قطع لمراحل التطور. فهيجل في نظر الماديين والاشتراكيين العلميين الرواد يبدو في أطروحته وكأنه يميل على التاريخ أحداثه إساءة، فيما الحقيقة الموضوعية تثبت أن للتاريخ منطقاً مخالفاً لما اراده هيغل أو غيره من الفلاسفة، والواقعية تفرض أن نلاحق تطور الظواهر في الزمان والمكان، وأن نظل مرافقين تحركها الدائم المستمر، مراقبين زوال القديم وتلاشي وولادة الجديد على انقاضه، وتلك عملية معقدة لا يفي بتحقيقها تبسيط هيغل في أطروحته الثلاثية، واللوائح الجاهزة خطيرة على المعرفة الاشترائية، لأنها ذات ايدولوجيا فوقية، وليست انعكاساً للواقع الموضوعي المادي. إن ما يتطور عند هيغل في أطروحته ليس الواقع الموضوعي أو الانعكاس لهذا الواقع، بل الفكرة التي تمر في مراحل ثلاث خارج حدود الزمان والمكان؛ فالفكرة تتحول عنده إلى نقيضها الذي هو الطبيعة، ثم تمجد الفكرة نفسها للتخلص من الطبيعة نتيجة لشعورها بالقلق وتوقها إلى الروح المطلق فتتحول إلى الوعي أو الإدراك الانساني الذي هو المركب من الإدراك المطلق والطبيعة، وهكذا تصبح الفكرة هي الخالقة للعالم والوعي، فيما الفكرة عند الماركسيين هي انعكاس للواقع، وتطور الإدراك عندهم هو نتيجة لتطور العالم المادي نفسه. وهكذا فهم قول ماركس: «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس عن طريقة هيغل وحسب، بل أنها ضدها تماماً. فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالقة الواقع وصانعه démiurge، فليس الواقع عنده سوى الشكل

العقيدة الماركسية قد فقدت مغزاها

والمادية التاريخية تعتبر المجتمع والتطور الاجتماعي وجوداً اجتماعياً مستقلاً عن الوعي الاجتماعي، وهي كجزء من المادية الديالكتيكية تعتبر الوعي عموماً وضمناً للوعي الاجتماعي - بهذه الدرجة أو تلك - انعكاساً دقيقاً للواقع الموضوعي. وتشغل مسألة علاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي في المادية التاريخية المكانة نفسها التي تشغلها المادية الديالكتيكية في المسألة العامة عن علاقة الوعي بالوجود، سواء لجهة العلاقات المادية أو العلاقات الإيديولوجية وغيرها، فهي من هذه الناحية متممة ومشخصة للقوانين العامة للديالكتيك على صعيد الحياة الاجتماعية الإرادية الواعية كوجود مختلف نوعياً عن وجود الطبيعة وحركتها العفوية.

وقبل كارل ماركس كان التفكير المادي محصوراً بالطبيعة، وفلاسفة الطبيعة الماديون ظلوا مثاليين في تفسيرهم للحياة الاجتماعية، ولذا كانت ماديتهم ناقصة، وهذا ما أدركه ماركس وعمل على تصويبه، فجاءت فلسفته من هذه الناحية كاملة ومتأسكة قادرة على تفسير العالم تفسيراً واحداً بعد أن جرى تطبيقها على المجتمع البشري. وعلى هذا الشكل نشأت الاشتراكية العلمية كمعقدة مادية واحدة تعتمد الممارسة معياراً للحقيقة، ليس فقط في التجارب العلمية الفنية على غرار ما كان يفعل الفلاسفة الماديون السابقون على الماركسية، بل في دراسة نشاطات الناس المادية الاجتماعية والتاريخية الهادفة إلى إعادة صياغة المجتمع والطبيعة. وبدون المادية التاريخية القائمة على الممارسة الاجتماعية تفقد الماركسية وُحدتها وطبيعتها الهادفة إلى تحويل المجتمع عبر نشاطات الناس وتبديل علاقاتهم الاجتماعية. وقبل ماركس «عمل الفلاسفة على تفسير العالم بطرائق مختلفة بينما المسألة هي مسألة تغييره».

هنالك في الاشتراكية العلمية إذن وجود عام، هو الكيان المادي الذي يتناول الطبيعة كما يتناول المجتمع في وحدة متداخلة منسجمة. والمادية التاريخية تُعنى بالجانب الاجتماعي، وتلاحق تفسير تاريخيته على ضوء الديالكتيك العام الذي يعتبر الوجود المحيط بالإنسان وجوداً مادياً مستقلاً عن وعي الإنسان وإرادته. ولكن الاشتراكية العلمية تسدرك بعمق الخواص المفارقة بين الطبيعة والمجتمع، إذ أن الظواهر والعلاقات الاجتماعية ليست ميكانيكية عفوية كما هي الحال في الطبيعة، بل هي نتيجة لنشاطات الناس وإدراكاتهم الواعية. والمادية التاريخية، وهي تطبق القوانين الديالكتيكية العامة، تعنى بالقوانين الخاصة ذات الطبيعة الاجتماعية وعلاقاتها المتنوعة

يمكن أن تنقلب إلى لَغْوٍ (non sens) إذا ما لحظت بمعزل عن الشروط التي تحف بها، وإذا ما فصلت عن هذه الشروط. وعلى العكس من ذلك يمكن فهم أية حادثة وتعليلها إذا ما اعتبرت من زاوية ارتباطها غير المنفصم بالظواهر المحيطة بها، وإذا ما اعتبرناها كما هي، مشروطة بالظواهر التي تحف بها.

د - المادية التاريخية هي المادية الديالكتيكية مطبقة على الظواهر الاجتماعية عبر التاريخ في وحدة من القوانين والنهج:

تعتبر الاشتراكية العلمية في نظر مؤسسيها وأنباعهم، المذهب المتكامل في الفلسفة كعلم عن القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والفكر، والمادية التاريخية هي الفهم المادي للتاريخ كجزء من الفهم المادي الديالكتيكي للعالم.

والمادية التاريخية هي التشخيص العلمي لقوانين التطور الاجتماعي التي اكتشفها ماركس وانغلز في أواسط القرن التاسع عشر كدليل عمل تهدي به الحركة العمالية في نشاطاتها وفهمها للتطور الاجتماعي عبر التاريخ، على غرار القوانين العلمية المستخرجة من العلوم الطبيعية في القرون السابقة. وقد كان لينين حريصاً على تأكيد هذه القوانين، حريصاً على تطويرها، مُركِّزاً على مبدأ الترابط الوثيق بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية في وجه المحرفين الذين كانوا يريدون الفصل بينها، وإلحاق المادية التاريخية بعلم الاجتماع البورجوازي الحديث البعيد عن التأثير بإيديولوجيا الطبقة العاملة ومصالحها. وكان لينين في صراعه مع الفلاسفة البورجوازيين يؤكد على أن الفلسفة الماركسية مصنوعة من سبيكة واحدة، وأنه يستحيل فصل مقدمة أساسية واحدة أو جزء جوهري منها دون تعريضها إلى الاختلال والتحريف. فالمادية التاريخية في نظر لينين: «هي نتيجة تطبيق فرضيات الفلسفة المادية والديالكتيكية في معرفة المجتمع البشري، وبالتالي، فإنها تركز على العقيدة الفلسفية العامة. ومن الناحية الأخرى، فإن المادية التاريخية تجعل هذه الفلسفة المادية تأخذ شكلها النهائي وتعمل على تكامل بنائها. وأصبح في وسع الفلسفة المادية أن تعطي تفسيرات علمية لا لظواهر الطبيعة فحسب بل وللحياة الاجتماعية أيضاً بعد أن تم اكتشاف المادية التاريخية. ولهذا فإنه يستحيل علينا أن نعتبر المادية التاريخية علماً من العلوم المستقلة، بل نطبق عليه أسلوب المادية الديالكتيكية. إن المادية التاريخية هي جزء لا يتجزأ عن الفلسفة الماركسية، وبدون هذه الفلسفة تكون

متأسكة للفكر الاشتراكي العلمي الذي قام على يد ماركس وانغلز، وكتاب لينين المادية ومذهب نقد التجربة حَلَّ مجموعة من الردود على الماخيين الروس، والتجريبين على اختلاف مذاهبهم على الصعيد العالمي، الذين يقولون بمبدأ الفصل بين المادية التاريخية والديالكتيك.

والماركسيون في دفاعهم عن وحدة الفلسفة الماركسية الديالكتيكية والتاريخية يؤكدون أن الترابط الداخلي بين قوانين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لا يعني أسبقية الأولى على الثانية؛ إذ ليس من الصحة، وليس من الصائب بمكان، الافتراض أو الزعم أن المادية الديالكتيكية تكونت كلية ثم جرى تطبيقها لمعرفة المجتمع البشري، إذ تشهد مسيرة تكوين الفلسفة الماركسية أن ماركس اكتشف المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية كوحدة عضوية لا تنفصم عراها، وفي الفترة نفسها من تكونه الروحي؛ وكانت القوة الدافعة لهذا التطور الروحي الاحتياجات الحقيقية للصراع الطبقي التي دفعت ماركس إلى الاعتقاد أن مثالية هيغل باطلة، وأن فهمه المثالي للدولة باعتبارها تجسيداً للعقل العام يتعارض وواقع الحياة الاجتماعية الزاخرة بالاصطدامات بين الطبقات وتضارب المصالح المادية بينها...»

1 - التاريخ هو تاريخ توليد الكائن النوعي للإنسان:

ترافقت بدايات التحول الماركسي من المثالية إلى المادية، ومن الديمقراطية الثورية إلى الشيوعية مع تحول ماركس إلى دراسة الشؤون الاجتماعية، وبدأت عنده مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني أي ربط الفلسفة بظروف واقعها المادي، وظهرت مقالاته الأولى في نقد الروح المطلق في المجلة الألمانية الفرنسية، وترسخت ماديته الاجتماعية في الكتابين اللذين وضعهما بالاشتراك مع انغلز الأسرة المقدسة عام 1845 والمثالية الألمانية عام 1846، فتُمت بهما صياغة الأحكام الأساسية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية.

فالإنسان في الدراسات الفلسفية الألمانية التي انتقدها ماركس هو الإنسان الديني، إذ كان التقدم في الفلسفة يقوم على إلحاق المفاهيم الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة، وكل المفاهيم الأخرى بأنواع المفاهيم الدينية واللاهوتية. وفي وجه هذه الأطروحات المثالية وضع ماركس تصوره للمفهوم المادي للتاريخ، ووجد أن التطور يكمن في الإنسان، في الأفراد الواقعيين وفعاليتهم وظروفهم المادية التي

والواسعة والمعقدة، أي مراعاة خواص الحياة الاجتماعية باعتبارها جزءاً فريداً متميزاً في كيان العالم المادي. فإذا أخذنا على سبيل المثال قانون «الفزة» في التحولات الكمية إلى كيفية في الطبيعة، نجد لها ما يقابلها في الحياة الاجتماعية، ولكن وفقاً لنمط متميز. فالثورات هي القفزات الحقيقية ذات الصفة النوعية التي تتخمر مقدماتها ببطء في سياق التاريخ، وهذه الثورات التي تنقل المجتمع جذرياً من نظام إلى نظام اجتماعي أرقى، لا تقضي جذرياً على كل مخلفات الماضي بل تحتفظ منه بما يلائم وجودها الجديد، وهذا يقابل قانون التضاد ونفي النفي في الطبيعة، وهو قانون لا يعني مطلقاً القطع التام بين الماضي والحاضر، فالأحكام الأساسية للمادية التاريخية في تواصلها هي أحكام وقوانين المادية الديالكتيكية، ولكنها مشحونة في تميزها، وفي تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية، فالترابط الداخلي بين أحكام هاتين الماديتين: الديالكتيكية والتاريخية هو ترابط محكم، متداخل ومستمر، ولكن أحكام المادية التاريخية تبقى متميزة بمضمونها الاجتماعي الخاص بها في آن واحد.

إن طبيعة الترابط المتصل والمتميز في آن معاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية جعلت جوهر الحوار، وأحياناً الخلاف، يدور حول نوعية العلاقة بينهما، هل هي علاقة بين جزئين من الفلسفة الماركسية لكل منهما استقلالته النسبية، أم هي علاقة أجزء «المادية التاريخية» بالكل «المادية الديالكتيكية» فلسفة الماركسية العامة؟ لا بل ذهبت التفسيرات البورجوازية في الفلسفة مذهباً أكثر بعداً، إذ اعتبرت أن الفلسفة الماركسية ذات مدلولين واسع وضيق، أ - والمادية الديالكتيكية التي هي فلسفة الماركسية بالمعنى الواسع للكلمة والتي تعني بالمبادئ العلمية كافة، والتي هي النواة التي تتوزع منها، أو تتجمع حولها الأجزاء وتتهدي بمنهجها جميع الميادين، ب - والمادية التاريخية من حيث هي دراسة الاجتماع الإنساني، لا يشكل هذا الاجتماع جزءاً بارزاً فيها. ومن هذه الزاوية كان يقع التحريف، في نظر الماركسيين المؤسسين، وذلك عن طريق الجمع الاصطناعي البورجوازي بين الروح الإنسانية التي ينادي بها الدين المسيحي، والمذهب «العقلي النقدي» ومذهب الوجودية، وهذا ما انبرى للدفاع عنه المحافظون على نقاوة الأفكار الماركسية ووحدها في معاركهم الإيديولوجية ضد خصومهم من أصحاب التيارات البورجوازية الصغيرة على وجه الخصوص. وكان الرمز الإيديولوجي للفكر المادي في هذا الصراع هو فلاديمير لينين، الذي كانت مؤلفاته حصيلة

المادية الحقيقية. وتاريخ الإنسان في نظر ماركس ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقة الأساسية: إنسان - طبيعة - إنسان، والتاريخ هو تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من خلال الطبيعة، والقوى المنتجة هي الوقائع التاريخية الأساسية أو القاعدية، وهي بذلك أساس النمو الاجتماعي وأساس التاريخ، وعن هذا الأساس تنفرد الصبرورة الثقافية بكل أشكالها في السياسة والحقوق والآداب والفنون والفلسفة. والتاريخ ليس له أساس في غير هذا الواقع الإنتاجي، ولما كان هذا الواقع متحولاً باتجاه صبرورة، فهو ديكالكتيك له تاريخه، ولهذا كانت المادية التاريخية لا تختلف عن المادية الديالككتيكية، فالمادية التاريخية هي تطبيق الديالككتيك على التاريخ كعقيدة، من أجلها يمتلك الواقع بنية ديالككتيكية، ولذا فإنها ترفض كل قراءة للتاريخ لا يكون موضوعها بذاته اشتقاقاً من العمل الإبداعي للإنسان، ولذا كانت رافضة لكل تدخل لا يمت إلى العمل المحسوس بصلة جذرية، وعلى هذا الأساس رفضت المادية التاريخية الفلسفة الهيغلية للتاريخ المتمثل بتاريخ الروح، ورفضت كذلك التاريخ الفلسفي على طريقة برونو بوور Bruno Bauer الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك أفكار.

إن الفعل الإنساني الأول الذي ميّز الإنسان عن الطبيعة وعن الحيوان هو إنتاج السلع من أجل إشباع حاجاته، وهنا يبدأ تاريخه كوجود نوعي متميز، وحاجات الإنسان في تطور مستمر، وكل نوع جديد منها يؤكد حاجات ويولد أدوات إنتاجية وعلاقات بشرية جديدة. فالإنسان هو في أساس التاريخ، والتاريخ هو حكاية الإنسان الذي هو تركيبة من الاحتياجات المتنامية باستمرار، وإشباعها لا يتم إلا بالعمل المنتج وتفاعلاته على صعيد العلاقات الاجتماعية. ومن هذا المنطلق رفض ماركس مبدأ القول بوجود ضمير ووعي خالص هو أساس التاريخ الإنساني، دون أن ينكر الدور الهام للضمير والوعي المرتبط بطبيعة الإنسان المنتج وغير المنفصل عن العمل المادي.

هناك إذن إنتاج غير منفصل عن أسلوب الإنتاج وتطور مسيرته التاريخية، ونقصد بأسلوب الإنتاج القوة المنتجة + العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس هذه القوى المنتجة، وهو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية infrastructure صاحبة الإبداع الذاتي التدريجي للإنسان، والتي تحدد المكونات الاجتماعية للوعي وتكشف عن المؤسسات والأخلاقيات والإيديولوجيات أو ما يسميه ماركس بالبناء الفوقي للمجتمع

يعيشونها؛ سواء منها ما كان جاهزاً أم ما أنتجوه وأوجدوه هم من خلال فعاليتهم، وهذه الظروف تتحقق كلياً بطريقة تجريبية. فالشرط الأول لكل تاريخ إنساني هو وجود الأفراد من البشر الأحياء، وحاجاتهم المادية المتمثلة في الغذاء واللباس والسكن، وهذه الحاجات موجودة في الطبيعة الخارجية، وتلبتها تدفع بالإنسان شاء أم أبى، إلى الدخول في علاقات معينة مع الطبيعة، علاقات جماعية غايتها استغلال الطبيعة والسيطرة عليها لتلبية حاجاته المادية (صيد، فلاح، زراعة، بناء، صنع أدوات الإنتاج... الخ). واستغلال الطبيعة هو الذي يدخل الناس في علاقات اجتماعية فيما بينهم، تتولد عنها الأفكار والمفاهيم والقيم (علاقات الإنتاج، علاقات التبادل)، ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية وكيانهم الاجتماعي الذي له قوانينه الموضوعية المستقلة عن نوع الأفكار والنظريات الموجودة في المجتمع. وبذلك يكون المحتوى الرئيسي للكيان الاجتماعي هو نشاط الناس في عملهم لإنتاج الخيرات المادية، وهذا النشاط هو الذي يميز عالم الإنسان عن عالم الحيوان. فالإنسان هو منتج للخيرات فيما الحيوان مستهلك لها فقط، إما مباشرة من الطبيعة أو بواسطة الإنسان. فموقف الحيوان من الطبيعة هو موقف منفعل، فيما موقف الإنسان منها موقف فاعل، أي موقف محوّل يصنع بعمله الخيرات الضرورية، وهذا يقتضي معرفته بقوانين الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها. فالعمل هو الشرط الأبدي والأزلي الطبيعي للحياة البشرية وأساس وجود المجتمعات وتطورها، وبذلك كان العمل هو الذي يحدد حاجات الناس المادية التي يتحدد بها كيانهم ويتحدد بها وعيهم، وكتابة التاريخ، كل تاريخ يجب أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية، والتعديل الذي يدخله عليها عمل البشر عبر التاريخ، والمادية التاريخية هي مجموعة القوانين التي تساعد على تبيان المنطق الداخلي الموضوعي للتاريخ، والتي تمكن من السير على هدى في مسالك الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، بأن تفرز من بينها أهمها وأكثرها جوهرية بصفاتها أساساً.

إن تطور المجتمع يجري بواسطة أناس يتحلون بالإرادة والوعي، ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها، ومن هنا نشأ وهم التصور في العصور السابقة على الماركسية بأن الوعي والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية. فيما الواقع أن البشر لا يبدؤون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات إلا عندما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم

البورجوازية الناشئة والإقطاع، وهذا الانتقال كان خاضعاً لحتمية تاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله، وبالتناقض بين المنتج الحقيقي ومالك وسائل الإنتاج. والإنسان المنتج في هذه الحقب التاريخية جميعها كان مدفوعاً إلى تحقيق ذاته النوعية بتحرره من الارتهان الاقتصادي، الارتهان للملكية ووسائل الإنتاج، وكان محتوماً عليه لتحقيق هذه الغاية الانصياع إلى الثورة.

إن تاريخ الإنسان المنتج هو تاريخ هذا الارتهان والسعي لتحرره منه، فهو على الدوام المنتج والمحروم من إنتاجه، وهذا مخالف للموضوعية أو هو نقیض لها، وهذا ما خلق عند الإنسان الوعي الحقيقي، الوعي التجريبي القائم على الممارسة العملية، ولكن هذا الوعي لم يأخذ صفته المادية الحقيقية إلا مع الرأسمالية التي خلقت معها نقیضها طبقة البروليتاريا. ولذا نجد البيان الشيوعي يثبت في القسم الأول منه «أن تاريخ كل مجتمع، حتى في أيامنا لم يكن إلا صراع الطبقات» وإلغاء هذا الصراع لا يتم إلا عن طريق تملك الشعب لوسائل الإنتاج، والدول كانت على الدوام ممثلة للطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، ودولة الشعب الجديدة هي دول البروليتاريا التي، وهي تتحرر، تحرر المجتمع بكامله».

إن عصر الرأسمالية تميز بإلغائه للشرائح الاجتماعية الوسيطة الفاعلة، ولم يبق إلا على الطبقتين المتصارعتين: الرأسمالية والبروليتاريا. والبورجوازية، التي ثارت، كطبقة، ضد العالم الإقطاعي القديم وعلاقاته الاجتماعية، هي التي أنشأت الظروف المواتية للبروليتاريا في أن تعي نفسها كطبقة وأن تضطلع بدور ثوري. فالبروليتاريا، وإن كانت هي نقیض البورجوازية، هي مثلها وليدة ثمر القوى المنتجة، وليدة الإنتاج الصناعي الكبير على مستوى عالمي، وما لحق هذا الإنتاج من تقسيم عالمي للعمل على وجه العموم، وبين الصناعة والتجارة على وجه أخص، وكتلتها، البورجوازية والبروليتاريا، لها صفة كونية ولكن متناقضة، صفة التملك لوسائل الإنتاج بيد البورجوازية، وكونية الشقاء واللاملك واللاوجود للبروليتاريا. فالعامل في النظام الرأسمالي هو جزء من أدوات الإنتاج، جزء من الآلة وتابع لها، وعمله، هو إذن مجرد شيء يمكن تبادله. وتاريخياً كان هذا العامل المنتج، سواء في حقل الزراعة أو الصناعة ملحقاً بالبورجوازية، وكان أدواتها النضالية في وجه النظام الملكي القديم، ولكن عقب كل انتصار للبورجوازية كانت الطبقة العاملة تمحصد مزيداً من الحرمان ومزيداً من القيود، وهذه الظاهرة تثبت كتابات

superstructure. فنقرأ له في الإيديولوجيا الألمانية هذا القول: «ويمكن أن يتميز البشر عن الحيوانات بالوعي أو بالدين أو بأي شيء نرغب فيه. إن البشر يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات حالما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وهي خطوة مشروطة بتنظيمهم الفيزيائي. إن البشر بإنتاجهم ووسائل وجودهم يتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية، والطريقة التي ينتج فيها البشر وسائل وجودهم تعتمد أولاً على طبيعة وسائل الوجود الحقيقية التي يجدونها موجودة مسبقاً، وعليهم أن يعيدوا إنتاجها. ويجب ألا نعتبر طريقة الإنتاج هذه على أنها ببساطة إعادة إنتاج للوجود الفيزيائي للأفراد فقط، إنه بالأحرى نمط محدد من نشاط هؤلاء الأفراد، نمط محدد للتعبير عن حياتهم كما هم عليه، وما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، مع ما يتجون والطريقة التي بها يتجون. وهكذا فإن طبيعة الأفراد تعتمد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم، وهذا الإنتاج لا يتخذ مظهره إلا بزيادة السكان، وهذا يفترض بدوره تداخل الأفراد في علاقات مع بعضهم، وشكل هذه العلاقات يحددها أيضاً الإنتاج».

وهكذا فإن البناء الداخلي في الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية مرهون بمرحلة التطور التي وصل إليها الإنتاج، وهذا التطور يظهر في الدرجة التي وصل إليها تقسيم العمل، وانفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي انفصال الريف عن المدينة. وانفصال العمل التجاري عن العمل الصناعي، ومراحل تطور تقسيم العمل تمكس الأشكال المختلفة للملكية، وتحدد أيضاً علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه. فالملكبة الجماعية في القبيلة القائمة على القنص والصيد وتربية الماشية هي ملكبة متطابقة مع درجة متدنية من الإنتاج، ومع الانتقال إلى الزراعة البدائية بدأ التقسيم البدائي للعمل، ومع اتساع الأراضي المزروعة نشأت الملكيات الزراعية الكبرى والأمبراطوريات التي معها ظهرت العبودية وانقسم فيها الناس إلى عبيد وأحرار، واتخذ التفاوت الاجتماعي صفة الانقسام الواسع والتضاد بين المدينة والريف، وبين الدول التي تمثل مصالح المدينة والدول التي تمثل مصالح الريف. هكذا نشأت المدينة الأمبراطورية في اليونان وروما، وكان هذا الشكل المشاعي القديم أو ملكبة الدولة هو الشكل الثاني للملكية، تلتها الملكبة الإقطاعية في العصور الوسطى، وهي ملكيات انطلقت من الريف. وفي عهود الإقطاع نشأت الصناعات الحرفية وظهر الانقسام من جديد بين الفئات الاجتماعية، بين

من كانوا يعتقدون أن العوامل الاقتصادية هي القوة الوحيدة التي تلعب دورها في التطور الاجتماعي وينكرون دور الوعي والسياسة والفكر، ودور المؤسسات الاجتماعية والنظريات في عملية التطور التاريخي، باعتبار أن العوامل الاقتصادية تقود بشكل حتمي وعفوي إلى انتصار الحركة العمالية. فيما المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية، وإن كانت تعتبر أن الإنتاج المادي هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي، وتعلل به أصل المؤسسات والأفكار والنظريات وشروط الحياة المادية للمجتمع، فإنها تعطي الدور الأكبر للوعي الاجتماعي التاريخي الذي كانت الفلسفة المادية ورثته وناقشته في نظريتها الثورية، وهي تعتبر أن تطور الأشكال الإيديولوجية كلها هو استمرارية معينة لما سبقها من أفكار، والناس يستفيدون بهذا الشكل أو ذاك في كل مرحلة من مراحل التاريخ مما صنعه وخلفه لهم أجدادهم.

2 - الحتمية التاريخية ومفهوم الحرية :

الحتمية التاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله وعلاقته

إن ما تعنيه المادية التاريخية بالحتمية هو الإقرار بوجود روابط عامة في العالم تخضع لقوانين ثابتة. وإن كانت الحتمية في الطبيعة تتم بشكل آلي، فإن الحتمية الاجتماعية تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن موضوعها نشاطات الناس، وأن الناس هم أفراد التاريخ في آن واحد، والقوانين الاجتماعية هي قوانين ممارسة الناس لنشاطاتهم العملية التي لا يجري تطبيقها إلا من خلال الأفعال التي يقوم بها الناس داخل مجتمع. ومن خصائص النشاط الإنساني، أنه، وإن خضع للظروف الموضوعية المحيطة به، فإن الناس أنفسهم يغيرون هذه الظروف، ولهذا فإن الظروف هي ثمرة نشاطات الإنسان في مسار تطوره التاريخي، إذ أن الناس يغيرون هذه الظروف ويعيدون خلقها بمواصلة نشاطاتهم الاجتماعية، أو على حد قول ماركس « إن الإنسان هو الذي يصنع مستقبله بنفسه، فهو مؤلف مسرحية حياته ومثلها». ولكن الإنسان وهو يغير الظروف لا يستطيع أن يتجاهل قوانينها، فمن طريق اكتشاف هذه القوانين يجري تحويلها لمصلحة الإنسان ومستقبله، ولهذا فإن الإقرار بالحتمية التاريخية الموضوعية لا يعني مطلقاً الانتقاص من أهمية نشاطات الأفراد، والمادية التاريخية تدرس هذه النشاطات من خلال تشكيلاتها الاجتماعية والاقتصادية العينية.

الماركسية على اختلافها لاسيا الجزء الأول من كتاب رأس المال لماركس، وفي ردود انغلز على دهرنج Anti - Duhring. وقد لاحظ انغلز في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم أن فلاحي شمال شرق ألمانيا ما أن اهتموا إلى اللوثرية حتى تحولوا من أناس أحرار إلى أقنان، واللوثرية كانت الانتفاضة الأولى للبورجوازية في وجه إقطاع الكنيسة زعيمة الإقطاع الديني في أوروبا، والأمر نفسه تكرر عقب الانتفاضة الثانية للبورجوازية في انكلترا، ثم الانتفاضة الثالثة للبورجوازية الفرنسية، أعظم الثورات البورجوازية في التاريخ الحديث. والملاحظة عنها نراها في كتاب صراع الطبقات في فرنسا لماركس الذي لاحق فيه نضال الطبقة العاملة في فرنسا ما بين 1789-1848 مستتجاً أن البروليتاريا لم تكن لها مصالح سياسية خاصة تعيها بوضوح وتناضل من أجلها، بل كانت تناضل من أجل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد النظام الإقطاعي القديم، وعندما بدأت تعي مصالحها الاقتصادية وتدافع عنها في العمل ذي السمة النقابية، كانت تفصل بين ما هو اقتصادي وبين ما هو سياسي، وهذا ما ناضلت الماركسية ضده؛ فجاء في البيان الشيوعي: «كل صراع طبقي هو صراع سياسي... وعندما تتحرك البروليتاريا كطبقة، فإنها تتصرف كحزب سياسي».

إن الاشتراكية العلمية كانت تلح، من منطلق الوعي التاريخي، على الصفة المتميزة للطبقة العاملة كطبقة اجتماعية لها مصالحها الاقتصادية التي هي في الآن نفسه سياسية، وهذه الطبقة التي كانت حليفة للبورجوازية ضد الإقطاعيات القديمة، وحتى ضد الطبقة الفلاحية والبورجوازيات الأجنبية اكتسبت من خلال صراعاتها خبرة، وكونت لنفسها تربية سياسية خاصة، وإن كانت على الدوام محرومة على العموم من ثمار النصر. وهذه الخبرات السابقة كانت عدة ثقافية كبرى لا بد منها في خوض البروليتاريا النضالات من أجل تحررها الاقتصادي والسياسي، ذلك لأن الوعي للتحويلات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعات الفاعلة والمستفيدة من التحويلات هو ضروري لكي تتم الثورة الاجتماعية، أي لكي تبلغ أوج مفاعيلها، ومن هنا كانت الاشتراكية العلمية نقیضة للتفسير الأحادي للتاريخ لا سيما المادية الاقتصادية - maté rialisme économique التي قال بها برنشتاين Bernstein في ألمانيا 1850-1932، والماركسيون الشرعيون Les marxistes légaux في روسيا ما بين 1890 - 1917، والجناح الاقتصادي في الاشتراكية الديمقراطية Démocratie sociale، وغيرهم

إلى حيز من مساحات للمباني والمستودعات تتصل بها طرق المواصلات والكهرباء والماء، وهذه جميعها نطلق عليها اسم وسائل العمل، وأدوات العمل + وسائل العمل تشكل وسائل الإنتاج. ولكن هذه الوسائل تبقى جميعها جهادات مية بدون القائمين بالعمل، أي منتجي الخبرات المادية الذين يشكلون العامل الرئيسي في الإنتاج. ووسائل الإنتاج + العمل المحرك لوسائل الإنتاج يطلق عليها اسم قوى المجتمع المنتجة، ومستوى هذه القوى وتطورها يعكس مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأثيره الفاعل فيها، وهذه السيطرة تنعكس أول ما تنعكس في أدوات الإنتاج التي يدل اتقانها على مزيد من القدرة في إنتاج الخبرات المادية لاسيما بعد إحلال الطاقة محل القوى العضلية للإنسان والحيوان فازدادت بذلك قدرة الناس الإنتاجية وخبرتهم ومعارفهم ومهارتهم، وهذه المعارف وتلك المهارات، التي هي حصيلة تكديس خبرات أجيال من الناس، تنعكس بالضرورة في علاقات بين المنتجين أنفسهم ومالكي وسائل الإنتاج وبينهم وبين المجتمع، هي التي تسمى علاقات الإنتاج، وعليها تتوقف طبيعة النظام الاجتماعي.

إن وسائل الإنتاج هذه كانت كلها ملكاً مشتركاً في العشير البدائي، ومع الانتقال إلى مجتمعات الرق والإقطاع والرأسمال توزعت ملكية وسائل الإنتاج بين فئات مختلفة قام مركزها الاجتماعي على نسبة حظها من هذه الملكية المستغلة، وهكذا فإن علاقات الإنتاج في هذه المجتمعات هي قبل كل شيء علاقات ملكية، وهذه الملكية لا توجد خارج العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومادامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في يد فئة أو مجموعة فئات، فإنها لا تولد إلا علاقات استغلال للمنتج الحقيقي وهي الطبقة العاملة، ولذا رأى ماركس في مقالة مساهمة في فلسفة الحق عند هيجل أن البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع وكل إنسان، ولذا لا يمكن إلا أن يكون ثورة تصلح كل المجتمع في كونه الإيجابية وكل الإنسان في كماله الإيجابي، وذلك عن طريق استرداده لفائض القيمة la plus value التي هي أساس التمايز الطبقي وأساس الاستغلال.

ولكن هذه الثورة الحتمية مرتبطة بتنامي قوى المجتمع المنتجة، وهذا التنامي هو الذي قضى على نظام الرق وأقام على أنقاضه المجتمع الإقطاعي الذي كان للفلاح فيه بعض المصلحة المادية من نتاج عمله، إذ توافقت في بداياته علاقات الإنتاج مع مستوى القوى المنتجة؛ وفي قلب هذا النظام

وللمجتمع قوانينه الخاصة به، ومن المستحيل معرفة قوانين تطوره بواسطة مفاهيم العلوم الطبيعية؛ ولهذا رفضت الماركسية محاولات تطبيق قوانين علم الأحياء على المجتمع، وخاصة تلك المحاولات التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر والتي حلت محل نظرية الميكانيكا الاجتماعية ونظرية الفيزياء الاجتماعية اللتين كانتا منتشرتين في القرون السابقة، كما رفضت التطبيقات التي ساقها سبنر في المقارنة ما بين الكائن الحي والمجتمع، ورفضت في الوقت نفسه تطبيق قانون داروين في الصراع من أجل الوجود على الحياة الاجتماعية؛ فالمدرسة العضوية والمدرسة الداروينية الاجتماعية عاجزان عن إدراك خواص الحياة الاجتماعية، وتخلصان إلى تعميمات سطحية لا علاقة لها بالواقع الموضوعي للتاريخ الاجتماعي. فالطبيعة لها قوانينها المادية الآلية، وما تعلق بالحياة البيولوجية فيها فمن خصائصه أن الحيوان يتكيف مع الطبيعة، فيما يعمل الإنسان على تغيير البيئة المحيطة به ويؤثر عليها من خلال أدوات العمل، وأرقى الحيوان لا يرتفع عن مستوى جمع وسائل وجوده، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد القادر على إنتاج وسائل وجوده، وبهذه الخاصية انفصل الإنسان عن الحيوان، وبات كائناً اجتماعياً. فالحيوانات كائنات طبيعية لا غير، عاجزة عن تطوير أدواتها الطبيعية إلى أدوات اصطناعية متنامية باستمرار، وخاصة هذا التطوير مرتبطة بالإنسان وحده.

ولذا فإن الحتمية الاجتماعية الأساسية التي تقول بها المادية التاريخية هي قانون القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وإن كانت الماركسية تعترف بالأهمية الكبرى للمحيط الجغرافي أو البيئة الطبيعية، وتعترف كذلك بالحتمية البيولوجية المتمثلة بكثافة السكان، فإنها تعتبر هاتين الحتميتين في المرتبة الثانية بعد أسلوب الإنتاج Mode de Production وقوامه الإنسان والطبيعة، فالمواد الأولية التي تشكل قوام وجود الإنتاج موجودة في الطبيعة، وإليها يتجه نشاط الإنسان لتلبية حاجاته من مأكّل ومنسب ومشرب، وهذه المواد الأولية يطلق عليها اسم سادة العمل ولكن هذه المادة يستحيل الحصول عليها، سواء أكانت على سطح الطبيعة أو في باطنها بدون وسائل الإنتاج، وهي وسائل نشأت بدائية ثم تطورت بدوافع الحاجة إلى استخراج مزيد من الخبرات لتلبية الحاجات المتزايدة لكثافة السكان، وبلغت في العصر الصناعي ذروة الإتقان بظهور القوى الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية بشكل متعاضد. وهذه الوسائل أو الوسائط هي التي أطلق عليها ماركس اسم المنظومة العظمى والعضلية للإنتاج. ولكن أدوات العمل تحتاج

ذلك الحين . وتحول هذه العلاقات من أشكال لنمو القوى المنتجة القائمة، إلى عوائق ضد نمو هذه القوى المنتجة، وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية. إن الثورات الاجتماعية تميزت جميعها بتغيير العلاقات الاجتماعية القديمة السابقة لها، والثورات هي القفزات التي تحول الكم المختمر في أطباق التاريخ إلى كيف، أي إلى نمط جديد من النظام الاجتماعي: والثورات السابقة للماركسية تميزت بأنها جزئية، لأنها أحلت سيطرة طبقة عمل سيطرة طبقة أخرى محتفظة بالطابع الاستغلالي والفروقات المادية بين الناس، وهذا الطابع الاستغلالي لا يمكن أن يزول إلا بالانقضاء الإيجابي للملكية الخاصة ويقيم المجتمع اللاتقني، مجتمع الملكية العامة لوسائل الإنتاج، الذي يحرر الإنسان من الاستغلال.

3 - الضرورة التاريخية والحرية - الحرية الاجتماعية هي التحرر من سيطرة الطبيعة واستغلال الإنسان للإنسان:

إن الضرورة هي حتمية خضوع العلاقات الكونية لنظام ثابت من القوانين، وهي إحدى المقولات الأساسية في المادية الديالكتيكية، وهي تحمل طابعاً عاماً، لأن الضرورة تتجلى في الطبيعة وفي المجتمع وفي الفكر. أما مقولة الحرية فهي أضيق مجالاً، لأنها لا تتجلى إلا في المجتمع، وفي دائرة أفعال الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع، وخارج نطاق الإنسان لا مجال للحديث عن الحرية.

والماركسية تعتبر أن الحديث عن الحرية المطلقة والإرادة غير المقيّدة هو نوع من اللغو الذي تكذّبه الممارسة. وإذا أخذنا علاقة الإنسان بالطبيعة نجد أن هذه العلاقة تخضع لمقدار وعي الإنسان لقوانينها؛ فالحرية تقدر أولاً على وعي الإنسان لقوانين الطبيعة وقدرته على الانطلاق من هذه المعرفة لتسخير هذه القوانين لتحقيق أهدافه. وبالاتصال من جهل هذه الضرورة إلى معرفتها تصبح الطبيعة طيبة لأغراض الإنسان، وتصبح صديقة له بعد أن كانت عدواً، وفي ذلك يقول لينين في كتابه المادية ونقد المذهب التجريبي: «ما دنا نجعل قانوناً من قوانين الطبيعة، فإن القانون الموجود والفاعل بمعزل عن ذهننا وخارج ذهننا يجعل منا عبيداً للضرورة العمياء. . . ولكن ما أن نعرف هذا القانون الذي يفعل بصورة مستقلة عن إرادتنا وعن وعينا حتى نصبح أسياداً للطبيعة. . . إن السيطرة على الطبيعة التي تتجلى في الممارسة البشرية هي نتيجة انعكاس في الذهن البشري لظواهر الطبيعة وعملياتها. . . وفي كتابه من أهم أصدقاء الشعب وكيف يجاربون الاشتراكيين

الإقطاعي نشأت قوى منتجة جديدة هي القوى الصناعية التي ولدت تقنياتها المتطورة الحاجة إلى مشغلين متحررين من القنائة ومثقفين نسبياً، ومع تراخي الزمان وتطور الآلة بات النظام الإقطاعي عائقاً للتقدم الاجتماعي، فكان قيام النظام الرأسمالي على أنقاض الإقطاعية حتمية تاريخية. وفي النظام الرأسمالي انتقلت ملكية وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين، وظل المنتج محروماً ومضطراً إلى بيع قوة عمله للرأسمالي، ولكن علاقات الإنتاج الرأسمالية خلقت إمكانات واسعة لنمو القوى المنتجة، إذ أن تقدمها التقني فاق كل ما عرفته البشرية في تاريخ تطورها السابق، وتطور القوى المنتجة بهذه القوة في عصر الرأسمالية هو الذي يهيئ المقدمات المادية لهلاك النظام الرأسمالي وقيام المجتمع الاشتراكي ثم الشيوعي. وهكذا وبالاتناد إلى تاريخ العلاقات الاجتماعية قالت الاشتراكية العلمية أن بين القوى المنتجة forces productives وعلاقات الإنتاج Rapports de production وحدة داخلية وهو القانون الحتمي المعروف بتوافق علاقات الإنتاج مع طابع القوى المنتجة. والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج مجتمعة هي التي تعين أسلوب إنتاج الخيرات المادية.

إن القوى المنتجة التي تشتمل على الآلات وعلى وسائل الإنتاج التي يدخل في عدادها الناس الذين يصنعون ويتكرون هذه الآلات ويستخدمونها، وتدخل فيها خبرة الإنتاج التي اكتسبها خلال الأجيال المتعاقبة، هذه مجموعها هي في حركة مستمرة على درجة من السرعة النسبية، أما علاقات الإنتاج فتمتاز بالبطء الشديد، فعلاقات كل من المجتمع البدائي والرق دامت آلاف السنين، ودامت العلاقات الإقطاعية بضعة قرون، وعهد الرأسمالية الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر لم ينته بعد، مما يظهر تحلف علاقات الإنتاج عن تطور القوى المنتجة، ولكن التناقض بينها يزداد تعمقاً عبر الحقب التاريخية إلى أن يصبح نزاعاً، وعندما تصبح علاقات الإنتاج عائقاً في طريق تطور القوى المنتجة، تزول علاقات الإنتاج القديمة لتحل محلها علاقات إنتاج جديدة توافق مستوى القوى المنتجة. تلك هي الصلة أو الجدلية العميقة بين جانبي أسلوب الإنتاج التي كانت المحرك الأساسي للتاريخ البشري، وهذا ما أثبتته ماركس في كتابه مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي كطابع عام لكل الثورات الاجتماعية في التاريخ: «عند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الإنتاج المادي في التناقض مع علاقات الإنتاج القائمة، أو ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكية التي داخلها غمت هذه القوى حتى

من خلالها إلى اكتشاف مزيد من الخبرات ومزيد من الحرية في التصرف بها.

فالأداة هي الوسيط بين الإنسان والطبيعة، وهي تدل على الحتمية وعلى معرفة الضرورة، فبواسطتها يمكن تحويل الأشياء الطبيعية إلى أشياء في خدمة الإنسان، وهي تعكس في الوقت ذاته الضرورات التي تفرضها المادة، فقوانين الفيزياء هي غير قوانين الكيمياء والبيولوجيا، والتعامل مع أي من هذه المواضيع يفرض معرفة ضرورتها. فالأداة أو الوسيلة تعكس مظهرين متضادين متحدتين. أولهما خضوع الإنسان للضرورة الطبيعية، وثانيهما إخضاع الطبيعة بواسطة الأدوات لتأمين حاجات الإنسان وفعله، أي إبراز حرية الإنسان إزاء الطبيعة. وتلك هي النهاية الحقيقية لخصومة الإنسان للطبيعة. ومع معرفة الإنسان لقوانين المجتمع، وتحقيق غاياته فيها تزول الخصومة بين الإنسان والإنسان بين الطبقة والطبقة، ويصبح الإنسان حراً في المجتمع الخالي من الطبقات الخالي من الاستغلال.

إن تحرر الإنسان ثم أولاً إزاء الطبيعة، إذ إن معرفة الضرورة في الطبيعة حققت له الجمع بين الحرية والحاجة، ولكن هذه الطبيعة ليست مستقلة عن الحياة الاجتماعية، وكل تطور في الأدوات يحدث تطوراً في جميع نواحي الحياة في المجتمع، لأن محركي هذه الأدوات وروحها الحي هم محركو التاريخ، لأنهم هم القوى المنتجة، أو كما يقول ماركس في حديثه عن العمل المأجور في كتابه رأس المال «في الإنتاج، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط ولكن في بعضهم البعض أيضاً، ولا يتجنبون إلا متأزرين حسب صورة معينة، ومتبادلين فيما بينهم فاعليتهم. ولكي يتجروا فإنهم يدخلون فيما بينهم في علاقات إنتاج معينة، ولا يقوم فعلهم في الطبيعة، أي الإنتاج إلا في حدود هذه الروابط وهذه العلاقات».

إن العمل الجماعي يحتاج إلى ملكية جماعية، وبدون هذه الملكية الجماعية تبقى الحرية منقوصة. فالناس وهم يحسّون وسائل انتاجهم فإنما يفعلون ذلك لكي يتوصلوا إلى جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة. والانتاج هو الوسيلة التي تمكنهم من جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة، وتاريخ الإنسان هو تاريخ نشدان العدالة في توزيع هذا الانتاج، وهذا ما لم تحققه الأنظمة التي تالتت على مسرح التاريخ، وإن كان كل واحد منها، وهو يقوض سابقه، يحمل مزيداً من المعارف ومزيداً من التناقضات. وإن كان النظام البورجوازي قد آمن الديمقراطية، فإن هذه الديمقراطية ظلت محدودة بالنسبة

الديمقراطيين، يدحض لينين تلك الفكرة الخاطئة العالقة في أذهان الايديولوجيين البورجوازيين في أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم، وأن الحرية والضرورة التاريخية لا تجتمعان، ويعطي تحديداً كلاسيكياً للعلاقة ما بين الحرية والضرورة في سلوك الإنسان بقوله: «إن فكرة النزاع بين الحتمية والاخلاق، بين الضرورة ودور الفرد هي إحدى الأفكار المحببة عند الفيلسوف الذاتي. أما في الواقع فليس هنالك أي نزاع. إن فكرة الحتمية التي تقول بحتمية افعال الإنسان وتنبذ الخرافة الخرقاء حول حرية الإرادة، لا تلغي إطلاقاً لا عقل الإنسان ولا ضميره ولا تقيم أعماله، بل على العكس من ذلك تماماً، فمن وجهة نظر الحتمية وحدها يمكن إعطاء تقييم دقيق وصحيح بدلاً من القاء كل شيء على حرية الإرادة. وعلى نحو مماثل نجد أن فكرة الضرورة التاريخية لا تقوض أبداً دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ بأسره إنما يتألف بالضبط من أعمال أفراد هم بلا ريب فاعلون».

إن ملاحظة تاريخ العلاقة بين الإنسان والطبيعة يثبت أن تطور وسائل الانتاج رافقه تطور في السيطرة على الطبيعة، ومزيد من حرية الإنسان إزاء الطبيعة، وكل سيطرة على الطبيعة كانت تحمل معها تطوراً في العلاقات الاجتماعية، وتحرراً ومزيداً من الوعي لشرائط الوجود المادي للمجتمع ومزيداً من الاكتشافات العلمية. فوسائل الإنسان لاستغلال الطبيعة كانت بدائية، وفي مرحلة بدائيتها كانت الطبيعة شبحاً مخيفاً، ومع تطور وسائل الانتاج اندمج الإنسان بالطبيعة فانسبها وتعامل معها بمزيد من الحرية. وعلم الطبيعة الحقيقي يرقى تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر حيث أخذت العلوم تتقدم بسرعة متزايدة، وتجزأت الطبيعة إلى أجزائها المنفردة، وتقسمت المواضيع والعمليات الطبيعية إلى أصناف معينة، وثمرت معاينة التراكيب الداخلية للأجسام العضوية، وكانت تلك هي الشروط الأساسية للتقدم الجبار الذي تحقّق في القرون الأربعة الأخيرة في معرفة علوم الطبيعة. فصعود الطبقة الوسطى كان يسير جنباً إلى جنب مع ازدهار العظيم للعلم، وكانت البورجوازية من أجل تطوير انتاجها الصناعي بحاجة إلى علم يتأكد من الخواص الفيزيائية للمواضيع الطبيعية، وكانت معرفة الضرورة عاملاً كبيراً من عوامل التحرر من الخرافات التي سادت العصور الوسطى، فتمرد العلم على الكنيسة، وتعين على البورجوازية التي لم تكن لتستطيع أن تفعل شيئاً بدون العلم، أن تنضم إلى حركة التمرد. والاكتشافات العلمية إنما هي معرفة الحتمية والنفاذ

مكَّنه أن يتزعم، إلى جانب الاجتماعيين الديمقراطيين الألمان الشبعين بالأفكار الماركسية، حركة الأمية الثانية عند تأسيسها في بروكسل سنة 1891، وأن يقوم بدور الموجِّه في موضوعات المؤتمرات المتلاحقة في لندن سنة 1896 وباريس سنة 1900، وامستردام سنة 1904 حول العمل السياسي وتأسيس الحزب الاشتراكي العالمي الموحد لتحطيم الامبريالية الرأسمالية، ونقد الاصلاحيات والمشاركة الوزارية مع البورجوازية. وعندما ظهر الانشقاق بين الاشتراكيين الأوروبيين حول القضايا القومية والحرب كان البولشفيك أمناء للأمية الراديكالية؛ فالبروليتاريا المتضامنة عبر العصور يجب أن ترفض الحياد ازاء الحروب الاستعمارية، وأن تعدَّ نفسها جماعياً حين يحين الوقت لتحول الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية. وإن كانت الأحزاب الاشتراكية الأوروبية والحركات النقابية وقفت مجتمعة ضد تهديدات الحرب العالمية الأولى التي ظهرت غيومها مع بداية عام 1907 دون أن تتوصل إلى قرار مشترك موحد حول منع وقوعها، فقد طرح الفرنسي الماركسي جول غسند، Beebel، وJ. Guesde 1845-1922، والألماني بيسبل، 1840-1914 الشعار المعروف، أن النضال الخاص ضد الحرب ليس إلا افراطاً، وأن هذه المسألة يجب أن ترتبط بالمسألة الأساسية والأكثر أهمية مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، ووضع لينين أبحاثه حول البروليتاريا والقومية البورجوازية، وكتابه المعروف حق الشعوب في تقرير مصيرها المنشور في أيار سنة 1914.

وقد كان لهذه المواقف أثرها الواضح في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي على وجه الخصوص، إذ لم تعرف بدايات القرن العشرين عقيدة سياسية أو دينية لقيت من الانتشار ما لقيته الماركسية، وكان الفكر الاشتراكي العلمي، قبل قيام الثورة البولشفية في روسيا القيصرية حاضراً حتى في البلدان الأكثر ارتودوكسية يمينية سياسياً والأكثر تطرفاً دينياً. وإيقافاً لتياره الجارف، كانت البورجوازية، إلى جانب استعدادها العسكري لمواجهة، تعيد إصلاح ذاتها من الداخل لتظهر في ثوب أكثر جدة في نطاق التنظيم والفكر الاجتماعي سواء بسواء؛ (الليبرالية الجديدة، والقومية الجديدة، والتجمعات الجديدة، والاشتراكيات الجديدة). وكان التمرد على الفردانية العقلية ظاهرة القرن العشرين، هذه الفردانية التي عجزت عن استشفاف آفاق المستقبل في عالم يموج بالتبدلات، وعرف المجتمع الرأسمالي مراجعات حثيئة في التقنيات والاقتصاد والأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار السياسية، لاسيما بعد قيام الثورة البولشفية في روسيا سنة 1917، وبعد أن اتخذت

للطبقات المنتجة، وفي طليعتها الطبقة العاملة؛ ذلك لأن الدولة في المجتمع الاستغلالي هي دائماً من حيث محتواها أداة لسيطرة المستغلين. ولكن الطبقة العاملة تجدد في هذه الديمقراطية، رغم محدوديتها، ظروفاً ملائمة للنضال في سبيل تحسين أوضاعها، والإفادة من الحريات السياسية المعلنة في الدستور لتنظيم نفسها بشكل أفضل للنضال الثوري من أجل إسقاط النظام الرأسمالي المحتكر لفضل القيمة من انتاجها.

إن النظام الاشتراكي في نظر الماركسيين هو سيادة الحرية الاجتماعية، إذ فيه تصبح ملكية وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، ويمحي إلى الأبد استغلال الرأسمال للعمل، وتزول فوضى الانتاج الوثيقة الارتباط بالمزاحمة الضارية بين الرأسمالين، وتزول البطالة رفيعة النظام الرأسمالي على اختلاف تطوره مراحل، وتزول معها الأزمات الاقتصادية، وذلك لا يتحقق إلا على يد الطبقة الكادحة، الطبقة الأكثر وعياً، والأدق تنظيمياً، وأكثر الطبقات ثورية. وإقامة ديكتاتوريتها لا يعني غياب الحرية إلا تجاه المستغلين، وبدكتاتوريتها هذه ترسي قواعد ديمقراطية قوامها معرفة الضرورة، وتؤمن حرية تضع حداً لاضطهاد الإنسان للإنسان.

والاشتراكية بالغائها الإيجابي لِلْمَلِكِيَّةِ الخاصة التي تعتبرها الاشتراكية بمثابة فصل للإنسان عن ذاته، تعيد هذه الملكية في خدمة المجتمع أي تعيد الإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، وهذه الاشتراكية كما يقول ماركس في ملاحظات حول العائلة المقدسة المنشور سنة 1845 «بكونها طبقية كاملة تتطابق مع الأنسنة، وهي النهاية الحققة لخصومة الإنسان للطبيعة وخصومة الإنسان للإنسان، إنها النهاية الحققة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التوضع وإثبات الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع، إنها تحل سر التاريخ وهي تعرف أنها تحله».

4 - الماركسية من الانتشار الايديولوجي الحزبي إلى تأسيس الدولة الاشتراكية:

باتت الماركسية بعد سنة 1870 أقوى التيارات الاشتراكية التي عرفها القرن التاسع عشر على صعيد القارة الأوروبية وخارجها، وأظهرتها جدالات الأمية الأولى - التي انتهت بالانقسام والفشل سنة 1889 - التيار الايديولوجي الاشتراكي الأكثر تماسكاً، بل التيار الايديولوجي الوحيد المترابط، بما

الايدولوجية الماركسية قاعدة جغرافية محددة تجري عليها تجربة الجمهوريات الاشتراكية، وأصبحت الأفكار الماركسية موصولة بوجود الدولة.

وعلى رقعة واسعة من القارتين الأوروبية والآسيوية «اتحاد الجمهوريات السوفياتية» طبقت نظرية لينين الواردة في كتابه ما العمل؟ المنشور سنة 1902 «بدون نظرية ثورية لا حركة ثورية». فقد كانت الايدولوجيا بالنسبة للينين وقادة الثورة البولشفية هي الآلة الضرورية للنضال الثوري، والتي بدونها يقع السوفيات في العفوية الثورية. وهذه الايدولوجيا هي ايدولوجيا مناضلة، وهي دليل العمل الذي يجمع، ومثل التجربة الثورية للبروليتاريات في العالم أجمع. وما دامت النظرية الثورية مرتبطة بالتطبيق، وجب عليها أن تكون جذرية بمواجهة المسائل التي تطرحها ظروف الثورة ومقابلتها بالتجربة التي بدونها لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وعمق. ولم يعد هنالك مكان في هذه الايدولوجية الثورية لما درجت عليه التفسيرات المثالية الفلسفية الكلاسيكية في المجتمع الرأسمالي، من مثل «الموضوعية العلمية» و«النسبية» و«الشك المنهجي»، وغيرها من تلك الأقايم التي كان لينين يعارضها بشدة، وقيم على انقاضها ممارسة الواقع الموضوعي في قانونياته العامة والخاصة، فنراه في كتابه المادية والتجريبية الانتقادية يقرر أن الثوري لا يستطيع إلا أن يضع جانباً نشاطه التأملي كفيلسوف أو ايدولوجي، ولا يقدر في هذا المجال أن يتناسى، ولو مؤقتاً، الهدف الثوري، بل عليه أن يتمتع بروحية الحزب، وعليه أن يمثل كل المعرفة البشرية ليتمكن من الوصول إلى مرتبة الشيوعي الصالح. وبهذا تصبح الفلسفة سياسة كما يرى بحق أنطونيو غرامشي A. Gramsci في كتابه المادية وفلسفة بنديتو كروسبي، *Materialismo stozieo la Filosfie Benédetto groce*.

وهكذا باتت الفلسفة التي هي دليل العمل أداة للتفسير الذي ينير العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع، وباتت الايدولوجيا الثورية المناضلة عنصراً أساسياً ونهائياً في السياسة الثورية وأداة في السير نحو الشيوعية.

وارتبطت الايدولوجيا الثورية عند لينين بتأسيس الحزب الشيوعي كأداة ثورية دائمة مؤهلة لكل التحركات التي تمليها الظروف. والحزب هو أداة تثقيف وأداة عمل، وكان التثقيف قبل الثورة عملاً أساسياً في وجه المتحرّفين والفوضويين العدميين القائلين بضرورة الإرهاب والاعتقال سبيلاً إلى تحقيق الأغراض السياسية. وحماية الفكر الماركسي من أعدائه قبل

الثورة وبعدها، وضرورة إيصال الرسالة والنهج الثوريين إلى الجماهير الروسية كان لا بدّ لهما من ثوريين متمهّنين، منظرين ومتمهّني عمل. وكانت الانضباطية الخارقة التي مارسها لينين في الحزب مصدر شكوى من خصومه، ومن الاشتراكيين الذين يرتاحون إلى العمل العفوي للجماهير، ويدعون إلى ممارسة اجتماعية جماهيرية بعيدة عن الرقابة والإكراه، ورداً على هذه اليسارية العفوية وضع لينين كتابه المرض الطفولي للشيوعية الذي اتهم فيه اليساريين بأنهم يلتقون في نهاية المطاف مع المنشفيك الداعين لتجريد الثورة من سلاحها. ولم يكن أعضاء الحزب جميعهم من طبقة البروليتاريا وحدها، بل كانوا من كل الطبقات التي انضوت تحت لواء العمل الثوري لأن «الثوري المحترف هو رجل تجرد من أصله، لأن حرفته قد استولت عليه تماماً، وعلى الحزب ألا يهاب انتزاع الثوري الجيد العامل في وسطه كي يتولاه ويخصّصه للعمل الثوري». أما المنظمات النقابية فعلى الحزب أن يوجهها وأن ينظمها عند الضرورة، وأن يحفزها دائماً على العمل السياسي، وألا يتركها إطلاقاً تقع في فساد النقابية الانكلوسكسونية، أو النقابية الثورية على الطريقة الفرنسية. فالشعور الطبقي لا ينشأ من مجرد الظروف المحيطة بالبروليتاريا وحدها، بل من التثقيف الايدولوجي الذي يضع الطبقة العاملة في إطار العمل الثوري، وكانت هذه الصرامة الحازمة واحدة من نقاط الخلاف الكبرى مع الاشتراكيين المنشقين من أمثال تروتسكي وكوتسكي وروزا لكسمبورغ وغيرهم من الذين كانوا يدعون إلى انتقائية أكثر مرونة في تكوين الحزب الواسع القابل لكل الانحيازات، وإعطاء مزيد من الحريات للعمل النقابي.

كان لينين الايدولوجي الأول لماركسية القرن العشرين في الاتحاد السوفييتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية التي نشأت فيها بعد، وكانت اتهامات لينين الكبرى، إقامة التوازن بين السلطة والحرية. فهدف الثورة الأول والأني كان بالنسبة إليه إلغاء الدولة البورجوازية الغاء كاملاً، وليس القضاء عليها ببطء وبصورة تدريجية كما كان يدعو إليه الاشتراكيون الاصلاحيون. فديمقراطية البورجوازية هي «ديمقراطية منافقة ظالمة» والثورة البروليتارية هي التي تحقق الديمقراطية الفعلية والشاملة، وهذا ما انتهى إليه من معاودة قراءاته للمنطق الهيجلي والأطروحات الكبرى لماركس وانغلر القائلة بأن الدولة ما وجدت أساساً للتخويف أو الإكراه، وهذه الصفة ستلازمها حتى في المجتمع الاشتراكي الناشئ، ولكن المشكلة ظلت عنده هي مشكلة النسق والمدة التي ستزول فيه الدولة، وهكذا

الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وجُلّها يتركز على أن مصداقية المادية التاريخية تفقد الكثير من تألقها، إذا ما حاولنا تطبيقها على العصور السابقة للثورة الصناعية في أوروبا، وهو يتساءل فيما «إذا كانت المقولة المتمثلة في لفظة اقتصادي يمكن أن تتميز في انماط المجتمع الأكثر بدائية من غير مفارقة تاريخية anachronisme عن المقولات الأخرى بقدر يقارب قدرتنا على تمييزها في المجتمعات العصرية، وما إذا كان يتعين علينا أن نعترف للعوامل العسكرية أكثر مما كان ماركس مستعداً للاعتراف لها بأثرها التكويني الفعّال في البنى الطبقية. كذلك لا نحسب أن كل امرئ مستعد لقبول تفسير فيورباخ للمعتقدات الدينية كثمرات لعملية تمديد قام به العقل البشري، أو لقبول تطوير ماركس للنظرة الدينية التي ترجع الدين آخر الأمر مع سائر أجزاء المركب الاجتماعي على حد سواء إلى تأثير الأحوال الاقتصادية».

ولا شك أن تطور الرأسمالية في القرن العشرين وضع تنبؤات ماركس، لدى فريق كبير من المشتغلين في الفكر السياسي، موضع الشك إن لم نقل موضع الإتهام. وإن كان ماركس لم يضع في الواقع أيّ توقّيت لزوال الرأسمالية، فإن هذا التوقّيت جرى ضمناً في تحليله للأسباب التي يجب أن تؤدي إلى زوال الرأسمالية في البلدان الأكثر تصنيعاً. نتيجة لاحتمة التركيز الرأسمالي وما ينتج عنه من تعميق الوعي الطبقي الضروري لقيام طبقة البروليتاريا. ولكن التركيز الصناعي - كما أثبتته الوقائع في كثير من البلدان حتى الآن - لم يؤدّ إلى انتزاع ملكية صغار البورجوازيين، ولم يؤدّ إلى مزيد من افقار الطبقة العاملة، بل أدى نمو الشركات المساهمة إلى ظهور تعاضديات شاركت فيها البورجوازية الصغيرة والحرفيون والنقابات العمالية. وبدلاً من الوعي الطبقي الثوري الذي يقود إلى قلب الأنظمة الرأسمالية نشأ وعي نقابي اصلاحي ضاغط، ولكنه لا سياسي في جوهر تحركه، يرفض العنف، ويعمل على تحسين أحوال العمال من داخل النظام الرأسمالي نفسه، وهكذا كانت النقابية «الاجتماعية الديمقراطية» في ألمانيا، والنقابية اللاسياسية في كل من فرنسا وإيطاليا هي المزاومة الحقيقية للفكر الماركسي، وظلت بريطانيا الأرض الخصبة للنقابية الأنكلوساكسونية trade-unionisme بعيدة عن الايديولوجية الماركسية في تعريفها للاشتراكية. وهذه النقابات يجمعها قاسم مشترك هو رفضها الجذري لأي تنظيم سياسي تسلطي وشامل للاقتصاد، لأن التحرر الاقتصادي

تظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لموت هذه الدولة المحتوم، لأننا لا نمتلك أي معطى يسمح بحلها، وكتابه الدولة والثورة المنشور سنة 1914 كان مرجعاً في النزاعات حول مفهوم السلطة والديمقراطية التي حدثت بين الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا سنة 1949 ومع بولونيا سنة 1955 والصين سنة 1956 وتشيكوسلوفاكيا سنة 1968 والانشقاقات الحزبية في فرنسا وإيطاليا، وكذلك الخلافات داخل الاتحاد السوفياتي نفسه تمت تحت شعار العودة الى لينين.

5- الاشتراكيات الاصلاحية وموقفها من اشتراكية ماركس ولينين العلمية :

ليس ثمة بين المشتغلين في الفكر السياسي الحديث والمعاصر من ينكر وجود الطبقتين المتمايزتين في المجتمع الرأسمالي، الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا، مهما قيل عن ازالة او ضمور الفوارق الكبيرة التي اتسم بها القرن التاسع عشر وامتداداته في القرن العشرين، كما أنه ليس ثمة من ينكر أن هذا التمايز في البنى الطبقية Structures des classes مرده إلى الطريقة التي يتم بها الانتاج، وأن هذا التمايز هو وليد الثورة الصناعية والتحولات التي اقتضتها في الأعمال والتقنيات التي لا بد منها لرفع المستوى الانتاجي وضبط قواه. وفيما عدا ذلك تبقى طروحات الاشتراكية العلمية عرضة للنقد وللمناقشات الواسعة، لا من قبل اعدائها التقليديين، بل من قبل من لا يكونون لها عدااء مبدئياً من العلماء المتخصصين، والاشتراكيين المنشقين، والاشتراكيين الاصلاحيين، وحتى من قبل مطوّري الاشتراكية العلمية أنفسهم. فعلماء الأترولوجيا المحدثون هم أقل استعداداً من ماركس لقبول الرأي القائل بتفسير سلوك الشعوب البدائية الأساسي كله تفسيراً اقتصادياً، ومثلهم علماء النفس العصريون الذين يابون على نحو مماثل قبول فكرة «الانسان الاقتصادي». والماركسيون أنفسهم كانوا يؤثرون منذ البداية لفظة مادي على لفظة اقتصادي صفة لمفهوم ماركس للتاريخ، وذلك لأن لفظة مادي تفسح مجالاً أكبر لأخذ العوامل غير الاقتصادية بعين الاعتبار، عندما يفهم منها أن الناس وعقول الناس جزء من عالم القوى المادية، ولأنهم كانوا يدركون أن هناك مغالاة في القول أن الأفراد لا يتحركون إلا بدوافع اقتصادية. وقد ساق البروفسور ج. د. هـ كول، رئيس الجمعية الغابية واستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد في كتابه رواد الفكر الاشتراكي، 1850-1789، مجموعة كبيرة من الملاحظات التي اثبتت حول الماركسية في

كانت في الجانب الأكبر منها مع الاشتراكيات الاصلاحية، لأن زعماء هذه الاشتراكيات كانوا يدعون أنهم ينشدون الكمال الحقيقي للاشتراكية او ينشدون «الاشتراكية الحقيقية»، التي تجمع ما بين مجتمع الرخاء وعدم الاستغلال والحرية الانسانية، وكانت مقولتهم المزمنة تتمثل في تعاون الطبقات، ورفض ديكتاتورية البروليتاريا والتخلي عن الأعمال الشورية. وهي المقولات التي ظهرت بدورها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع برنشتاين وجان جوريس، واينعت عند كبار المنظرين الاشتراكيين المعاصرين من أمثال غارودي، وفيرش، وجيلاس وبيتكوف: الاشتراكية «التعددية»، واشتراكية «السوق» و«الاشتراكية ذات الوجه الانساني».

ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر طرح برنشتاين، على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المقتضيات السياسية قضية الحرية كعنصر أصيل في جوهر الاشتراكية التي تناهض الطغیان. ونالت اطروحات برنشتاين موافقة الاشتراكيين النمساويين ماكس أدلر Max Adler واتوبير Otto Bauer. ولقيت هذه الاطروحات تقبلها الواسع في أوساط الاشتراكيين الفوضويين؛ فانطونيولا بريولا في اطروحته بحث حول التصور المادي للتاريخ يرى في سير التاريخ سخريه تكذب كل التحليلات العلمية، فليس في جوهر أحداث التاريخ نزوة تفوق نزوة «الموى» و«حرية الفكر البشري»، وهذه النزوة الطبيعية العفوية عند الجماهير الشعبية لا توصلها الى الحرية المبدعة لأن الجماهير تتبع في القيام بتجربتها الخاصة في الحرية احساسها، وواجب الماركسية معاونتها، على طريقة سقراط، استكمال تحررها دون أن تفرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق. وفي هذا السياق نقض بنديتو غروس 1856-1952 Bénédict Groce، في السنوات الأولى من القرن العشرين 1900-1909، السلسلة السببية الديالكتيكية الشهيرة عند ماركس، وذلك من منطلق أن التقدم الموجود في التاريخ ليس سببه تحول الشيء الى ضده، بل مقدار الحرية التي يخلقها الناس لأنفسهم في علاقاتهم الاجتماعية والتاريخية، وما تكسبهم هذه الحرية من شخصيات متبايزة. فالشر لا يتحول ديالكتيكاً الى خير، بل إن الانسان هو الذي يتحكم بالخير والشر ويختار ما هو الأفضل من أنواع الخير، ولذا فان غروس يطرح على كل من الاشتراكية والليبرالية مفهوماً استلغه من كانط هو مسألة الحرية الأخلاقية. وظل اتباع الاشتراكية الفوضوية (باكونيين، وكروبتكين وجان غراف J. Grave) رغم تشدهم القوي

يجب أن يكون من وضع العمال أنفسهم عن طريق التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية، وفي منأى عن التدخل السياسي. وهذه التعاضديات النقابية اللاسياسية، إن كان لها من ايدولوجيا، فهي ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة. وتيارات هذه النقابية متفقة جميعها على أن تجعل من النقابة عالم العامل الشامل، مؤمنة له، عن طريق الضغط الاجتماعي، الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والتعويضات التعاضدية، ولكنها ترفض أن تقوم بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة. وتنبؤات ماركس في نظر هذا الفريق، لم تنجأ بنمو التعاضديات النقابية، وحسب، بل إن الرأسمالية التجارية والمالية البالية التي كان ماركس يظن بأنها ستخلي المكان أمام الرأسمالية الصناعية، سرعان ما ترسخت مع نمو التروستات المتزايد الدلالة على أن الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية على غرار ما كان قد تنبأ به سان سيمون. وكان النقاش أكثر حدة بصورة خاصة حول الزراعة، فخلافاً لتنبؤات ماركس الذي كان يرى أن قانون التراكم والتركيز يطبق أيضاً على الزراعة فإن توقعات برنشتاين جاءت أقرب إلى الصواب، فقد اثبت برنشتاين الذي اتبعه اشتراكي الماني آخر هو ارنست دافيد أن هذا القانون «التراكم والتركيز» لا ينطبق على الزراعة، وحاول ارنست دافيد بصورة خاصة أن يبين أن الملاك الزراعي الصغير الذي تشبهه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً إلا أنه لا يتصرف على أساس أنه عامل اقتصادي، أو عامل سياسي، ووصلت انتقادات الماركسية عند برنشتاين إلى حد اعتباره المنهج الديالكتيكي هو العنصر الخادع في العقيدة الماركسية أو الشرك، لأنه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للأشياء، ورفضه فكرة الانعكاس في الأفكار، واعتقاده بأن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها حقيقة ذاتية، وهي تفعل فعلها أيضاً في التاريخ، وعلى الاشتراكية، بدلاً من ان تتخلى عن هذه الأوامر أن تستوعبها، وأن لا تجعل من صراع الطبقات، ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وعلى الجملة فإن الايدولوجيا الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف منذ ظهورها حتى يومنا هذا، وخلال هذه الجدالات المطولة استكملت هذه الايدولوجية تطورها وشهدت مراجعات كثيرة، وشوهدت عند الاشتراكيين الاصلاحيين عودات إلى كانط وهيغل، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. وإن كان اعداء الاشتراكية العلمية لهم منطقتهم الخاص في المقارنة والدعاية، فإن جدالات الماركسية

سيكون مصير الحريات السياسية في هذا البلد لو لم تكن الطبقة العاملة قد أعطت منذ عشرين سنة شجاعتها وقوتها وتجربتها لكل الحركات التحررية؟». ونزعة جوريس الديمقراطية الإنسانية تضعه في صفوف مدرسة برنشتاين، رغم العديد من مظاهر التميز عنه؛ فهو مثله يرفض المادية التاريخية وعقيدة الصراع الطبقي، وهو في سجله الشهير مع بول لافارغ يعود الى سينوزا وكسانط وهيغل في محاولة التوفيق بين المثالية والمادية، فالتاريخ البشري، كما يذكر في كتابه روح الاشتراكية يحمل في طياته تطوره اتجاهها عقلاً ومعنى مثالياً، «فالإنسانية تبحث عن ذاتها، وتؤكد ذاتها بذاتها، ومنها تنوعت الأوساط والأزمات والمطالب الاقتصادية فهناك نفس واحد من الشكوى والأمل، يخرج من فم العبد والقم والبروليتاري، وإن هذا النفس الإنساني الخالد هو روح ما يسمى الحق».

وانسانية جوريس تستند الى وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية وفرديتها الحازمة، فالاشتراكية وحدها هي التي ستعطي لاعلان حقوق الإنسان كل معناها، وهي التي ستحقق الحقوق البشرية. فالاشتراكية هي الفردية المنطقية التامة. فلا شيء فوق الفرد، هذا هو محتوى مقاله المنشور في روفوده باري *Revue de Paris* في أول كانون الأول عام 1898، ومحور كتابه التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية يتركز على ان الاشتراكية الضخمة والحقة موجودة في الثورة الفرنسية، اشتراكية التصالح والتوفيق بين الاشتراكية والحرية، وحينما تنتظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل بالضرورة من أجل الحريات الفردية، والحريات السياسية وحق التصويت، وحرية الضمير وحرية العمل. وهكذا فان جوريس لا يقبل مفاهيم الماركسية في نضال الطبقات وديكتاتورية البروليتاريا، ولا يسعى الى قلب الأنظمة البورجوازية، بل الى صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل يكون الأفضل بالنسبة للجميع من التنظيم القائم. وكان جوريس يواجه تيار غسد *Gursde* الاشتراكي الماركسي الذي يجعل من الاشتراكية عقيدة طبقة، بالعقيدة الاشتراكية الحق كما صاغتها العقول الأكثر خلقاً وإبداعاً، أمثال لويس بلان، وبرودون، وفورييه. وصدى هذه المبادئ موجود عند ليون بلوم المناضل في سبيل اشتراكية غير ماركسية تدور في أفق أخلاقية عالمية، والذي أخذ من التنديد بالبولشفية موقفاً ثابتاً طوال حياته، واصفاً إياها بالبلانكية *Blanquisme*؛ فالاشتراكية عند بلوم كما يوردها جان توشار في كتابه اليسار في فرنسا منذ عام 1900 هي «الاشتراكية الأخلاقية، وهي تقريباً شبه دين بقدر ما هي عقيدة. إنها التطبيق السليم في حالة المجتمع الراهنة لتلك المشاعر العامة والكلية التي

ضد الملكية الخاصة، باعتبارها أصل التفاوت بين الناس، معارضين بصورة جذرية أي تنظيم تسلطي وشامل للاقتصاد، مدافعين عن مبدأ التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية في معزل عن تسلط الطبقة العاملة كوحدة سياسية، وضد هذه النزعة خاض لينين معاركه الأيديولوجية على الصعيد الروسي، وعلى الصعيد العالمي، لا سيما عشية اندلاع الثورة عام 1917.

وفي ألمانيا كما في روسيا، سادت قبيل الحرب العالمية الأولى افكار المانشفيك الروس، وشرعية الاشتراكيين الألمان، فزعماً الاشتراكية والاجتماعية الديمقراطية الألمانية كانوا يرون - نظراً لما هي عليه العقيدة الألمانية من احترام للنظام القائم، ولاتقناعهم بسلوك الطريق البرلماني سبيلاً للنضال السياسي - ان لا مجال للثورية الماركسية العنيفة. فالدولة الألمانية كانت السبقة بين الدول الأوروبية الى ممارسة اشتراكية الدولة، والحكومات الألمانية المتعاقبة اتبعت سياسة اصلاحية، والقوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الألمان لم تعمر طويلاً، ولذا كان الاشتراكيون يسعون الى كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى والمتقنين والفلاحين، ولم يروا حرجاً في تسنم مقاعد وزارية في الحكومات البورجوازية، وهي القضية التي اثبتت في مؤتمر الأمية الثانية المنعقد في باريس عام 1890 حيث قُدِّم الماركسي الفرنسي غسد *J. Gusede* نقداً يتضمن الإدانة المطلقة للاصلاحية البرلمانية، ولقي معارضة قادها كاوتسكي الذي كان مع النهج الديمقراطي في وجه النهج البروليتاري الدكتاتوري، وإن كان يعتبر المنهج ينشئ ذاته: تحرير البروليتاريا ومعها تحرير الإنسانية بواسطة الاشتراكية. ثم عاد مؤتمر امستردام عام 1904 الى تبني ديكتاتورية البروليتاريا رغم معارضة التيار النموي المتمثل بادلر. وبمثل الاشتراكية البلجيكية فوردفلد *Vauder Veld*.

أما خارج ألمانيا والنمسا على وجه الخصوص، فقد كان الاشتراكيون يراكمون فوق ماركسية ماركس، عن قصد أو جهل، مثاليات ديمقراطية كان قد سبق لماركس ان انتقدها ورفضها، وكان يمثل هذه الروح الديمقراطية الإنسانية في فرنسا جان جوريس، 1859 - 1914. وجان جوريس متمسك بالديمقراطية لا كتكتيك انتخابي غايته المكاسب السياسية، بل كأساس جوهري للحركة الاشتراكية، فالبروليتاريا لا يمكن ان تترك لا مبالية ازاء جوهر الديمقراطية، ومهمّة الدفاع عن الحريات السياسية في الجمهورية موكولة لابن الطبقة العاملة، ولا يمكن التحلي عن الديمقراطية للبورجوازية، إذ «ماذا

قامت الأخلاقيات والديانات عليها تبعاً.

ان غالبية هذه التيارات الاشتراكية الموسومة بالاصلاحية، باستثناء الاشتراكية البريطانية، تنفرد من حركات اشتراكية نشأت بذورها في القرن التاسع عشر وريث عصر الانوار الذي حثت فلسفاته على الدعوة الى انسانية علمانية يكون الانسان فيها هو الغاية الاخيرة، ورفضت أن يعامل كشيء او تابع لشيء أو شخص أو جماعة، فحرته مقدسة ازاء الآخرين وازاء مواجهة الدولة، وهذه الحرية هي في اساس الحقوق التي تحميها الدولة. وهذا هو الاساس النظري لفلسفة الثورة الفرنسية، والذي شكل الخلفية النضالية لكل التحركات والثورات التي عرفتها فرنسا والعالم الاوربي طوال القرن التاسع عشر. والاشتراكيات مُجمعة على ان هذه الحرية الانسانية وثيقة الارتباط بالواقع الاقتصادي المادي مع فارق في النسب والأولويات التي توكلها هذه الاشتراكيات للعامل الاقتصادي، فالانسانية والعوامل الاقتصادية هي في نظر الاشتراكيات الاصلاحية والديموقراطية من البديهيات التي لا بد من اقامة التوازن فيما بينها لكي لا يصبح الانسان عبداً للنظريات الاقتصادية، وألاً يؤدي اغفال الجوانب الاقتصادية الى خلخلة المفهوم الانساني الثابت والمستمر، وهذا ما عبر عنه الاشتراكي البلجيكي هنري دي مان في اطروحته القائلة «بان لا معنى لصراع الطبقات المنقول من الصعيد الاقتصادي الى الصعيد الاخلاقي سوى الاخلال بالهدف الاخير للمشروع الاشتراكي. ولكي يؤدي تحرر طبقة ما فعلياً الى انعتاق الانسانية بأسرها فلا بد له من تبرير اهدافه ومناهجه ليس بالمصلحة الخاصة ابدأ، وانما باحكام قيمة ذات صلاح انساني عام». وما ينبغي التنديد به ليس مبادئ الانسانية البورجوازية والمسيحية، وانما ينبغي التنديد فقط بعدم كفاية تحققها، «والحركة الاشتراكية هي في آن واحد المدافع عن الديموقراطية التي هجرتها البورجوازية، والمحقق للمثال المسيحي الذي تخلت عنه الكنيسة»، ومن واجب الثقافة البروليتارية أن تستأنف دون أن تتبرجز- الدفع المعطى للحقبة الثقافية البورجوازية، وان توسع «مجال التقريب بين اتجاهات اللغة التنوع ضد الحواجز العرقية والقومية، وحواجز الدين والجنس والعمر والطبقة»، وهذا غير ممكن في حال احتكار البروليتاريا المثال الاشتراكي القائم على اقتناعات اشتراكية من النوع الكلي.

ومن هنا فان الاشتراكيات الديموقراطية التقت مع البورجوازيات ذات التقاليد الليبرالية التي يتقبل نظامها الاختلاط والتعدد كاساس للسلطة، واصطدمت بالماركسية التي تحظر العمل الا لفريق معين من الطبقة العاملة مؤمن

أما في انكلترا حيث عاش ماركس وانغلز، فقد ظلت الايديولوجيات والمدارس الاشتراكية خاملة مستكنة موسومة بتيار طوباوي، ومفيدة بجملة من الاعتبارات الدينية والاخلاقية. فالحركة الغايبية التي تأسست منذ عام 1884 اتسمت بالنزعة النقية، وقد بذل قادتها جهدهم لاستبعاد الفلسفة والايديولوجيا عن صلب عقيدتهم، مركزين على الاكتفاء بالالفلسفة البتامية، وهذه الواقعية التجريبية قادتهم الى عدم التطلع الا الى السبل العملية التي يمكن ان تسلكها الاشتراكية في بريطانيا، وهي الاشتراكية الادارية لدى الويبيين أي جماعة وب Web ذات الطابع المتميز بخصوصية بريطانية، وهي خصوصية تاريخية وتحليلية للنقابات البريطانية وتحولاتها واساليبها في النضال والتنظيم والضغط. وهم في مؤلفهم الكبير الديموقراطية الصناعية المنشور عام 1897 يثبتون أن النقابات والتعاضديات قد أوجدت في الواقع مؤسسات وحركات ادارية «ميكانيسمات» كانت اهدافها ونتائجها اشتراكية، هي في تعريفهم الاكثر مكاسب وعدالة وسعادة ممكنة. وعندما ارادت الغايبية أن تضيف العمل السياسي الى العمل النقابي والاقتصادي، فان العمل السياسي عندها لم يكن يعني تأسيس حزب سياسي، بل الضغط على الدولة لتحل محل «الديموقراطية الصناعية» التي كانت تديرها النقابات التعاضدية، واقامة حد أدنى من التعليم الوطني والصحة والخدمات والاجور وتطبيق ذلك بدقة لصالح الاجراء باكملهم في فروع الصناعات الاضعف والأقوى على السواء، ولم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من كل مسلمة فلسفية أو ايديولوجية مسبقة مدرسة اشتراكية بالمعنى الفلسفي والسياسي، بل هي اشتراكية ادارية تتكيف مع التراث البريطاني من ناحية منفعتها، مما ابقاها مجرد حركة عمالية نقابية. وحزب العمال Labour Party الذي نشأ على انقاض الغايبية أو الى جانبها عام 1888 حظّر على نفسه، بفعل منشئه، كل فلسفة، وإن كانت مراميه وبرامجه تضم مطالب اشتراكية. وحزب العمال الذي تكوّن على الصعيد البرلماني لكي يوحد عمل المنتخبين الجدد في اسكتلندا وغيرها كان مجمعه نصراً للطبقة العاملة وليس لايديولوجية الحزب، ورغم الانتصارات الانتخابية التي حققها عام 1906، فان الجماهير العمالية الانكليزية لم تكن قد اهدت حتى عام 1914 الى العمل السياسي، فلم تعرف بريطانيا ضغطاً اشتراكياً حقيقياً، فلا ماركسية تقريباً، ولا ايديولوجيا، ولا حركة ثورية على الصعيد الشعبي العام.

والمجر وتشيكوسلوفاكيا عوامل في ابعاد الاشتراكيين الديموقراطيين عن الايديولوجيا الماركسية وإعلان مواقفهم الواضحة القسوة ضد الاتحاد السوفياتي، ومطالبتهم الاتحاد السوفياتي بمزيد من الديموقراطية في نظام الدولة وحياة الحزب الداخلية، وعدم تجاهله حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها، ولكن ذلك لم يجل دون معارضة التنظيمات الاشتراكية لأي تدخل من جانب الدول الرأسالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجاجها ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

ولم تكن الاشتراكية العلمية داخل الاتحاد السوفياتي ومجموعة البلدان الاشتراكية خالية من الازمات، وفي طبيعتها ازمة الحريات الديموقراطية، واتهام الدولة الاشتراكية الكبرى - الاتحاد السوفياتي - بالبيروقراطية، ووضعها على قدم المساواة مع الامبريالية الاميركية، وبلغ الاتهام حدود نفى الدور القيادي والطلبي للطبقة العاملة عموماً، لأن هذه الطبقة تبرجت في العالم الرأسمالي واكتسبت صفة بيروقراطية متسلطة في المجتمع الاشتراكي، ومن هنا كثرت الدعوات الى قيام نماذج من الاشتراكيات المتعددة وفقاً للمقتضيات الاقتصادية والتاريخية والثقافية لكل بلد، وكانت هذه الدعوات في معظمها تتغذى من معين الايديولوجيات الاصلاحية الاوروبية، وكان روجيه غارودي المنشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي من كبار الداعين الى تعددية النماذج الاشتراكية، اي مجموع بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية وايديولوجية تختلف اختلافاً شديداً فيما بينها وهي مع ذلك متساوية القيمة، وهذا ما نشاهده في مؤلفاته النموذج الفرنسي للاشتراكية ومنعطف الاشتراكية الكبير والحقيقة كلها ومن أجل بعث الأصل، وهي تشمل على موضوعات واستنتاجات لا تتفق ومبادئ الماركسية. وعلى غرار غارودي يقدم ل. فيشر في كتابه الفن والتعايش (حول علم الجمال الماركسي المعاصر) صورة مظلمة للاشتراكية العلمية المطبقة في بلدان العالم الاشتراكي الذي استعبدت فيه المادة الانسان. وهذه الانتقادات الكثيرة تلقى من الايديولوجيين الماركسيين، لا سيما مفهوم تعدد النماذج الاشتراكية، سيلاً من الردود التي تركز على معنى دور السلطة في يد الشغيلة، وعملية التطور الاجتماعي الموجهة من قبل الحزب الماركسي اللينيني، وملكية وسائل الانتاج، وتربية الشعب بروح الايديولوجية الشيوعية العلمية وروح الصداقة مع شعوب البلدان الاخرى وشغيلة العالم كله، على غرار ما نقرأ ل. د. جيرفوف في كتابه خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة.

بايديولوجيتها. والاشتراكيات الديموقراطية التي لا تنفي علمها بهيمنة البورجوازية في الانظمة الديموقراطية، واندماجها مع الاستعمار والعنصرية، وسعيها الى هيمنة خطابها الايديولوجي النازع الى اعلاء مثال الصورة البورجوازية للحق والجمال والخير، فانها تعتبر الصراع داخل الديموقراطية كفيلاً بتصحيح المسار في اتجاه المنحى الاشتراكي النازع الى نظام اجتماعي عادل، وتعدد الاحزاب هو بمثابة الضمانة الحقيقية لبلوغ هذا الهدف الاسمي، مهما كانت الاتهامات الموجهة لهذه الاحزاب بتزييف اللعبة الديموقراطية. فالديموقراطية في نظر الاحزاب الاشتراكية هي الديموقراطية للجميع للبورجوازيين وللعمال على السواء، هذا مع اعترافها بوجود الصراع الطبقي، لا بل إنها تستمد قوتها منه بوصفها حزباً للطبقة العاملة، وهذا ما يميزها عن الاحزاب السياسية اليمينية التي تعتمد هي الاخرى على الاعتراف بالتعددية. وهكذا «تكن السمة المميزة للاشتراكية الديموقراطية في كونها تبني مشروعها على اساس وجود الصراع الطبقي بين الشغيلة والبورجوازية، وهذا الامر يميزها عن الاحزاب اليمينية ويقرها من الاحزاب الشيوعية، لكنها لا تنوي حسم هذا الصراع بالغاء المنافس، ولهذا فانها، مثل اليمين الليبرالي تثقل التعددية في المجتمع». وهذا الموقف هو السمة البارزة المشتركة لكل التيارات الاشتراكية الديموقراطية على اختلاف نزعاتها المعتدلة، بما في ذلك الغاية ثم العمالية الانكليزية، والاشتراكيات السكندنافية التي تعتبر هذا المبدأ من المسلمات.

إن الخلفية الايديولوجية للاشتراكيات الديموقراطية هي الإصلاحية، وقد حققت هذه الاشتراكيات انتصارات متصاعدة في الخمسين سنة الاخيرة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فدخلت الاصلاحات الاشتراكية عالم الاقتصاد الرأسمالي لا سيما في التأميمات لقطاعات واسعة من قطاعات الانتاج التي غدت ملكيتها تابعة للدولة.

كما عرفت إعادة توزيع مستمرة للمداخيل والرساميل وتكريس الحقوق الاجتماعية من كل صنف. ولكن الازمات الداخلية والدولية كانت تطرح امام الاشتراكيات الديموقراطية قضية المزيد من التكيف مع البنى الرأسالية فتجد المصاعب الانتخابية في تجسيد انفصالها عن الماركسية، او تجد نفسها مسوقة - بحكم الاحاح الشعبي - الى مزيد من الاصلاح الثوري فنصطدم بعقبات من نوع آخر عقبات البنى الاقتصادية والارث الثقافي. وكانت الخصومة بين الشرق والغرب، وتعمير أوروبا، ثم الأحداث التي وقعت في يوغوسلافيا

مصادر ومراجع

- Duverger, M., et autres, *Partis Politiques et classes sociales en France*, A. Colin, Paris, 1955.
- Engels, F., *Anti-Dühring*, éd. Sociales, Paris, 1950.
- ———, *Dialectique de la nature*, éd., Sociales, Paris, 1952.
- ———, *Ludwig Feuerbach*
- ———, *L'Origine de la famille, de la Propriété et de l'état*, éd. Sociales, Paris, 1954.
- ———, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, éd. Sociales, Paris, 1948.
- Fourier, Charles, « Vers la liberté en amour », Recueil d'extraits présenté par Daniel Guérin,
- Gurin, D., *L'Anarchisme*, Gallimard, Coll. Idées. 1965.
- *Histoire du Parti Communiste (Bolchévik) de l'U.R.S.S.*
- Jaurès, Jean, 1859-1914, *L'Esprit du socialisme antologie*, Gontier, Coll. Médiation, 1964.
- Kalimine, Mikhail, *L'Education communiste*, éd. La nouvelle critique, Paris, 1950.
- Le Fèvre, H., *Le Marxisme*, P.U.F., Paris,
- ———, *Pour Connaître la Pensée de Lénine*, Bordas, 1977.
- ———, *Pour Connaître la pensée de Marx*, Bordas, 1947.
- Lenine, V.I., *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution russe*, 1905, Thèses d'Avril, 1917.
- ———, *L'Etat et la révolution*, éd., Sociales, Paris, 1947.
- ———, *L'Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier-Montaigne, 1971.
- ———, *Le Capital*, Livre I, Tome I, éd. Sociales, 1948.
- ———, *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique*, éd. Sociales, Paris, 1952.
- Marx, K., et Engels F., *Ideologie allemande (1845-1846)*, éd. Sociales, Paris, 1959.
- ———, *Manifeste du Parti communiste 1848*, Le Livre de Poche, 1973.
- ———, *Thèses sur Feuerbach, (1845)*, éd. Sociales, 1963.
- Owen, Robert, « Le Nouveau monde moral », textes choisis présentés par A.L. Morton, éd. Sociales, 1963.
- Pelletier, A- Goblot, J.J., *Matérialisme historique et histoire des Civilisations*, éd. Sociales, 1977.
- Plekanov, Georges, *Les Questions Fondamentales du Marxisme*, éd. Sociales, 1947.
- Politzer, G. et autres, Besse G, et Gaveing, M, *Principes fondamentaux de philosophie*, éd. Sociales, 1954.
- Rosenthal, M. et Youdine P., *Petit dictionnaire Philosophique*, Moscou, 1958.
- Saint - Simon (de)-Claude-Henri, *Morceaux choisis de Saint-Simon* par C. Bougle, Alcan, 1925.
- Sorokin, P.A., *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris.
- Stalin, J., *Les Questions du Léninisme*, éd. en langues étrangères, Moscou, 1950.
- انغلز، فريدريك. تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، دار الفارابي، بيروت، 1978.
- برونين، إيفان سيبتيشف، غائيل، القواعد اللبينية لحياة الحزب الداخلي، تعريب ندى الشالي، دار الفارابي، بيروت، 1976.
- توشار، جان، معاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرنيل، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1983.
- جيرفوف، د.، خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة، تعريب أكرم سليمان، تدقيق بدر الدين السباعي، دار الفارابي، بيروت، دار الجماهير دمشق، 1978.
- شاختازاروف وآخرون، الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- شاتلي فرانسوا وديسميل، أوليفي، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الأنماء العربي، بيروت.
- غليزيمان، قوانين التطور الاجتماعي - طبيعتها واستخدامها، دار التقدم، موسكو، 1983.
- كورنفورت، موريس، مدخل المادية الجدلية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- كول، ج. د. هـ. رواد الفكر الاشتراكي 1850-1789. نقله إلى العربية منير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت ط 2 يناير، 1978.
- لينين، ف. المادية ومذهب نقد التجربة، إعداد توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- ، المختارات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، 1966.
- ماركس، انغلز، لينين، المادية التاريخية، مكتبة الزهراء الحديثة، دمشق، ودار الفارابي، بيروت، 1975.
- ماركس، انغلز، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- مشابك، منير، المطول في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، 1959.
- نمر، نسيب، تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي وحده ونضال المضادات، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، لا. ت.
- Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, 1965.
- Ansart, Q., *Naissance de L'anarchisme*, P.U.F., 1970.
- Aron, R., *Les Etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
- Axelos, K., *Marx, penseur de la technique*, éd. de Minuit, 1961.
- Benoit, Francois- Paul, *La Démocratie libérale*, P.U.F., 1979.
- Bergoumioux et B. Manin, *La Social-démocratie ou le compromis*, P.U.F., A. Colin, 1979.
- Bouglé, C., *Socialisme Français*: du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle », A. colin, 1933.
- Brenstein, Edward, *Les Présupposés du socialisme 1899*, Le Seuil, 1974.
- Burdeau, Georges, *Les Libéralisme*, Le Seuil, 1979.
- Calvez, J.Y., *La Pensée de Karl Marx*, éd. le Seuil, 1956.

حليم اليازجي

الاشراقية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

1 - تعريفها:

الاشراقية هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول 587 هـ، 1191 م، ويعني به «حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد نفسه».

والاشراق، لغة هو الاضاءة والإنارة Illumination. فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت. وفي جملة من التعابير الرمزية نقول: أشرق وجهه، أي تلالاً حسناً وظهرت عليه إمارات الفرح والسعادة، وأشرق المكان أي أثار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمراً ممتعاً. وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيراً.

ولما كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم المظاهر الطبيعية التي يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتم لغيابها، فقد جعل عند الشعوب قاطبة رمزاً للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يسعد الإنسان. كما جعل نقيضه، أي الظلمة، رمزاً للشر والتعاسة والرديلة وسائر ما يشقى الإنسان. ثم كانت ديبانات كثيرة جسّمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها. وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور. ثم كانت تيارات فكرية وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّي النور أي الإشراق رمزاً لطريقة تجلّي الحقيقة للنفس الانسانية. فكانت الاشراقية الاسم الفلسفي المشترك الذي أعطي لهذه التيارات، وكان الاشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولعانها وضيافانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسميّة» على حدّ ما أورد شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الاشراقين. ويتبيّن مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين

التجرد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحياً فعلياً من عالم الظلمة الحسي حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقلي حيث يكون حصولهما معاً. وما الآثار المكتوبة التي يخلفها الحكماء الاشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحي فيه. ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الاشراقية، أن نستعمل لفظ الادراك العربي وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسي: (أدرك المسألة: علمها). ومعناه المادي: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله). لأن العلم، عند الاشراقين، يبقى متعذراً، إذا بقيت ذات العالم متميّزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون ادراكاً ولا يكون علماً في الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضورى الذي ذكرناه سابقاً. ومن هنا كانت حكمة لإشراق: La philosophie illumina-tive ou Illuminisme هي الحكمة المبنية على الكشف والادراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الاشراق، هي أيضاً حكمة المشاركة، لا سبياً أهل فارس. لأن حكمة هؤلاء جميعاً قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هي الحال في معظم الفلسفات اليونانية. ولذلك، لم يكن كبير فرق بين حكمة الاشراق والحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا 980-1037 م. 370-428 هـ. لأن الشرق هو دأب المنبع الرمزي لاشراق النور، ولأن جهة الشرق، تؤخذ دائماً، في قصص الحكماء الرمزية، مثلاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزاً للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب في تسمية هذه الحكمة، أو في وصفها بالاشراقية، هو في ما أوضحه السهروردي 1155?-1191 م. 549-587 هـ أيضاً، من أنّ هذه الحكمة المفضية الى الحق، تجعل الحق غايّة في الصفاء والروض والظهور، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. بل أننا نستطيع أن نقسم كل شيء الى «نور في ذاته» وإلى «ما ليس نوراً في ذاته» وهي الظلمة أي عدم النور. أمّا النور بذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض. ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة في قوتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها. فربما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقول والنفس البشرية، وربما كان غنياً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه (واجب

الدين السهروردي المقتول، لأن المذهب الاشراقي اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومها يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتأهلين، وهما أيضاً من جنس ما سمّاه المتصوفون بالذوق وكلّها تتصل بمعنى اشراق الأنوار العقلية وفيضانها على النفوس التي تحرّرت عن أجسادها وتوحّدت بالتأمل. وعندما تنتقل من المعنى المادي للمشرق إلى هذا المعنى الروحي، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الاشراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من الاسلاميين اضافة إلى المتكلمين) لأن النفحة الروحية ذاتها، تسري، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح في العديد من المذاهب اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيّما الافلاطونية المحدثة، لتعود مرة ثانية الى الشرق عملة بما جتته في طريقها الطويل.

وفي المذاهب الاشراقية، يتخذ لفظ الاشراق والاشراقي دلالات مثله هي: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هي ذاتها كمصدر للنور. وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلّقة بمصدر الاشراق وباشراق المصدر في الوقت نفسه. فيكون الشرق، في لغة الاشراقين، شرقاً جغرافياً وشرقاً عقلياً معاً.

ومن ميّزات الاشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتصمون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة. وهم يبرّرون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العادي عن الوفاء بالمطلوب. وعلى هذا التعبير الرمزي والأسطوري، تبني قاعدة الاشراق في الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين. وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها في علمهم والتي تشكّل نوعاً من اللغة الخاصة بهم والمشاركة بينهم، تماماً كتلك اللغة التي استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوام. ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الاشراقية، وهي الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسدّد خطاهم في هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات. والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الاشراقين، فأوجبوا على المريد أن يتدرّج بين يدي شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول. وللسنا نريد هنا أن نضع ثبناً بمصطلحاتهم الرمزية

الوجود بذاته عند ابن سينا)، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الاسفهيدي (أي الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الاشراقين، خروج من الظلمة إلى النور. فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود. ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضاً ولا يكون للشر وجود حقيقي، لأن الشر ظلمة ولأن الظلمة ليست شيئاً في ذاتها سوى انعدام النور. ودرجات الكمال في الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضاً. فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هي أكثرها كمالاً، وأبعدا عنه أقلها نوراً وبهاء. والمثل الأعلى للحكيم هو في أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر في عالم الألوهية. ولا يَبْقَى الاشراقيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلوا لنورانيّهم ترجمة عملية واقعية في المجالات السياسية والاجتماعية، فيرون، مع إخوان الصفا حوالي 983 م، أن السياسة اذا كانت بيد حكيم نوراني، كان الزمان كله نورانياً وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النوراني بدورات معينة للفلك وهو بدوره تدبّره العقول السائوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول أن الاشراقية هي تلك النزعة الفلسفية المتمثلة بالحكمة القائمة على الظهور. والظهور عند الاشراقين هو تجلّي الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم. فهنا حدّس مينا فيزيقي روحي، غير الحدّس العقلي العادي، تنبّد معه ظلمات العقل كلها لأنه الشمس المشرقة التي تكشف بضوئها حقيقة الأشياء. وفي السياق الرمزي لهذه الحكمة، تكون الكواكب التي تطلع علينا من جهة المشرق، رمزاً لتلك اللحظة الخاطفة التي تشرق فيها المعرفة فتضيء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفي المعنى ذاته، إذا قبل إن الاشراقية هي «حكمة المشاركة» أي الذين يعيشون في مشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، في الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافي وبالمعنى الرمزي للكلمة. لأن المشرق هو النقطة التي يُطل منها النور الفاضل من السماء، ولأن المشاركة هم القائلون بإشراق العالم المعقول على النفوس الانسانية. وقد تميز حكماء بلاد الفرس أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والاشراق، لا سيّما بعد شهاب

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس في درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة في الوضوح والانشرح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شيء صعوداً وجودياً، بل انطولوجياً، يتناول صفات النفس وخصائصها الجوهرية. ذلك أن انتقال النفس في درجات الوجود الروحي، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أي بوصولها الفعلي إليه واتحادها به، فتقلب هكذا في درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المسنى في لغتهم باب الابواب. وباب الابواب هذا ليس هو بعد الحق النهائي، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أي العقل الكلي الصادر مباشرة عن الله. وربما سمّاه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكي، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مساني 216-274 م؟. أوزاردشت 628 - 551 ق.م. أو غيرهم، وذلك عائد إلى المصادر التي تأثر بها كل واحد من الحكماء الاشراقيين، فأتخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الاسماء، علماً أن هذه الاسماء نفسها تبقى رموزاً لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتميز الاشراقية بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التي تعطيها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المستمر المهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص في الحقيقة. ومن هنا كان ضعف ثقة الاشراقيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعداً لقبوله، وقادراً على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل. وإلى ذلك، فالإشراقية كتيار فلسفي وديني معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جداً، منها القديم الذي يرجع إلى فجر الفكر الإنساني المتمثل بالفكر المصري والصيني والبابلي والهندي ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب إلينا والأوضح في معالمه المعرفية والعملية وهو يشمل لفكر اليوناني في مراحل المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده، وما اتصل بهذا الفكر فآثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الإسلامية. فلا بد إذن، لفهم الاشراقية من الوقوف على أبرز منابها القديمة.

2 - جذور الحكمة الاشراقية:

تضرب جذور الحكمة الاشراقية في أعماق تاريخ الفكر

(وهي كثيرة جداً) بل نكتفي بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الالفاظ التي تتكرر في مصنفاتهم، وهي مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، في مصنفات السهروردي المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر. والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحركة العملية التي قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للذائل. والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية. وفي مقابل الشرق والشرق، هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس في بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها. ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردي في قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلفة، وضع فيها شيخ الاشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به في آخر قصته حي بن يقظان. بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أي محطات ومراحل تعبرها النفس في سفرها إلى العالم العلوي في مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس في طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن اشراق النفس هو، في آن، أن تتجلى هي لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذي هو شرقها الروحي، ومخلصها من غربها الجسدي. وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر في اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذي هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة. فكما أن اتجاهي الشرق والغرب هما اتجاهان نسيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسيان بالإضافة إلى المقام الروحي الذي تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور اشراقاً بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أي بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز. ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين في ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت في قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور. ويتبين أيضاً، أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس. بل الاستشراق هو السعي الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى في مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائي عن عالم المادة، وشروقها الدائم في سماءها الروحية.

عند الهنود، وهي قريبة جداً من الأمر الإلهي عند الاسماعيلية، وهي ذاتها مفهوم العناية عند الاشراقين. وقد علم بيروس البابلي اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التي نجدها عند الهنود. وكان ديوجينوس 412؟ - 323؟ ق. م. أحد زعماء الرواقين، بابلياً من سلوقية.

ج - في الفكر الفارسي:

كان لبلاد فارس تأثير فكري وحضاري نافذ جداً من بلاد اليونان غرباً وحتى الهند والصين شرقاً. نشأت في هذه البلاد مذاهب دينية - فكرية كالمزدكية والزرادشتية والزرافانية... . تقتصر على ذكر أربعة منها هي: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمناوية. الهرمسية

نسبة إلى هرمس ترسمجيت Hermès Trismégiste وهو في الأصل الاسم اليوناني للاله المصري طوت. جعلته الحكايات رجالاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسبت إليه كتب منها رسالة معاتبه النفس (طبعها فلاشر 1870 في لايبزيغ) شاع اسمه في بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة ونسب إليه الأساطير والعلوم الانسانية والالهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة. قال فيه الشهرستاني 1086-1153 م: «هرمس العظيم، المحمود آثاره، المرصية أفعاله وأقواله، الذي يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو ادريس عليه السلام» ثم ينسب إليه عدداً من الحكم. ويذكر له ابن النديم، المتوفى بعد 390 هـ. / 1000م، ستة كتب في الفلك وكتاباً في الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابلي ملك على مصر. ويقول هنري كوربان Henri Corbin في تاريخ الفلسفة الاسلامية أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التي تمثل التراث الهرمسي في الإسلام، وهي رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه. والجدير ذكره أن اسم هرمس في هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يوناني وبعضها شرقي وبعضها تاريخي نُسخَت آراؤه وبعضها أسطوري. فالهرمسية إذن ليست مذهباً محدداً بمقدار ما هي مجموعة من المذاهب المتقاربة في روحانياتها صاغتها أقدام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم. وتمسك أصحاب الاشراق بالتراث الهرمسي فأنشروا به وأضافوا إليه. وقيل أن أصل الاشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده إلى شعبتين: غربية في بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالي 580 - 500 ق. م وأفلاطون، وشرقية تتجلى في

البشري، لا سيما الفكر الشرقي. وربما كانت الخصائص العامة لهذه الحكمة، هي أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقي والفكر الغربي، على ما بينه علماء الأديان والحضارات القديمة. يكفي أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون 427/428-347 ق. م والبوذية وإخوان الصفا... . وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والاسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول. وكان العلامة ماسون أورسيل Masson-Oursel قد أثبت في كتابه الفلسفة المقارنة التقارب والتمازج الشرقي - الغربي، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الاناضولية والسورية والمصرية والاشورية والبابلية والفارسية، تلقي أنواراً كاشفة على المذاهب التي لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلة عن كل عنصر غريب. ولما كانت الاشراقية ورثة هذا التراث الفكري الضخم، الذي جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلي، إلى أبرز ما تناولته منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الاشراقي.

أ - في الفكر المصري:

تعتبر الحضارة المصرية أقدم الحضارات الانسانية ولذا تعتبر مصر القراعة القدماء معلمة الانسانية. التقت فيها التيارات الفكرية القديمة من القارات الثلاث ومنذ أقدم العصور وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الاسكندرية. وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليها، فقد كان في مصر أول تنظيم ديني نظم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأول فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطفوس. ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائية التركيب البشري. ومن خلال الطفوس الدينية، أصبح للكلمة عند المصريين أهمية بالغة. ولعل كهنتهم أول من أنشأ أصول الجدل التي أخذها اليونان عنهم.

ب - في بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجري ولها تأثير عميق في الحضارة الهندية. انطلقت منها فكرة التوحيد التي حملها الساميون، ثم نظرية الزمان المبنيّة على النظام الكوني، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور. ثم الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهي يسير كل شيء ويحدد اتجاهه وحصيره. وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين، لا سيما الرواقين، وأصبحت المرسوم الإلهي

العدد سبعة . ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية النسوبة إلى ماني .

المانوية

تنسب إلى ماني من القرن الثالث للميلاد والذي تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة . أتاه الوحي ، وهو في الثانية عشرة ، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين . وقد زعم ماني أنه هو الروح القدس الذي وعد به المسيح تلامذته ، وقد أتى بمذهب هو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة . فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور . وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة ، سوى إبليس وملائكته ، فكُلهم من الظلمة ، والله وملائكته فكُلهم من نور . ودور الانسان ، وإن يكن الانسان في الأصل مزيجاً من نور وظلمة ، هو أن يخلص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر ، يقدمها الانسان إلى الشمس ، والشمس تدفع بها إلى نور فوقها في عالم الشبح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص . وسيستمر كفاح الانسان ضد الظلمة ، على رأي ماني ، ألفاً وأربع مئة وثمان وستين سنة ، يقضي بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها .

د - الفكر الهندي :

هو ، على الاجمال ، فكر أقرب إلى التشاؤم ، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود ، في المرتبة الأولى من الاهتمام . من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى . ولليوغا غرضان : أولها المعرفة ، والثاني اتصال النفس بالمبدأ الروحاني الأول وهو برهمن الحال في جميع مظاهر الوجود . ونجد في الأوبانيشاد ، وهي الكتب الهندية الدينية القديمة ، كلاماً في الحلول ووحدة الوجود ، لا يختلف عن ذلك الذي نصادفه عند عدد من المتصوفين والاشراقيين المسلمين من عرب وفرنس . وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة ، هي التي تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول . فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الاسلاميين . وكان من أبرز هذه المراحل عندهم : تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة ، والتقشف ، والتسليم لإرادة الروح الأسمى ، والمحبة والخلم ، والندم أو التوبة ، وتلاوة الترانيم ، والتزام الأوضاع الجسدية التي تساعد على سير النار الروحية في الجسم .

بلاد فارس على أيدي زرادشت وغيره . وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معاً . وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصري وسهل بن عبدالله التستري ، وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامي ، 261هـ . 815م ، وأبا منصور الحلاج ثم يلتفون جميعاً في السهروردي المقتول .

الميثراوية

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة ، لا سيما في الأرجاء السورية والایرانية . كان عبادة يعتقدون بوجود قوة إلهية واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيما الشمس ، وهي عدوة الظلمة والشياطين . وكانت ميثرا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا . وكانت الميثراوية تفرض على مريديها حياة نقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الاختبارات الصعبة قبل قبولهم . وهي تعلم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة . وقد انتشرت عبادة ميثرا في آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الامبراطورية الرومانية . ثم تصادف ميثرا Mitra أخرى بين المعبودات الهندية ، وهي عندهم أيضاً تمثل الشمس .

الصابئة

وسمّيتهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضاً : الكلدانيسون . حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد . من حكماهم أراني وأغاناديمون وهرمس وربما سولون Solon ، 640 - حوالي 550 ق . م ، جد أفلاطون لأمه . وهم يدعون أن دعوة هؤلاء جميعاً دعوة واحدة . يقدمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد في السعادة أو في الشقاء . والنبى عندهم هو الإنسان الكامل الذي يعرف الجواب عن كل مسألة ، ويخبر بما في الأوهام ويحجب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات . وهم على مذهب أرسطو 322-384 ق . م ، في الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبي . ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثه والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين . ويتابع ابن النديم فيقول : إن الكندي 9796 - 873 م . «قرأ من كتبهم وصفاً ينسبونه إلى هرمس في موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه» . وهم إلى الجانب ذلك ، يؤمنون الكواكب ويجعلونها درجات ، ولهم أسرار كثيرة في ديانتهم يدور معظمها حول

الديونيسي فأق فيثاغورس وحاول اصلاح المذهب الأورفيّ.

المذهب الفيثاغوري

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد. نُسبت إليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له. وكان أثره في الصورة التي تركها في أذهان أتباعه أكثر مما كان في مؤلفات صحيحة النسبة إليه. قام المذهب الفيثاغوري على الاعتقاد بثنائية التركيب البشري. وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيما العلوم الرياضية والموسيقية، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتخلص من التناسخ. واهتمامهم بالرياضيات، ولا سيما بعلم العدد، جعلهم يقولون إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عددية رمزية. فالواحد رمز الله الواحد، والاثنتان رمز العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية إلى العديد من الفرق الباطنية الاسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الاشراقيون بعض رموزها. وإذا كان الفكر اليوناني ينقسم بين اتجاهين: الأول اتجاه علمي طبيعي يذهب من طاليس 640 ق.م - إلى أرسطو، والثاني اتجاه اشراقي صوفي يبدأ بالمذاهب السريّة وينتهي إلى الافلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسي في الاتجاه الصوفي، لا سيما أن هذا المفكر أعار الحدس الاشراقي اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادي.

المذهب الافلاطوني

يعتبر المذهب الافلاطوني، المذهب الأساس، سواء في تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو في ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية واشراقية. فافلاطون هو وريث الشرق والغرب معاً. طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميّز المعرفة العقلية الجدلّية، وهي الطريق العادي لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التي يختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتي هي مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقي. وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى في النفس، غير القوة العقلية، هي قوة المحبة، على ما أوضح في حوار المائدة. والمحبة عنده، هي «قوة غريبة في النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق، وتنهض به من العالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلّت، للمرة الأولى أيضاً، درجات الوجود وهي، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الافلاطوني، ثم العقل الكليّ أو

وإلى ذلك فإننا نجد أيضاً في الفكر البوذي معتقداً تتردد أصدأوه في الديانات الشرقية والسامية، وهو القول بعودة سودا عندما تكتمل الشروط الزمانية لهذه الرجعة، فيتخذ بوذا شكلاً بشرياً وبأق فيخلص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

هـ - الفكر الصفيّ:

نكتفي بالاشارة إلى فكرتين في الفلسفة الكونفوشيوسية. الأولى اعتبار الطبيعة الانسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء. وصَفَّوها بأنها أنوار سماوية موجودة فينا، وقد نتمرض، بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانية، لعدم التنبّه الى هذه الأنوار الثمينة، ولعدم الاستمرار في تأملها فتتطفئ، بالنسبة إلينا، ونغشي في الظلمة. فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالاشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم. فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والاشراقين، وهو إلى حدّ، بمنزلة الامام عند الباطنية، يجمع في ذاته القوى الروحية والمادية كلها، وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديّة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطئة في الفكر الشرقي، نستشف مدى اتساعه وتنوّعه وتأثيره في المذاهب والفلسفات التي تعودنا أن ننسبها إلى اليونانيين. ولكن، ممّا لا شك فيه أيضاً أن الفكر اليونانيّ كان له الفضل في تنظيم التراث الانسانيّ في مذاهب واضحة ومتناسكة كما كان له أكبر الأثر في الفكر العالمي قديماً وحديثاً. ونكتفي ههنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التي كان لها أثر مباشر في التفكير الاشراقي موضوع دراستنا.

و - المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا في التراث اليوناني الذي يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، البيانات السريّة مثل أسرار الوزير وأسرار ديونيزيوس ولا سيما الأسرار الأورفية التي اهتم اهتماماً خاصاً بالأخلاق، وركّزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ. وقد سعى الأورفيّون الى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفي الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدي إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة. وكان أورفيوس يُعتبر مصلحاً للمذهب

زوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك في أسرار الطوباويين. . . غير مثقلين بكثافة ما نسيمه جسدنا، وقد حُبِسْنَا فيه كما تُحْبَسُ المحارة في صدقتها.

المذهب الرواقِيّ

هو اتجاه فلسفي أخلاقي غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية. وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التي هي «علم بالأمور الإلهية والانسانية». اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهي ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردي) لأن المنطق صورة الطبيعة في العقل ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعي الذي يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلي لنظام الطبيعة، لأنه نظام من العقل الكلي، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتمية ما يحدث في الطبيعة. ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشماً بل هو قدر عاقل نظم كل شيء ودبره بحكمة وعناية فائقتين. كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدئين هما: النفس والمادة، أي مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى. (وهي فكرة في غاية الأهمية عند أفلاطون 204-270م) وحقيقة النفس عندهم أنها نفس حارّة عاقل يشدّ أجزاء الطبيعة بعضها إلى بعض، ويجعل منها كلاً متماسكاً. فالطبيعة كلها كائن حي واحد، جوهر النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أي العقل. والنفوس الجزئية هي قبس من النار الإلهية الكلية، وخاضعة لقانون الطبيعة العام. وأفضل النفوس الجزئية هي النفس الانسانية لأنها قادرة على معرفة النظام العام. وخير النفوس الانسانية هي التي أخضعت جميع شهواتها ونزواتها للعقل، وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها. هذه هي الحكمة التي بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هي الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدّد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقي لها أتباع ومعتدون في مجمل تاريخ الفكر. وكان قوفاً بالحلول وبوحدة العقل وبضرورة اتحاد الجزئي بالكلّي وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشرّ، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنظيم. . . من الأفكار التي تناولتها الافلاطونية المحدثة، ثم تسرّبت إلى الفلسفة الإسلامية، فظهرت عند اخوان الصفا وعند غيرهم من الحكماء الإشرافيين.

الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهي القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس. والنفس، في هذا العالم، هي أشبه بالسجين في سجنه، وقد صوّر أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، في أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلاله وأن يخرج من كهف فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكّن من معرفة الحقيقة من الظل. هكذا النفس السجينة في عالم الجسد، تنوق إلى التحرّر منه والرجوع إلى عالمها العلوي إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهي. وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور. وأصبح الارتقاء في درجات المعرفة هو في الوقت نفسه ارتقاء في درجات الفضيلة وبالتالي في درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى شعار السقراطي «أعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجوداً سابقاً في عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسّخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختبار الحسي والتعلّم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكّر. ولذلك، فالمعرفة هي اكتشاف للذات وفي الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله. وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التي وسّعها أفلاطون في مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر في نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية. وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهي وعده بعضهم واحداً من الأنبياء. والحق أن أحداً لم يستطع أن يجاري أفلاطون في قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقليّ المسرف في التجريد من جهة، كما في محاوره برمنيدس، ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة في لغة الحب والجمال والتصوّف. وإليك مقطعاً نموذجياً من محاوره فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الاشراق، السهروردي.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الانسان جمالاً أرضياً تذكر الجمال الحقيقي وشعر أن له جناحين لطير بها إليه. . . والذي مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق في الحقيقة. . . ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التي تحتفظ بالذكرى. . . وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعّة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رفقاء

ز - المدارس الفكرية في القرون الأولى للميلاد:

الغنوصية

التسمية من لفظ يوناني غنوص ومعناه المعرفة. ولذلك ربما سميت أيضاً باسم الأدريّة. ونحن نفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك. لأن الغنوصيين، على اختلاف شعبيهم، يسعون جميعاً إلى العرفان الحدسي الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف. فهم إذن يقولون بالأدراك على نحو ما عرفناه سابقاً في هذا البحث، ويدّعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية. بل هم يجعلون شعارهم في هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة». ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معاً: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم ديني، وأما وسيلة الخلاص أي المعرفة، فهي وسيلة فلسفية. والغنوصية تزعم أنها تعود في أصلها إلى وحي إلهي يتناقضه أتباعها سرّاً فتتكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص. وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوساً مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله.

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تسترّية، كما كانوا، من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تحيرية يأخذون من كل مذهب بطرف. ومن هنا كان أخذهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالافلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقي ومنه الفارسي والمسيحي واليهودي، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية، وهي التي سميت في ما بعد بالاشراقية. وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التي هي أصل الشر. والرجوع إلى الله، أي الخلاص بالمعرفة، يقتضي الصعود في هذه الدرجات جميعاً حتى الاتحاد بالذات الإلهية. ولئن شكّلت الغنوصية عدواً للمسيحية فإنها شكّلت خطراً على الاسلام الرسمي أيضاً. ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حرباً على الاسلام، دينياً وسياسياً، وأن الاسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية [عن طريق المعتزلة] كما ستعمل أوروبا في العصور الوسطى. فكان الاسلام الرسمي، قد تحالف مع التفكير اليوناني، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، ومن تلك

القائمة على فكرة الخلاص الصوفي عن طريق الكشف. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون 833-834 م. للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية وهي حماسة غير مفهومة إلا في ضوء ما قدّمنا. وإذا تذكّرنا أن عدداً من المتأثرين بمذاهب الغنوصية والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلاج 922-923 م والسهوردي، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغنوصية والاسلام الرسمي، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، في القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن ادراك الحقيقة الدينية إنما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعي. مثل هذا الشعور نجده في مبادئ الترية الاخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلي مدبر لهذا الكون، كما نجده في الايمان المسيحي بالوحي الإلهي وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير في المذاهب الغنوصية والغاية التي نسعى إليها بالجدل الفلسفي الصاعد عند الافلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذي تدور حوله النظريات الاشراقية.

الافلاطونية المحدثة

تضمّ الافلاطونية المحدثة عدداً من النظريات الفلسفية التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكان معظم أعلامها يتمون إلى مدرسة الاسكندرانية ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الافلاطونية المحدثة، هي أخذهم بالأصول الافلاطونية مطعّمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...). بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معاني جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجؤهم إلى التاويلات وإلى التعبير الرمزي. وأما المعرفة فهي عندهم جميعاً، حدس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهي دائماً ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق. وفي مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس في تفسير الوجود بل في طهارة النفس وارتقاها في درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء

إن حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة إلى الوحدة أي من الأدنى إلى الأعلى. فيكون في كل كائن جزئيّ حركتان متعاكستان: تشدّه واحدة إلى أدنى وهي آتية من كونه جزئياً، وتشدّه الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجوداً إذ تُبقيه على صلة بمصدره. وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحاً في الإنسان، لا سيّما عند تلك الفئة القليلة من الناس وهي فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحذّهم النور المنبثق من فوق». فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهي إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل

أما الإدراك الحسي فهو الذي يوقظ النفس الانسانية أولاً، ويخرجها من أنانيّتها المطلقة ومن سجنها الذاتي. غير أن البقاء على مستوى الحواس، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيواني. فلا بدّ من التماسي على المعرفة الحسية، أي بارتفاع النفس الانسانية عن مستواها الجزئيّ لتدرك جوهرها وعلتها المباشرة، أي النفس الكلية، فتدرك صور الوجود إشاراً عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعي نفسيّ وجدانيّ حدسي هو درجة سامية بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، ولكنه في الوقت نفسه ارتداد إلى الانانية إذا أسرفت النفس في تأمل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر. فالهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة. لننّحد بعالم الأزل الكليّ، وهذا لا يتحقّق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتي الإدراك المذكورتين أنفأ وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقليّ.

جدلية المعرفة العقلية

يفترض الرجوع إلى العالم العلوي، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبيّ إلى الوجود، الرجوع الواعي إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل. غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون في محاوره برميندس: فالمعرفة العقلية تفترض دائماً وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا إن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحدّ بالعقل اتحاداً جوهرياً، يبقى أن العقل لا يدرك شيئاً إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علماً أن الصفة متميّزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالي على الوجود العقلي، الكثرة المعنوية. من هنا لاحظ أفلاطون

واحد. ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة». وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الافلاطونية المحدثّة. وقد كان لمذهبه أعمق الأثر في الفلسفة العربية عامّة وفي التيارات الاشراقية بنوع خاص. وإليك أبرز ما ورد في نظامه مما كان له تأثيره في المذاهب الاشراقية والاسلامية.

أول ما يميّز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكلّ ما هو جسميّ أو متعلّق بالحواس. ذكر تلميذه فرفوريوس 304-233 - وهو الذي دوّن آراءه في التساقيات - أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلّمه، لأن أفلوطين «كان ينجل من وجوده في جسد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه». تغدّى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرّف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها الماديّ وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدس الأساسي في فلسفة أفلوطين هو في تحديده علاقة الوحدة بالوجود. فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كلّ ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة؛ فإذا فقدّ الوحدة فقدّ الوجود. ولذلك نقول «أن الوحدة التامة هي الوجود التام» والكثرة التامة عديم تامّ وهي أمر لا يعقل. من هنا وضع أفلوطين في قمة الوجود الواحد التام، ولم يشأ أن يسمّيه الله تميّزاً له من إله الأديان الذي شُوّهت حقيقته في رأي أفلوطين. والواحد فوق الوجود لأنه مصدره، وهو فوق العقل، لأنه مصدره أيضاً. صِفَةُ بصفات السلب، ولا تصفّه بصفة إيجابية، وإلا انكثرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلي الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة في أجزاء الكون فتعطيهما الوحدة وبالتالي الوجود. هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى في الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى في الكثرة والشرّ والعدم. ولذلك كان التركيز الأساسي في مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذي يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصيّ الصوفيّ، وهي التي تحدّد علاقتنا بعقل جزئيّ بالعقل الكليّ كما تحدّد سبل التماسي العقليّ، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكليّ أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئاً واحداً. وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما. إنها حالة الوجد الناتجة عن اشراق النور الإلهي في الذات، وهي حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود. وقد ذكر فرغوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرّات في حياته.

3 - استقبال المسلمين للتراث الفكري القديم :

تسلّم المسلمون الإرث الشرقي بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الفنوصية قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منها جميعاً. وقد استقطبت تلك المذاهب علوماً رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعات والعلوم السرية، وأصبحت كلها تشكل جسماً واحداً ونظرة معقدة إلى الكون، لا سيما إلى الإنسان وعلاقته بالله. وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية المزروجة هي الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثه والفنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية. ولا بدّ هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل حملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به. فهذا مثلاً ابن المقفع 724-759 م. يقحم باب برزويه في كتاب كليله ودمنة لبث آرائه الزرادشتية فيحرص على وصف التطور الروحي عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحية إلى درجة أخرى، ويبحث في الأديان، والتهاسه الحكمة. . . وبعد يأسه من القائلين على الأمور الدينية ومن مجادلاتهم وإدعاء كل واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقره العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة في الزهد الذي يؤدي إلى صفاء الروح وسكيتها. . . وهذه كلها أفكار تتردد عند الفلاسفة المسلمين، من زهاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين. حتى الغزالي 1058-1111 م. وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب السنة والسلف، لا يجد مخرجاً لحيرته وشكوكه إلا بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

ولئن أتهم ابن المقفع بالزندقة من قبل الحكام العباسيين، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة في البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضاً خصبة ومجالاً واسعاً لحرية الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيما تلك المتمية إلى الاسماعيلية.

تتناقضاً في قول برميندس حوالي 450-540 ق.م: «الوجود واحد». وبديهي أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفي المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة، سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائن آخر يتون إلى معرفته. فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعي الوجدان النفسي أو على معنى الإدراك العقلي) وهو لا يُعرف أيضاً بالمعاني المذكورة أعلاه. ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضاً مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركباً فعرف جزءاً من ذاته بجزء آخر فلا يكون العالم هو عين المعلوم وهو أيضاً لا يعرف الواحد باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التي تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالإشراق

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التي اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة في التراث الفلسفي اليوناني، ولكنها قديمة في التراث الشرقي، وفي التراث اليوناني نفسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هي الإشراق. والإشراق هنا، ليس شيئاً آخر سوى ذلك النور العلوي الذي يسبح فينا من عالم القدس، فستضيء به ذاتنا في مستوياتها جميعاً، ابتداء من النور الضئيل الذي يكشف لنا عن المعرفة الحسية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع في التأمل العقلي السهاوي، حيث الرؤية والرائي والمرئي أمر واحد، لأن الرؤيا هذه ليست سوى «نور لنور في نور». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتي من خارج الذات إلى الذات، وإنما يشع من داخل الذات وفي داخلها إذا هي حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة. فحينئذ «تأمل الذات نوراً ليس موجوداً في كائن آخر، بل ينبثق فيها فجأة وحيداً صافياً وقائماً بذاته».

وفي هذا المعنى قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسي، وخلعت عني بدني فصرت كائي جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي معه متعجباً باهتاً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي. وإذا أتقن من ذلك، أرقى بذاتي من ذلك العالم الروحاني إلى العالم الإلهي فأصير كائي موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى هناك، في ذاتي، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أذن». هكذا «إذا أدركنا الواحد، فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك

عامة، الحكيم الماثورة عن الهنود والمناوين والمزدكيين وأماهم، مع النظريات التي يطالعونها في كتب الحكماء اليونانيين، ومع النزعة الزهدية والروحية التي تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين. حتى يبدو لبعضهم أن الاتجاه الاشراقي هو الطريق الذي سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفي، لايضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا ارسطاطاليس والمسمى أيضاً بالربوبية.

فصاحب كتاب التفاحة يصور أرسطو على فراش الموت محاطاً بتلاميذه (كما صور أفلاطون معلمه سقراط في محاوره فاذن)، ونفسه مملئة بهجة وسعادة، وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبيناً أن السعادة هي في المعرفة وأن مكافأة المعرفة التي نحصل عليها في حياتنا هذه، زيادة معرفة في الحياة الثانية. كما يبين لهم أيضاً أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شيء واحد، كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شيء واحد أيضاً. وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسية الخسيسة واللذات الروحية العالية (وهي نقطة يشدد عليها ابن سينا ويكررها السهروردي بالألفاظ ذاتها) يبين أيضاً أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، لأنها في جوهرها نور ولأنها تعشق النور. ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد في كتاب الربوبية، الأسس النظرية للاشراق الذي تكلم عنه ابن سينا، ثم الإشارة إلى الطرق العملية المقضية إلى المشاهدة والسعادة. ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد في هذا الكتاب على ضرورة القوة الحسية التي لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى، والتي هي وحدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العالم العلوي. ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة في حال الغيبة عن العالم المحسوس. والذي وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلاماً صوفياً اشراقياً من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلم الأول، فيجعله يردّد ذلك المقطع الشهير الذي ذكرناه آنفاً عند أفلوطين، وهو المقطع الذي ردّده غير واحد من الفلاسفة الاشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسي وخلعت عني بدني...».

هكذا جُعِلَت فلسفة أرسطو في هذا الكتاب، فلسفة روحانية تدور حول أهمية ادراك الذات ذاتها وضرورة تسامي النفس عن الأغلال والأغراض المادية بما فيها من تصوّرات وتخيّلات

أما الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تحمّروا منها ما يتفق مع نزعاتهم الدينية والصوفية والاشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية. ومما توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتي تنزع إلى التصوّف، وأبرزها الحكيم المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى 399-470 ق.م وفلوطررخس وديونيسيوس الأيروياجي وغيرهم. وقد انصبّ اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها. وقد تناولوا الكتب الافلاطونية التي تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة بما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الاسكندرانية. وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصوّرون أفلاطون بصورة راهب شرقيّ قابع في صومعته في البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدس وينتهي منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحراتيون، ومعهم النساطرة في بلاد الساسانيين ثم عدد من الفرق الكلامية الاسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الافلاطونية والافلاطونية المحدثنة المزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقية فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصلية. وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك». وقام بعضهم ينسب كلاماً ماثلاً للإمام عليّ 661 م وحتى للرسول نفسه. ومن هذه المذاهب اليونانية المزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم في ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبأدقليس 423-483 ق.م أو فيثاغورس أو هرسس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين. وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أن أنبأدقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقيمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم بن داود...

وتأتي الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة في التفكير ويُضفي على الفكر اليوناني برّته، بما فيه المنطق الأرسطي، الطابع الزهدي والروحي الذي يجعل العلم عامة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، مما يقرب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنقول إلى الحكماء الاشراقيين المسلمين، أمثال ابن سينا والسهروردي وابن طفيل 1100-1185 م. / 581 هـ وغيرهم، يحمل، في معظم أجزائه، طابع الروحانية الاشراقية، فتلثم، في ذهن القارئ العربي خاصة، والمسلم

وشهوات. وقد جعلت النفس هنا، كما جعلها الاشراقيون عامة، في مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة. ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمراً ثابتاً، لأن النفس الانسانية سائحة في مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وفضيلتها. فالعقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هي عقل بالقوة ما دامت في الجسد، حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلوية النورية صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل. ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

4 - أعلام الاشراقية :

أ - الاشراق عند الفارابي :

يبدو أن الفارابي 9878 - 950 م هو أول فيلسوف اسلامي تأثر بالمذهب الافلاطوني المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذي ظنه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه في الجمع بين رأيي الحكيمين. والفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الانبثاق أو الفيض في الفلسفة العربية الاسلامية. ونحن نجد، في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا مبياً في الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادي المحدث، ويجعل وجود العالم فيضاً أزلياً لازماً عن طبيعة الله على الطريقة الافلوطينية. وقد قال في ذلك: «ومتى وجد «للأول» الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. فعل هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأول» كما يكون وجود الابن، سبباً لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان». والإبداع عنده، هو فعل تعقل وهو «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعي صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل احساس أو تحيل أو تعقل يلزم عنه نزوع ضروري إلى شيء أو عن شيء كلزوم صدور الحسرة عن النار. والاشراق، في درجاته الدنيا، هو أمر طبيعي ودائم بالنسبة إلى العقل البشري الذي ينتقل من حال وجود بالقوة إلى حال وجود بالفعل. ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السايوي الذي يشبه أثر الضوء في البصر. فمن غير الضوء لا شيء يبصر، ومن غير العقل الفعّال لا شيء يُعقل.

وكذلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفاداً، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعّال، يتلقى النور السايوي الذي يصبح مصدر المعرفة والسعادة معاً. حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضاً من العقل المفقار. والسوي السايوي والنبوة، ليسا شيئاً آخر سوى هذا النور الفاضل من العقل الفعّال أيضاً، وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوي، إذا تميزت بقوة متخيلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الانساني المنفعل، يؤثر أيضاً في القوة المتخيلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مريضاً لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء، محسوسات في نهاية الجلال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الانساني، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة في رأي الفارابي، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوي، فكانوا في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة، وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التي تقود المجتمع إلى الخير والسعادة. ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابي هي في الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقربه من الله ويجعله مدركاً لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابي على هذه المعاني، وعلى ضرورة التسامي عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال في تعريف السعادة الحقيقية: «هي في أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرية عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. إلا أن رتبتهما تبقى دون رتبة العقل الفعّال». وأما الطريق العملي المؤدي إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابي أنها تتنظم بأفعال ارادية اختيارية، بعضها فكري وبعضها بدني. وواضح أن الأفعال الفكرية إنما هي اكتساب العلوم، والأفعال البدنية هي تهذيب النفس والجسد بالفضائل. وإذا كانت خلاصة النزعة الاشراقية إنها مذهب عقلي ينتهي بتغلب الاتجاه العلوي وبتركيز النفس لتكون مستعدة لشروق النور السايوي عليها، فإن الفارابي،

والإخوان مسرفون في رمزيّتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو غير الغيبة عند الامامية الاثني عشرية) وفي ذلك يقول هنري كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغوري ورموزه، مركزاً عالياً في رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها في العلوم الطبيعية. (51=3×17) فالعدد 17 يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود. أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الأشخاص الذين تكلم عليهم العرفانيّ الشيعي المغيرة وهم الذين سيعثون إبان ظهور الإمام المهدي، ويعطى كلّ منهم حرفاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلف اسم الله الأعظم. وكذلك فإن واحداً وخمسين متصوّفاً ينهلون من بحر ال عين - ميم - سين، يسهرون على أبواب حرّان، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقيّ الأهم للفلسفة الفيثاغورية».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة في البحث عمّا يشير إليه الإخوان في أعدادهم وعباراتهم. ذلك أن الباري سبحانه، «جعل الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه» على ما يقول الاخوان، كما جعل العلوم «سلباً يصعد به إلى الفلك». وفي ما يلي نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم في الملمة بالحكمة حيثما تبدّت لهم. قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر في علم النجوم، تشوّقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معانية... والنفس، إذا فارقت هذه الجنة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها... فهي هناك في أقلّ من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همّتها وعيوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...»

«ويحكى في الحكمة القديمة، أنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسّه وصعد إلى الفلك، جوزي هناك بأحسن الجزاء. ويقال أن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلباً صعد به إلى الفلك... وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو ادريس النبيّ عليه السلام، إنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً عليّاً﴾ (مريم، 19).

«وقال أرسطاطاليس في كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني...»

«وقال فيثاغورس في الوصية الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذه البدن، فتكون حينئذ سائحاً غير

عُرف بانصرافه عن مباحج الدنيا إلى التأمل العقلي والروحي، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضع الحكمة الاشراقية في الفكر العربي والاسلامي، كما كان رائد الفلسفة العربية والاسلامية وواضع مبادئها. وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم في توجيه الفلسفة الاسلاميّة وجهة اشراقية.

ب - الاشراق في رسائل إخوان الصفا:

جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا تأسست على ما يبدو في عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الامام أحمد آخر أحفاد الإمام اسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهي جمعية باطنية اسماعيلية على قدر كبير من التستر والاكتمام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة والكفر وبالسعي إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة وغير ذلك من الأمور التي تخرج من غرضنا الحاضر.

نسب الإخوان أنفسهم إلى الصوفية فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد...» وهي اثنان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطوائف الآداب وحقائق المعاني، عن كلام الخلقاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا في البلاد وعلى الرغم من ادعائهم الانتماء إلى الصوفية، فإن الإخوان يتمسكون بالعقل والمنطق ويعملون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلويّ وصعودها إلى عالم الأفلاك على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم. وهذا يعني أن الصوفية التي قصدوا الإخوان إنما هي الصوفية العقلية التي سميت بحكمة الاشراق. والحق أن إخوان الصفا يتمتعون مباشرة إلى الحكمة الهرمسية من خلال انتمائهم إلى الاسماعيلية، وهم يجددون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرع الذي يأتي الناس برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم. ولذلك شبّهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من كل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كل مستحقّ لينتعم بما فيه، فأخرج عيّنات تما في بستانه وعرضها على الناس ترغيباً وتشويقاً. فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هي إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا. وكما ردّد الاخوان في رسائلهم هذه العبارة «وقفك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

ج - الاشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفي - الصوفي الخاص الذي نتحدث عنه. ولكن التسمية عنده تختمل التأويل والمناقشة: هل هي الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الاشراق وكونه مُشرقاً، أو أنها الحكمة المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التي قال بها اليونانيون، لا سيما المشاؤون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطوّلة. وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقاً بحث للمستشرق الايطالي كارلو الفونسو نلينو، نشر، للمرة الأولى، في مجلة الدراسات الشرقية R.S.O. المجلد العاشر سنة 1925 بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الاشراقية؟» ثم نشره عبدالرحمن بدوي مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين في كتاب بعنوان التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين. وقد بين نلينو في هذا البحث، أن الحكمة المشرقية التي عناها ابن سينا إنما هي الحكمة الخاصة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيين. وكانت أكثر حججه ظهوراً، أن لابن سينا كتاباً في منطق المشارقة لا في منطق الاشراقيين، يعارض فيه عدداً من المسائل الواردة في منطق أرسطو. ويبدو كذلك أن ابن رشد في المسألة العاشرة من كتاب تهافت التهافت نقداً لطريقة ابن سينا في اثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو. قال ابن رشد: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا أنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً. وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا: وإنما سبأها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق». وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجّها بتحليل لغوي بين فيه بطرق الاشتقاق اللغوي، الأسباب المانعة قطعاً من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التي عناها ابن سينا، كانت بحثاً كاملاً في أقسام الفلسفة الثلاثة، أي المنطق والطبيعات والالهيات، على غرار ما ورد في كتاب الشفاء ثم في كتاب النجاة، وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقي. فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب في التصوّف العقلي أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا،

عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين في وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمين عرش ربي وأنا معكم حيثما ذهبتهم، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غداً».

«وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا واقف لكم على الصراط وانكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم مني منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا يتبني تكديس الأقوال الحكمية عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كلّ بشواهد من الشعر العربي والشعر الفارسي.

وعلى الرغم من الغموض الذي يلف الدلالات الكامنة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنية الاخوان، اشراقيتهم من خلال المعاني التالية:

- 1 - التعلّق بالحكمة العينية.
- 2 - توصّل المعرفة طريقاً إلى الخلاص.
- 3 - احتقار المادة والعالم السفلي.
- 4 - الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوي.
- 5 - أهمية العشق والمحبة في توجيه النفس إلى الخلاص.
- 6 - ضرورة التجردّ التام عن العالم الحسي.
- 7 - الايمان بالملائكة وطبقاتها وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفا نزعة اشراقية واضحة، فهم ينهلون من منابع نفسها التي نهل منها الاشراقيون جميعاً، ولكننا مع ذلك نقى متحفّظين تجاه التأويلات المختلفة التي أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس. والإخوان مراتب، يبدو من أسائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها في الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضية وسبوعية على طريقة الاشراقيين. فالإخوان «الأبرار الرحماء» هم في الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتصفون بالعقل والحكمة، وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوي السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهي، وهؤلاء وحدهم يتصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدراً للعلم وللهداية.

كان له في وضع أساسات الحكمة الاشراقية وإن سبّاها هو الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل المشرق. ولذلك، فإن الأقسام التي ضاعت من كتاب الحكمة المشرقية (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التي نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروودي، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة في كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظر الأول لمذهب الاشراق. استوعب ما قاله سلفه الفارابي وأضاف إليه نفحة روحية أقوى استمدّها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيما المذهب الاسعائلي والمذهب الافلاطوني المحدث. وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الاشراقي الذي يتمّ التوصل إليه بالعقل القدسي، وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية. والعقل القدسي الذي يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذي يدركها من خلال الحدود الوسطى. لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدّت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة في ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمّى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسيّاً». فالحدس أفضل من الفكر التقليدي لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحاً إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقيناً لوضوحه ولمصدره الإلهي. والحدس هو ذلك النور الذي يشرق من العقل الفعّال على عقلنا الانساني وعلى خيالنا أيضاً فتكون النبوة. قال ابن سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعّال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى أن تسمّى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

وهذا النوع من الادراك المباشر للعالم الالهي، هو الذي يجعل النفس الانسانية في غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هي في حصول الكمال، ولكل شيء كماله الذي يلائمه، فللحدس ما يلائمه، وللغضب أيضاً «وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقليّاً». و«الحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في

وجهة نظر متكاملة في الوجود ينسبها إلى المشاركة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأي، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشاركة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا في كتاب الشفاء، وفي الاشارات والتنبهات وفي سائر مصنفاته المعروفة. وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصوّر وتصميم. ثم ان شراح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلّهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة بالشفاء. وتأتي اشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» في معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، في كتاب الشفاء نفسه، فضلاً عن كتاب الاشارات والتنبهات، لأن معاني الواجب والممكن، موسعة توسيعاً كاملاً في كتاب الشفاء. وقد صرح ابن سينا نفسه في مقدّمة كتاب الشفاء، ان فيه اشارات، إذا تفتّن القارئ اليها، عرف الحقيقة الباطنة التي تفضي إلى الكمال. وأن السهوودي المقتول، زعيم الحكمة الاشراقية من غير منازع، فاعتبر اشراقه متّماً لفلسفة ابن سينا. والسهوودي، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحداً من الذين انكشف لهم السر. ويقتبس السهوودي عن ابن سينا عدداً من الأفكار الأساسية في الفيض ومراتب الموجودات وروحانية النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة ادراك الذات ذاتها من غير واسطة، ثم عدداً من الموضوعات كموضوع قصّة حي بن يقظان وقد صارت قصّة الغربة الغربية. قال السهوودي: «إنّ لما رأيت قصّة حي بن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة، عارية من تلوحيات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الالهية إلا في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصّة سمّيتها أنا قصّة الغريبة الغربية». وثمة عدد من المقاطع في كتب السهوودي، نجدها في نصّها الحرفي في كتب ابن سينا كد الشفاء والنجاة والاشارات والتنبهات. من ذلك مثلاً كلام السهوودي على التفاضل في المشارع والمطارحات وقوله «إن الخير يبقى أعظم من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته في اتصال النفوس ثم نظريته في السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالحدس والعقل القدسي وقوله انها اشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير. هذا كلّه يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الاشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا، والأثر الذي

العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل اشراق النور الأسمى. والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحية، فهناك المريد الذي يروّض ذاته بأعمال الفضيلة وربما سنحت له خلصات من نور الحق. وفيهم المخطوف والمجذوب الذي ذهله ومضات النور، وفيهم المألوف الذي طالت به المشاهدة التي يعجز عن بيانها لسان البشر. وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هي التي حدث ابن سينا إلى وضع القصة الرمزية حيث تتجلى نزعة الاشراقية بأوضح مظاهرها. تكفي الإشارة إلى مضمون قصتين عنده هما رسالة الطير وقصة حي بن يقظان.

ففي الأولى يصوّر ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت في حبال الصيادين وكانت كلّمها فزعت إلى الحركة زادت الشكّ تعقيداً. فيشت من الخلاص واستسلمت للشرك واستأنست به واطمأنت إليه. ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقةً تطير وفي أرجلها بقايا الحبال، فاستنجدتها فأنجده فطار واقتضى آثارها. فمروا جميعاً بين صدي جبل الإله، وارتقوا حتى هامة الجبل فإذا أمامهم ثمان شواحق تنبؤ عن قللها الواظ. وبعد جهد وكّد انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممتدة الأفياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار»، فاكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا. ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه في عناء الساء تسكن جوانبه طيور» ليس في الوجود أعذب الحاناً وأطيب عشرة. وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة، «يتبأها الملك الأعظم» فقصدها وانتظروا الاذن بالدخول، فلما ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الأعظم، فلما رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة في حبال الجسد أن تتخلص بمساعدة العارفين والمتصوفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفي قصة حي بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله في صورة شيخ جليل بهي الطلعة، يعرف بنفسه فيقول: «أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حي». ويمضي ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعاً الممالك الكثيرة والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات،

جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول». ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها».

وقد رتب ابن سينا درجات الوجود الروحاني التي تمر بها النفس في صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصبح عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض من الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدداً به ومتشكلاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلوكه وصائراً من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون في الحقيقة. والعارف في رأي ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشرق نور الحق في سره» وهو يتميز من الزاهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

وللعارفين مقامات ودرجات يُخصّصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم، وهم في جلايب من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس. ودرجاتهم قسيان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهي: الإرادة والرياضة والأوقات، وهي تفضي إلى خلصات من المشاهدة. ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهي التي «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال. فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة». والعارف يتخلّق بأفضل السجيا: فهو هش، بش، متواضع، حلیم، رحيم، أمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت. وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل. وصقّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر. ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعاابد المواظب على

اشراقية نوعاً من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتية، تغلب فيها أصوات الملائكة النورانيين. وكان النزعة الشرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردي، قبل وضع كتابه حكمة الاشراق، يترسم خطى ابن سينا في كتاب الشفاء وفي كتاب النجاة، فيضع مؤلفاته في الحكمة المشائية أولاً وهي تناول المنطق والطبيعات والإلهيات، وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثي السيني، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا. من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشر واعتبار الخير أعم من الشر في نظرية تفاؤلية، ثم نظريته في اتصال النفوس وفي السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وإشراقه يفيض على القوة المخيلة... هذا وغيره مما أثبت ابن سينا، يعتبره السهروردي من المسلمات التي لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة.

غير أن السهروردي يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلها، أكثر مما تجاوزه ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدعي أنها فتحت أمامه أبواب العالم الروحاني الذي تحقق منه بالمشاهدة، ومن لم يصدق هذا، فعليه بالرياضات الروحية، فعساه يفوز بخطفه تريه «النور الساطع في عالم الحبروت، ويرى الذوات الملكوتية، والانوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليه أفلاطون ومهاجته المشائين القاصرين عن ادراك العالم النوراني، فإن السهروردي يحمل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدث إليه في رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، أثبت ثوب أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك»، ويشدد على العلم الحضورى الذي يتجاوز المنطق ويثني على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الاسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته». وعلى ذلك فنحن نجد «شيخ الاشراق» أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث يعتبر أبا يزيد البسطامي، وسهلاً بن عبدالله التستري، (المتوفى 283 هـ / 896م)، من أفضل أساتذته، فيربط التصوف الاشراقي النظري بالتصوف العملي ربطاً محكماً.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردي يكمل الطريق النظري من حيث الأقوال التي يأتي بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدس والحضور والظهور وتجاوز المنطق جملة، فيقيم علماً معقداً للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينية، ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهي

وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور. وقد حرص ابن سينا في قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الاشراقين بعده، وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية. وتلعب الاعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمان والعشرين... دوراً كبيراً في هذه الرموز. كما أن الأوصاف التي يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، في مواضيع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول. فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحركة سماها «القرن الذي يسر» والقوة الغضبية «قبيلة في خلق السباع» والقوة الشهوانية «قبيلة في خلق البهائم»... وصور الأفلاك هي «القصور المشيدة والأبنية السرية»... وهكذا. وأما الحق «الذي تنتهي المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كله لحسنه وجه ولجوده يده» وهو «كالشمس لما أمعت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الاشراق ومصطلحات الاشراقين وتعابيرهم، فحدثنا عن الرياضة والعبادة والارادة والوقت والجذب والخطف والنفس التي تصبح محلاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزي الذي صار أسلوب الاشراقين المميز. وكانما شاء هذا الأرسطي الطيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود، فاستعان على المادة الروح، وعلى المنطق الشرقي، وعلى المعرفة العقلية المقيدة بالحواس الحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور.

هـ - اشراقية السهروردي:

يعتبر السهروردي عند مؤيدي مذهب الاشراق، شيخ الاشراق الأعظم. وصلت الاشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتها الحقيقية. وأما مذهبه، في خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للاشراقية السينية. والحكمة الشرقية عنده، هي تلك الحكمة اللدنية التي تميز بها التراث الفارسي. غير أن السهروردي يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عرف السهروردي مؤلفات ابن سينا، وتبقى منطق المشرقين وتابع القصص الرمزية التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه. وهو يرى أن ابن سينا قصر عن ادراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنه جهل أصولها الفارسية القديمة، فأق هو بعده ليحي تلك الحكمة النورانية الشريفة. غير أن تأثر السهروردي العميق بأفلاطون - وهو يسميه: «امام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من

وخطأ ولأن التجربة الأساسية التي يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هي التجربة الذاتية، وهي حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم والمعلوم. وفي هذا السياق، عندما يضع السهروردي مبادئ علمه يكفي بأخذها من تجاربه النفسية. فيقول مثلاً: «ولي في نفسي تجارب صحيحة، تدلّ على أن العوالم أربعة: أنوار القاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان، وصور معلّقة ظلماتية ومستنيرة فيها العذاب للاشقياء». ثم يأتي من شراح السهروردي، الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي 1236-1311 فيعلّقان على هذا الكلام بما يلي: «أنوار القاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العقلية التي لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون. وأنوار مدبرة (وهو الثاني) وهو عالم الأنوار المدبرة الاسفندية الفلكية والانسانية. وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحسن. والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أي في الظلماتية، التي هي العالم الرابع، للاشقياء، وفي المستنيرة النعيم للسعداء». ولا شك في أن هذا الشرح يحتاج بدوره الى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند هؤلاء الاشراقيين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الافلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجنّ والشياطين، إلى رموز جديدة خاصة بهم. فيصبح علينا، من طريق التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وياهم إلى لغة مشتركة. ولعلّ الطريق الأقصر إلى ذلك، هو في القول إن عالم المثل الافلاطوني، الذي كان في الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الاكاديمية بعد افلاطون، أعداداً مثالية، هذا العالم المثالي، أصبح، مرة جديدة، مع السهروردي وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة، وبه تتمّ القيامة لأنه محلّ للأجسام اللطيفة. فتكون الحكمة الاشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيما بعد الضغوط التي مورست على الفلاسفة المشائين إثر ظهور كتاب تمهات الفلاسفة للغزالي. فكان الحدس الاشراقي الذي لا يختلف في طبيعته المبدئية عن الذوق الصوفي، هو الردّ الذي أتى به الفلاسفة المتأخرون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

وتما يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أن القصّة الرمزية عند السهروردي إنما تتمّ أحداثها خارج اطار العالم المحسوس لتنتقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هي الحال في قصّة الغربة

مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأي الحب والكراهية. غير أن جدلية الأنوار عند السهروردي، وما يتولّد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الاشراق وكأنّه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جعلت سطوحه الداخلية الستة من المرايا الصقيلة المتوازية، فتولّدت صور النور بعضها من بعض، إلى غير نهاية من حيث المبدأ، وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع. هذا ما جعل السهروردي يتجاوز صورة الكون التقليديّة المأخوذة من كتاب المجسطي *Almageste*، فيتصوّر الفلك منفطحاً على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هي العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق في الظاهر، على مذهب السهروردي الذي يولي عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها في الوجود. غير أن الترتيب الذي يأتينا به في حكمة الاشراق، والذي يبينه على مفهومي النور والظلمة لا على مفهومي الصورة والمادة، من الصعب جداً أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن نجد له أساساً عقلياً أكيداً، كما هي الحال في نظرية الفيض الافلوطينية أو البهينونية. فالسهروردي هنا، يدّعي معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف اشراقي، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنّه يتحدث عن أمور بديهيّة معروفة من ذاتها. والذي نستطيع أن نقوله بشيء من الوضوح، هو أن السهروردي يضع سلسلة من الفيوضات النورانية لا علامة لها البتّة بعالم الفلك، ويسمّيها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة في الوجود، وفيها «طبقات العرض» وفيها «الأمهات» التي يفيض عنها غيرها، وفيها التي لا تكون علّة لشيء آخر، وكأنها قاعدة الهرم في عالم الملائكة النوراني، الذي ربّما أشبه، من حيث شكله العام، عالم المثل الافلاطونية، بل ربّما كان ترجمة زرادشتية اشراقية للغة المثل، كما أشرنا قبل.

ومهما يكن، فإن هذا العالم الملائكي، ينتهي عند عالم «البرازخ» والحواجر الذي يبدأ بفلك الثواب وينتهي إلى ما دون فلك القمر. وهذا العالم، في حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يذكّر إلا بالنور الفائض من العالم النوري الأعلى وهو الذي يستضيء الأنفس، فيشرق بعضها أفضل من الشمس. وعلى ذلك كانت الطبيعيات نفسها، عند هذا الحكيم الاشراقي، خاضعة لمبادئ حدسية نورانية وليس لمبادئ حدسية حسية، لأن كل ما هو حسي هو ظلمة وشرّ

بالرياضة والتأمل، الى مقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن الذي «وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتان أمرها واخفاء سرّها بسبب ما يملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بمجمل دون تفصيل». وينبّه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تعصمهم العلوم، فصّروا بأقوال يعني ظاهرها الاتحاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامي «سبحاني ما أعظم شأن» وقول الحلاج: «ما في الحبة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السابقة، إن الوصول إلى الحق عن طريق المشاهدة والاشراق الروحي والذي لا يكون بطبيعته الا ثمرة اختبار روحي شخصي، يفرض أولاً تحصيل الفلسفة النظرية. وهاتان الخطوتان هما، في لغة السهروردي: البحث ثم التأله. وقد قال فيهما ابن طفيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا». وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العقلية على اختلافها، وهي التي تسمى فلسفة، فإن الوصول إلى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحية وحياة التأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول في السالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما، عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيدة، كأنها بروق تومض اليه ثمّ تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الفواشي إذا أمعن في الارتياض. ثم انه ليوغل في ذلك، حتى يفتش في غير الارتياض فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم يتدرج في المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة بمحاذي بها شطر الحق فتدّرّ عليه اللذات العلى.

وكان هذا الذي ذكره ابن سينا، تحقّق لحّي بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلي أن يتحقّق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمشوق المطلق، بعدما عرف من طريق النظر أيضاً أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل ما يمكن أن يتصور من لذة ومن سعادة. حينئذ حصل له شوق حيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة «وقد رسخ في قلبه في أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كلّ شيء إلا فيه، وزهل عيّا كان فيه من تصفّح الموجودات واشتدّ شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلّق بالعالم الأرفع المعقول». هكذا كانت لحّي بن يقظان الإرادة التي هي شوق ونزوع إلى العالم العلوي. ثم كانت له الرياضة من تشبّهه بعالم الأفلاك خاصّة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى

الغريبة، فتجعلنا نعي غريبتنا في عالم الغرب الذي هو عالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقي. وتتبع هذه الوسيلة، طريقاً مزدوجاً يقوم على البحث وعلى التأله، معاً، أي على المعرفة والاصلاح الخلقي بالفضيلة، لأن الاشراق الحقيقي إنما هو جمع الفلسفة مع التصوّف. والمتوغّل في هذا الطريق المزدوج، هو، في رأي السهروردي، القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهراً أو خفياً. قال السهروردي: «فإن اتفق في الوقت متوغّل في التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. فإن المتوغّل في التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافة من التلقّي. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفياً، وهو الذي سيّاه الكافة القطب».

هكذا تلتقي في النهاية، الحكمة الاشراقية والعرفان الشعبي. وقد كان هذا الالتقاء واحداً من أبرز العوامل التي جعلت للسهرودي تأثيراً منقطع النظير في الأوساط الباطنية، وجعلت الحكم الاشراقية تستمرّ بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

و - الاشراقية بعد السهروردي:

نقلت معظم مؤلّفات السهروردي الى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القرن الثامن عشر وتستمرّ الحياة الفكرية للسهروردي، كما أشرنا سابقاً، من خلال العديد من المذاهب الصوفية والاشراقية التي ما زال لها إلى اليوم اتباع كثيرون. وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلم، وانتظموا في «سلك الاشراقيين» شمس الدين الشهرزوري، وهو تلميذ السهروردي وشارح لكتبه. ثم ابن كمونة وقطب الدين الشيرازي وكلاهما من القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد. ثم كان لمذهب السهروردي انبعاث جديد في القرن السادس عشر في إيران على يد جلال الدواني وغيث الدين منصور الشيرازي ثم في القرن السابع عشر مع ميرداماد وتلميذه صدر الدين محمد الشيرازي المعروف بملاصدرا (المتوفى 1505هـ. /1640م). الذي يعتبر اليوم، عند محبّذي الاشراق في إيران، استاذ الحكمة من غير منازع.

أما في بلاد المغرب فقد كان للنزعة الاشراقية عدد من الاتباع أبرزهم ابن طفيل في قصته الرمزية حّي بن يقظان. وقد استهّل ابن طفيل مقدّمة قصته هذه بأن جعل الغرض منها ايضاح ما يمكنه ايضاحه «من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا». ثم يذكر انه وصل

تحققت له المشاهدة. فكانت «تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الساجد الوجود. فكان يسوره ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحض. وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والاختلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حياً بن يقظان، لم يقع في الاعتقاد الخطر بالخلول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الاجسام. وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال أنها كثيرة ولا واحدة».

وتتابع الاشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتيني. ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثير الفكر الغربي بالأفكار الشرقية واليونانية عامة، وبالفكر العربي والإسلامي بصورة خاصة، فإن الاشراقية الأوروبية، نشأت كردة فعل على التزمّت الديني والتعصب المذهبي من جهة أولى، ثم كردة فعل أيضاً على المذاهب الفلسفية المتطرفة في ماديتها. فكان الاشراقية هناك كانت وسيلة للتحرر واسترداد معنى الوجود الانساني الذي يُفقد إذا صار الانسان مجرد كمية مهملة في بحر المادة غير المحدود، ويُسترجع إذا استعاد الانسان ادراكه لذاته وأدرك الحق في ذاته فانصل بالله. وتسيطر على الاشراقية اللاتينية، أفكار اكهارت Maître Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهي بالتالي ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الانجيلي. ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التي عرفتها المذاهب المدرسية في القرون الوسطى. وأما في القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، أبرزهم پراسيلس Paracelse وفلنتين فيجل Valentin Weigel ويعقوب البوهيمي Jacob Boheme.

5 - الاشراق والفلسفة النظرية :

عرفنا أن النزعة الاشراقية هي تيار فكري ضخم، يحمل في داخله التراث الشرقي، من الشواطيء الشرقية للمتوسط حتى

بلاد الصين. ولكن الاشراق لم ينتظم في مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذة عنها. ولذلك نجد الاشراقيين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وامبادقليس وأفلاطون وأرسطو... من الحكماء الالهيين جنباً إلى جنب مع هرمس وزرادشت وماني وغيرهم. والحق، هو أن الفلسفة الافلاطونية المحدثّة، بشخص أفلوطين خاصة، هي التي استوعبت الروحانية الشرقية وأخضعتها لنظام المنطق اليوناني، فصارت الاشراقية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضاً. وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والاشراق كما اتضح الفرق بينها أيضاً، في مقدمة قصة حي بن يقظان لابن طفيل: فالفيلسوف النظري هو بمثابة الانسان الذي ولد أعمى ونشأ في مدينة وتعرّف الى جميع ما فيها بما عنده من الادراكات الأخرى، حتى، إذا فتح بصره لم ير شيئاً على خلاف ما كان يعتقده، بل حصل له «في ذلك كله أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والأنبلاج، واللذة والسعادة». فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل، هي حالة الاعمي الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذي فتح بصره. يبقى إذن ان العقل أداة صالحة لادراك الوجود، ولكنه يقف عند العالم الروحاني، لا سيما عند الموجود الأول، فيشبهه دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس واشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الاشراقيين يصرون على تمييز الاشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية. فالسهروردي مثلاً، يشدد على أن الاشراق «علم حضوري» بينما الفلسفة «علم تصوّري». وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الاشراقية، فإنه ينتقد هذه النظرية التي ينسبها إلى المشائين إذ هي، في رأيه، لا تفسر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، إن هذا الاشكال «لا ينحل إلا على طريقة حكمة الاشراق». وفي الانجاء نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العقل عاجزاً عن حل الاشكال المتعلقة بقدوم العالم وحدوثه، حتى إذا كان الاشراق انحلت معه الاشكالات كلها. إن الفلاسفة يضعون النظريات، ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحي، من صدق ما يذهبون إليه. ولذلك، فإن السهروردي، في كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه في المنام، ويعترف له

والنقطة الثانية، المرتبطة بالنقطة الأولى، هي في الأساس الذي يبني عليه كل من الاشراقين والمتصوفين. فالاشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم في ذلك مخلصون للتقليد الغنوصي والافلاطوني المحدث الذي يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحى، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الديني، ولو أن بعضهم يُحلّ نفسه من العبادات في مرحلة لاحقة. وقد تنبّه عدد من المتصوفين الى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردي المتصوّف (المتوفى 632 هـ. / 1234 م). (وهو غير السهروردي الاشراقي الذي مرّ ذكره) يهاجم الاشراق والاشراقين في كتابه حوار المعارف ويعتبر أن الانصراف الى الخلوة والتأمل، بغية التوصل الى الاشراق والمشاهدة، يجب أن يكون مأخوذاً من الشريعة ومن التشبه برسول الله، وإلا، فإن هذه الأعمال تبعد الانسان عن الله. وعنده، إن الفلاسفة الاشراقين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الاشراقين والمتصوفين مسائل عديدة مشتركة، حتى أن السهروردي، شيخ الاشراقين، يعتبر البسطامي، وسهل التستري المتصوفين، من أفضل أساتذته، بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وطبيعي أن تكون العلاقة وثيقة بين الاشراق والتصوّف لأنها يهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وامكان التعبير. وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة. وقد بين الدكتور عمر فروخ في كتابه التصوّف في الاسلام. أن محيي الدين بن عربي، 1165-1240 م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الاشراقي وأنه تحوّل من التصوّف الى الفلسفة سواء في نظريته في وحدة الوجود أو في الانسان الكامل، ثم في نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التي تقرّبه من ابن سينا، في رأي المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض 1181-1235 م. وعند جلال الدين الرومي في ديوانه المثنوي. ليست ببعيدة عن رمزية الاشراقين عموماً، وأما فريد الدين العطار 1142؟ - 1220؟ في قصّته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذي بدأه ابن شينا في قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفي الفلسفي عند المتصوفين في مرحلة مبكرة جداً من نشأة التصوف الاسلامي وقبل أن تظهر النزعة الاشراقية في الفلسفة الاسلامية. فهذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200 هـ). يعرف التصوّف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق». ومثل هذا الاتجاه نجده أيضاً عند ابي سليمان

بأن البسطامي، وسهل التستري وأمثالهما، «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وربما كان موقف الاشراقين من المنطق، هم أبرز ما يميّزهم من الفلاسفة المشائين. فالمنطق، عند الاشراقين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية. إنه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالاشراق. ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلّها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحي. هكذا يتعيّن موقع مصنفات السهروردي الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقة الاشراقية التي تضمّنها كتابه حكمة الاشراق. والسهروردي يقول بكل وضوح في المطارحات: إن الصوفي غير المتفلسف هو صوفي قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوّف هو فيلسوف ناقص.

6 - الاشراقية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الاشراق والتصوّف أكثر مما هي شديدة بين الاشراق والفلسفة النظرية، لا سيّما الفلسفة المشائية. غير أن بينهما فرقاً في نقطتين أساسيتين علينا ايضاحهما:

النقطة الأولى، هي في موقف كل فريق من العقل. فالاشراقيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ، بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل. فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفاً عقلانياً وعالمًا في المنطق والطبيعات وغيرهما، قبل أن يتكلّم على الاشراق والمعرفة الاشراقية. ورأينا عند السهروردي أبحاثاً في المنطق والطبيعات والالهيات لا تقل تفصيلاً وعمقاً عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة، وأما ابن طفيل فإنه يحكي لنا في قصة حي بن يقظان، حكاية العقل البشري في ارتقائه من المحسوس الى ما وراء المحسوس وفي اكتشافه جميع حقائق الوجود. بينما نجد المتصوفين جميعاً متفقين على أن العقل عاجز عن ادراك الحقائق الالهية وأن سلوك الطريق الصوفي لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية. وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحاً مع الغزالي الذي بين في جدله مع الفلاسفة في كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين في كتاب المنتقى أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهريهم وباطنيهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

- الشَّهْرُوردي، شهاب الدين، (المقتول)، مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح كوربان.
- الشَّهْرُوردي، عبدالقادر عبدالله، (المتصوف)، عوارف المعارف.
- الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، القاهرة، 1347 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، أحياء علوم الدين، أربعة مجلدات، مصر، 1302 هـ.
- —، —، تمهات الفلاسفة، مصر، 1321 هـ.
- —، —، المنقذ من الضلال، الجامعة السورية، 1956.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، 1959.
- —، رسالة تحصيل السعادة، حيدر آباد، 1959.
- —، رسالة في عيون المسائل، مصر، 1325 / 1908 م. ش.
- الفاخوري، حنا، وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، طبعة أولى، دار المعارف، بيروت، لا. ت.
- فروخ، عمر، التصوف في الإسلام، بيروت، 1981.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة ثالثة، القاهرة، 1953.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، 1966.
- الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «إشراق»، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- نيكولسن، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1956.
- اليازجي، كمال، معالم الفكر العربي، طبعة أولى، بيروت، 1954.
- انطون كرم، أعلام الفلسفة العربية، بيروت، 1957.
- *Encyclopédie Universalis*, «Illuminisme».
- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie*, Tome 1, fas: 1, 2, 3, P.U.F., 1955.
- Massou-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Alcan, Paris, 1931.
- Platon, *La République Le Banquet, Le Timée, Phèdre, Parménide, Le Phédon*, Garnier-Flammarion, 1964.
- Quadri, G. *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1947.

عبدو الحللو

الداراني (المتوفى سنة 215 هـ). بل أن أقواله في النور والاشراق أكثر وضوحاً من أقوال سائر المتصوفين. ثم يأتي ذو النون المصري (المتوفى 245 هـ. / 859 م) وهو أستاذ في الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف. وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الاشراقيين على حد سواء. وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدّثوا عن الاشراق أو الذين يعتبرهم الاشراقيون من جماعتهم. نكتفي بالإشارة إلى ما يقوله ابراهيم بن أدهم عن العقبات الست التي يجتازها السالك، وهي كالآبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهد عند ابن سينا. وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الاشراقية والفلسفة وما يقوله المتصوفون في فيض الجمال (عبدالرحمن جامي 1414-1492، جلال الدين الرومي 1207-1273...) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربي...). هذا كله يبيّن بوضوح، أن الاشراقية والصوفية نهلا من منابع واحدة وسعياً إلى غابات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الإشارات والتهيئات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1970.
- الشفاء، تحقيق ابراهيم مذكور، القاهرة، 1970.
- النجاة، طبعة ثانية، مصر، 1938.
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، القاهرة، 1949.
- «رسالة الطير»، ضمن كتاب أعلام الفلسفة العربية، اليازجي وكرم، بيروت، 1957.
- قصة حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا - تجدد، دار المسيرة، بيروت، لا. ت.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، جزء أول، بيروت، 1970.
- إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، 12 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1957.
- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1946.
- جمعية نبراس الفكر، فلاسفة الإسلام في المغرب العربي، تطوان - المغرب، 1961.
- الحللو، عبده، ابن سينا، فيلسوف النفس، طبعة ثانية، بيروت، 1974.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عماد عبدالحادي أبو ريدة، القاهرة 1954.

الإصلاحية والإصلاحية العربية:

Reformism and Arabic Reformism
Réformisme et Réformisme arabe
Reformismus und Reformismus arab

يقصد بالإصلاحية عموماً الاتجاهات النظرية والسياسية، التي تدعو إلى إصلاح نظم قائمة، دون المساس بطبيعتها، والإكتفاء بأساليب الحُض والتبشير دون استخدام القوة. ومع أن عمليات الدعوة إلى الإصلاح، تترافق أحياناً مع استخدام

مصدر أصلح، أما إصلاحية، فهي نسبة إلى إصلاح، وتدل على الاتجاه أو النزعة الإصلاحية.

وفي الإنكليزية، هناك ثلاث كلمات Reformism, Re-formation, Reform وتعني Reform: 1- (أ) «أن يصلح الشيء أو يحسن بتغيير الشكل، أو إزالة الأخطاء أو الإساءات، (ب) أن يوضع الشيء أو يطور في شكل محسن أو حالة محسنة. (2) أن يوقف خلل بفرض أو بإدخال أسلوب أفضل أو طريقة عمل. (3) أن ينع أو يدفع إلى التخلي عن أساليب شريفة». وتعني الكلمة عندما تصبح مصدراً: (1) «إصلاح ما هو معيب أو شرير أو منحل أو فاسد. (2) إزالة أو إصلاح إساءة أو خلل أو أخطاء».

وتعني Reformation (1) عملية الإصلاح، وحالة أن يصلح الشيء. (2) (علم) حركة دينية في القرن السادس عشر، اتسمت تحديداً بمعارضة، أو تعديل الكثير من عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وممارستها، وإنشاء الكنائس البروتستانتية. وتعني Reformism: «عقيدة أو سياسة أو حركة إصلاح» Websters, Seventh New Collegiate Dictionary.. P.720).

ولما كان المعجم العربي، لم يدخل هذه الكلمة بمعناها الحديث في بنته، لأنها مصطلح حديث نسبياً، فإن المعجم الإنكليزي، يقدم كل دلالاتها. ولقد استخدمت الكلمة في العربية الحديثة بالمعاني الواردة في المعجم الإنكليزي، وإن كان الجذر العربي يساعد في ذلك. وهكذا، فالإصلاح، يعني على وجه العموم لغوياً: أحداث تغيير في الشكل أو الحالة، أو وقف خلل، أو إدخال أسلوب عمل أفضل. ويعني عندما يصبح علماً، الأفكار والبرامج والحركات التي استهدفت إحداث تغيير في شكل السلطة، وتغيير في وضع المجتمع العربي، ووقف الخلل فيه، وإصلاح ما فيه من مفساد. أما الإصلاحية فهي كل سياسة أو فكرة معنية بذلك.

2 - الإصلاح الديني النصراي Reformation :

أطلق هذا المصطلح على حركات، قامت منذ القرن الرابع عشر، داخل الأوساط الإيكليريكية، متحدية سلطة الكنيسة الكاثوليكية وعقيدتها وطقوسها. وقد بدأت حركة الإصلاح، بتعالي الأصوات ضد المفساد التي انتشرت في المؤسسات الكنيسة، وضد دور رجال الدين عامة، والأفكار التي كرستها الكنيسة في مجالات كثيرة، وخاصة علاقة الفرد بخالفه.

القوة، كالعصيان أو الانقلاب، إلا أن ذلك يتناول تغيير الحاكم أو الفئة الحاكمة، دون تغيير طبيعة النظام.

ولقد باتت للإصلاحية مدارس نظرية سياسية، في الحياة السياسية للطبقات المختلفة: من البرجوازية إلى الطبقة العاملة، وهي مدرسة معروفة في الأحزاب والحركات العمالية والإشتراكية، تخوض الإتجاهات العمالية السنية (الأرثوذكسية) معارك نظرية وسياسية ضارية معها.

ويقدم لنا تاريخ العمل السياسي، منذ القرن الرابع عشر، نماذج مختلفة من برامج الإصلاح وحركاته على مختلف الصعد الدينية والسياسية.

ويقصد بالإصلاحية العربية الأفكار والبرامج والحركات التي برزت، منذ بداية القرن الماضي، تستهدف لإجراء إصلاحات عامة، في كل مرحلة، تتناول الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون تغيير طبيعة النظم القائمة.

1 - معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً

Reform, Reformation, Reformism

أ - معنى الكلمة في العربية: «صلح - صلاحاً وصلاحاً: زال عنه الفساد. وصلاح - كان نافعاً أو مناسباً. و«أصلح في عمله أو أمره، أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساداً و - بينها، أو ذات بينها، أو ما بينها: أزال ما بينها من عداوة وشقاق» (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج 1، ص 522). و«الإصلاح لغة ضد الفساد. . . وأصلح الشيء بعد فساد: أقامه»: «والإصلاح نقيض الفساد». (ابن منظور، لسان العرب، مج 2، ص 516-517).

وقد وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في القرآن الكريم، في آيات متعددة، مثل ﴿... أو إصلاح بين الناس﴾ (النساء، 4). ﴿وإن أريد إلا الإصلاح﴾ (هود، 11، 8) و﴿ما كان ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 1) ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ (الحجرات، 49) ﴿وأتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ (الأنفال، 1) (م. طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص. 11-15).

ولم تتضمن المعاجم العربية القديمة مصطلح إصلاح بالمعنى الديني، أما المعاجم الحديثة، فإنها اكتفت بإيراد مشتقات صلح فقط، كما جاء في المعجم الوسيط ومحيط المحيط. وهناك في العربية الآن إصلاح، وإصلاحية. وإصلاح

والروحية. وقد عجز مجمع ورمز عن حل الخلاف، ورفض لوثر الإذعان لسلطة البابا، سنة 1520، فقاد ذلك الى الانفصال العلني. ولم تستطع المجامع اللاحقة، سير، 1526-1529، وأوغسبرغ 1530 أن تحل الخلاف.

وكان من أسباب انتشار دعوة لوثر بساطتها القريبة من أسلوب الانجيل، وبعدها التعقيدات اللاهوتية، وإستجابتها للنزعة الاستقلالية الوطنية، أمام غربة الثقافة اللاتينية واستعلائها. وساعد هذه الدعوة في الانتشار إكتشاف المطبعة، وطباعة مئات الآلاف من كتابات لوثر.

إلا أن دعوة لوثر ما لبثت أن ارتبطت بالتجار والملوك، فأخذ نموها يتباطأ، منذ 1522. إذ أن لوثر لم يؤيد فلاحى المانيا الجنوبية الذين أنشأوا إتحادات فلاحية، وطلبوا بتخفيض الضرائب. ومنع السخرة وإلغاء القنانة. وقام فوق ذلك بمطالبة الفلاحين بعدم اللجوء الى القوة: وعبا خلال حرب الفلاحين ضد اللصوص والفروزيين من الفلاحين. ولم يقف لوثر أيضاً مع صغار الأشراف الذين دمرتهم الحرب. وكان يعتقد أنه لا يستطيع أن يوفق بين الإصلاح الديني والقضايا الوطنية والاجتماعية. كما كان يعتقد أن الكتاب المقدس لا يستطيع ان يحل المشاكل المدنية والاجتماعية.

وأدى هذا الى تراجع الفئات الشعبية، وخاصة الفلاحين عن تأييده، وتحوله الى كنيسة دولة. وعلى الرغم من ذلك، فكثيراً ما اعتُقد أن اللوثرية كانت قوة من قوى تسهيل ولادة الرأسمالية المعاصرة أو توليدها، بسبب توكيدها على الفرد ودوره، وبسبب تأثيرها في البيوريتانية. وقد بحث علاقة اللوثرية بالرأسمالية ماركس وانغلز وماكس وبر، Max Weber 1864-1920، في كتابه خلق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

وما لبث ظهور جون كالفن 1509-1564، سنة 1533، في جنيف، أن زاد حركة الإصلاح قوة، وأعطاهأ أبعاداً سياسية واجتماعية جديدة. وقد قبل كالفن فكرة «الخلاص بالإيمان وحده»، وأضاف فكرة الصفوة المختارة للخلاص بنعمة الله. ولكن كالفن، اعتبر للإنسان حاجة للكنيسة وللدولة، ولذلك أعطت الكالفينية اهتماماً للحياة الاجتماعية والمؤسسات الإنسانية. وكانت الحكومة المثل هي الحكومة التي يختارها الشعب من بين صفوف الأرستقراطية الأكثر أهلاً للحكم. وأعتقد كالفن بوجود قانون طبيعي، وإن الله هو مصدر هذا القانون، وإن الحاكم يأخذ سلطته مباشرة من الله.

كان النظام السياسي الذي دعا إليه كالفن جمهورياً، ولكنه لم يكن نظام العامة، بل نظام البرجوازيين والحرفيين. وكان

وكان جون ويكليف، 1328-1384، الذي درس اللاهوت والفلسفة في جامعة أوكسفورد، أول من دعا الى معارضة سلطة الكنيسة، والعودة الى الإنجيل، باعتباره المرجع الوحيد للعقيدة الدينية. وقد أيد الكهنة الفقراء، فانتشرت دعوته. وكان جون هوس، 1369-1415، أبرز الذين أيدوه، فاكسب عداوة الأكليروس، وخاصة عداوة الباب يوحنا الثالث والعشرين، غير الشرعي. إلا أن الإمبراطور ونسلاوس والملكة صوفيا أيداه فعينه الإمبراطور عميداً لجامعة براغ. دعي للدفاع عن آرائه في مجمع كونستانس سنة 1414، فحكم عليه بالهرطقة، وأعدم حرقاً. ألف أنصاره جهة ضد البابوية والإمبراطورية الألمانية. وكان من مطالبهم المعروفة بمطالب براغ سنة 1420: إلغاء سلطة البابوية في الشؤون الدينية، ومعاينة رجال الدين فيما يرتكبون من جرائم - وقد اضطرت البابوية للتسليم بمطالبهم لأول مرة. لكنهم انقسموا الى معتدلين، ومتطرفين. وقد رفض المتطرفون الصلاة للسيدة مريم العذراء والقديسين، والاعتراف بوجود هيئة أكليروس. ولكن الطرفين اضطهدا مآلفيهم بشدة. وقاد هذا الى نشوب الحرب الهوسية، 1419-1436، بين التشيك من معتنقي هذا المذهب والألمان الكاثوليك. وبذلك اتخذ الصراع بعداً قومياً، ولكنه اتخذ بعداً إجتاعياً أيضاً، إذ وقف التابوريون الجديرون المنحدرون من طبقة الفلاحين في جهة، وأنصار الأوتراكين المعتدلين الذين استعانوا بالنبله التشيك في جهة أخرى. ولم تتوقف هذه الحرب إلا سنة 1478، حين عقد صلح أنهاها.

وأنخذت الحركة مجرى جديداً، عندما علق مارتن لوثر، 1483-1546 قضاياء الخمس والتسعين على باب كنيسة ويتنبرج، 1517/10/31. وقد دعا الى إستقلال كنيسة عن كنيسة روما. ورفض عصمة الباب وقديسة السيدة مريم العذراء، وعزوبة رجال الدين، وفكرة صكوك الغفران. وطلب بالعودة مباشرة الى الانجيل دون وساطة. وأشهر لوثر بعقيدته: «الخلاص بالإيمان وحده»، ودعوته لسلطان الضمير. وليس للوثرية نظرية في الدولة، أو علاقة الدولة بالكنيسة، أو تحليل إقتصادي واضح جداً.

وقد أيدت لوثر فئات أربع هي: أ) جماعات من رجال الدين، وخاصة الشباب. ب) طلاب الجامعات المتأثرون بالحركة الإنسانية. ج) طبقة النبلاء: د) فئة من الإنسانين والفنانين. وكانت المدن في المانيا البيئة المناسبة لهذه الحركة، لأن لوثر عبر عن موقفها في محاربة سلطة الأكليروس.

وساد أثر ذلك نقد علني لعقائد الكنيسة وسلطانها، الزمنية

العقل الإيمان الى التجريب، والفلسفة المسيحية الى الفلسفة اليونانية - الوثنية، والأدب المسيحي الى الأدب الروماني واليوناني ولغة هذا الأدب أي اللاتينية، الى العاميات الشعبية، في أوروبا كلها. أما على صعيد الدولة، فقد سعت القوميات الى تحطّي الأمبراطورية الرومانية المقدسة. وعليه، فإن الإصلاح الذي انفجر باسم الدين، وتحت مظلة هرطقات وحركات، تبدو بسيطة الآن، ومحافظة الى ابعد الحدود، كان بداية ثورة عظيمة. ولقد كان لحركة الإصلاح هذه أثرها في حركة الإصلاح العربي والإسلامي كما سئرى.

3 - الإصلاح في المصطلح الإسلامي:

أطلق هذا المصطلح على كل دعوة، استهدفت العودة بالإسلام الى طهارته الأولى، وإلى مراجعته الرئيسة: القرآن والأحاديث وسيرة النبي والسلف الصالح. ويرى دعاة الإصلاح في كل عصر أنهم يقتفون آثار الأنبياء المصلحين الذين تعتبر حياتهم قدوة، كما جاء في القرآن الكريم، وخاصة السورة 20 و 11 و 10 و 12. ومن الطبيعي أن يؤكد دعاة الإصلاح من العرب والمسلمين اقتفاءهم آثار النبي العربي محمد أكبر المصلحين.

وكان الإصلاح يعني عادة التعريف بالإسلام الصحيح، اعتماداً على القرآن والسنة، كما يعني العمل لتطابق حياة المسلمين مع نظم دينهم وقيمه.

وكان المصلحون بهذا المعنى، يظهرون في كل جيل، فيلتزمون الدفاع عن الاسلام الصحيح والسنة، ويحاربون البدع. ومن أبرز هؤلاء قديماً أبو حامد الغزالي، 1059-1111، وابن حزم 994-1064، وابن تيمية، 1263-1328. أما حديثاً، فهناك محمد بن عبد الوهاب، 1703-1792 ومحمد علي السنوسي 1787-1859.

وتلا هؤلاء وأولئك أجيال من المصلحين منهم جمال الدين الأفغاني 1838-1897، ومحمد عبده 1849-1905 ومحمد رشيد رضا 1865-1935.

والفرق بين الأولين الآخرين، أن الأولين كانوا مقتنعين أن ما أصاب العرب والمسلمين هو نتيجة سوء فهم الاسلام، وسوء تطبيقه، وأن العودة الى الأصول فقط كفيلة بتحقيق الوحدة، والتحرر من الجمود والبدع. وأن التحدي الخارجي لا يواجهه إلا بهنضة داخلية، تنبثق من مقومات المجتمع الاسلامي الداخلية. ولم يكن هناك تقدم في الخارج، وتحلف

اهتمامه منصباً على المدن، ودعوته الإصلاحية أكثر قبولاً لدى جمهور القراء. وكانت جنيف معقل هذا المذهب الجديد، وقد خرّجت مئات الخلايا المؤيدة له.

وإذا كانت اللوثرية والكالفينية قد عمّتا أوروبا، فإن الكالفينية التي دخلت بريطانيا، وانتشرت في أوساط الطبقة الوسطى، وخاصة المدن النائية على الاقطاع، لم تستطع أن تنتصر في بريطانيا، لقوة الاقطاع فيها. وقد اختارت بريطانيا، بعد تسوية الصراع الاقطاعي - البرجوازي حلّها الخاص، فأنشأت كنيسة انكليكانية مستقلة، منسجمة مع الدولة، لأن رئيس الدولة، هو رئيس الكنيسة. وقد وقع الملك هنري الثامن قرار السيادة سنة 1534.

ودار صراع شديد بين الإنمجاهات الجديدة والكنيسة الكاثوليكية، كان منها الحروب الدينية في فرنسا 1562-1598، وجاء صلح وستفاليا 1648، ليوقف الحروب المنهكة، وليحقق بعض الاستقرار. ورغم توقف حركة الإصلاح، وتحول البروتستانتية الى حركة محافظة، إلا أن البروتستانتية ظلت قوية.

وقامت، بنتيجة هذا التحدي، حركة إصلاح داخل الكنيسة الكاثوليكية، ساعدتها على الصمود أمام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، أدت الى تكيف الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأخرى، مع حاجات المجتمع الرأسمالي الجديد.

لقد كان أخطر ما فعلته حركة الإصلاح أنها حطّمت أغلال سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والتحالف الإقطاعي - الكنسي: ودمرت سلطة الأمبراطورية الرومانية المقدسة. لتفتح المجال أمام قيام الدول القومية، وأمام العقل لينطلق من عقال التقليد عموماً، وأمام العلم لكي يتقدم. وكان هذا نابعاً من حاجة البرجوازية الى العلم التجريبي، وحاجة العمال والفلاحين الى التحرر من سادة الحرف والافطاعين.

ولذلك، فقد توافقت دعوات الإصلاح، مع الثورات ضد الإقطاعيين والطغاة، ومع الثورة العلمية الجديدة التي بدأها روجرز بيكون، 1561-1626. وفيها كانت الدعوة الدينية الإصلاحية، تطالب بالعودة الى الانجيل والمسيح، كانت هنالك دعوة أدبية وفلسفية بالعودة الى الاغريق والرومان. وكانت هذه الدعوات، تترافق أيضاً مع الإكتشافات الجغرافية.

إن أوروبا كانت تشهد بداية تحول اجتماعي، وقد كان هذا التحول بحاجة الى تحطيم الأغلال، قبل الانطلاق: فتخطى

التي لا تلجأ الى القوة: لإحداث التغيير، سواء أكان الاستقلال أم التحول الاجتماعي .

أما لدى الماركسين، فإن الإصلاحية تعني نظرياً أي اتجاه يدعو الى التغيير، ولا يتبنى الماركسية - اللينينية . وتعني عملياً أية دعوة لا تتبنى نهج الثورة البرولتارية . وتعتبر المدارس الماركسية المختلفة الحركة الاشتراكية الديمقراطية حركة إصلاحية: نظرية وممارسة . والإصلاح الاجتماعي نمط من التحول الذي تحدثه الطبقة الحاكمة، أو فرع منها، أما لتعزيز مواقعها، أو حلاً لإشكالات تواجهها، أو نتيجة نضال الطبقة العاملة وجهات الشعب الكادحة . ومع أن من هذه التحولات ما يشكل قيلاً على النضال الطبقي، فإن منها ما يفتح المجال لتحولات كبرى . وتجري الطبقات البرجوازية الحاكمة الآن، تحت ضغط نضال الطبقة العاملة ونضال الشعوب في المستعمرات والبلدان النامية، وفي مواجهة تطور دول المنظومة الاشتراكية، إصلاحات مهمة، تتضمن تقديم تنازلات للشغيلة ولجماهير الشعب، وتستجيب لمتطلبات التطور العلمي . وترى أحزاب الشيوعية الأوروبية الإصلاحات وسيلة لتهيئة الظروف للثورة الاشتراكية . أما في بلدان العالم الثالث، المتجهة نحو رأسمالية الدولة، فإن الإصلاحات طريق تحولات اجتماعية عميقة .

ولا يقتصر المصطلح على الأوساط الماركسية، فهو شائع أيضاً لدى الكثير من القوى الوطنية والديمقراطية العربية غير الماركسية . وتوسم بالإصلاحية عادة الأفكار والحركات التي لا تتبنى نهج العمل الثوري عامة، والمسلح خاصة . والإصلاح بهذا المفهوم نقض الثورة، والإصلاحي هو غير الثوري .

5 - الإصلاحية العربية الحديثة :

وتعني الأفكار والدعوات السياسية التي عرفها الوطن العربي، منذ بدء عصر النهضة، والتي استهدفت تطوير الأفكار والمؤسسات السياسية، بالعودة الى الأصول العربية الإسلامية، أو الفكر البرجوازي الأوروبي، أو الاثنين معاً، دون استخدام قوة الجماهير لتحقيق ذلك، ودون تغيير بنى المجتمع القائم، أو مناقشة شرعية السلطة القائمة فيه .

وعلى الرغم من الاختلاف على تحديد بداية عصر النهضة، فإننا نستطيع أن نقول: أن هذه الأفكار والحركات بدأت، مع بداية عصر الإصلاحات في السلطنة العثمانية .

ولقد تزامن ذلك مع وقائع محددة :

1 - هزائم السلطنة أمام الامبراطوريتين الروسية والنمساوية

في الداخل ولا علوم وفنون ونظم، لا نستطيع التقدم بدونها، أو دون بلورة بدائل لها . وهذا ما التزم به دعاة الإصلاح من ابي حامد الغزالي الى محمد عبد الوهاب، مع أن الأخير، كان يعيش بداية عصر جديد، مختلف كلياً عن العصور السابقة . إلا أن بن عبد الوهاب والسنوسي والشوكاني لم يعبروا لهذه الحقيقة بالاً، فكانوا مجرد مقلدين للسلف الصالح، دون تعمق في فهم تراثه، ودون تبحر في التطورات الفكرية والسياسية التي عاشها العرب والمسلمون، منذ البعثة، وحتى القرن السادس عشر .

إلا أن المصلحين المحدثين، من الأفغاني الى رشيد رضا، على اختلاف فيما بينهم، كانوا امام وقائع جديدة . فهناك تفوق الدول الاستعمارية، وتفوق آلتها العسكرية، وازدهار جامعاتها ومعاهدها، وتقدم علومها وفنونها، وتحدي نظمها وقيمتها . ولذلك كان المصلح المحدث امام ثلاثة تحديات : (1) - تحدي التكنولوجيا . (2) - تحدي العلم . (3) تحدي المؤسسات الدستورية في الدول القومية اوروبية، فكيف يواجه هذا كله ؟ إتفقت إجابات المصلحين المشار إليهم على عدد من القضايا، أبرزها ما يلي : أ - العودة الى الأصول، والتحرر من البدع والجمود، وتغليب الوحدة على الانقسام . ب - العودة الى العقل في تمحيص القضايا، والتحرر من النقل، الا في الأصول . ج - دخول المواجهة مع الفكر الغربي، من خلال الدفاع عن الاسلام . وتبيان منطقته العقلي، وصلاحه لكل زمان ومكان، وقدرته على مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية : واستيعاب منجزات الفكر والعلوم دائماً . وهنا كان المصلحون سلفيين، من جهة، ولكنهم كانوا حريصين على التجديد السياسي والحضاري . وهكذا، التقى المصلحون المحدثون مع المصلحين القدماء في العودة الى الأصول، واختلفوا عنهم في خوض المعركة السياسية والاجتماعية، والاستعداد لتبني علوم حضارة أخرى وضاعاتها .

ويبدو الاتفاق والخلاف بين الإصلاح الإسلامي التقليدي والإصلاح المحدث واضحاً، عندما نتناول اتجاهات هذا الإصلاح المحدث في الصفحات التالية .

4 - الإصلاحية Reformism :

تعني الإصلاحية الدعوة للتغيير عن طريق الإصلاح، لا عن طريق الثورة .

وتطلق الآن بأشكال مختلفة على الأفكار والبرامج التي تطرح لتحسين النظم القائمة دون تغييرها، وعلى الممارسات

أو الداخلية . وكان انتشاره أساساً في قلب الجزيرة العربية والسودان والصحراء الليبية .

إن هذا النمط أقرب الى حركات الإصلاح الإسلامية التقليدية، من الغزالي الى ابن نيمية . وغموضه هو الإسلام الصحيح . وهذه الحركات لا تنظر الى التأخر العربي، بالنسبة الى التقدم اووروي، بل بالنسبة الى الماضي العربي . ولا ترى الحل في الفكر الأوروبي والتقنية الأوروبية، بل في الإسلام، والعودة الى الإسلام الصحيح .

ولقد حاولت هذه الحركات ان تقاتل على أكثر من جبهة، فحاربت ما لحق بالإسلام من بدع، وقاتلت السلاطين والأمراء المسلمين الحاكمين لخروجهم عن الإسلام . إلا أنها لم تقف هنا، بل دعت أيضاً الى مواجهة الغزو الأوروبي، والتصدي لكل أفكاره ومنتجاته، بما في ذلك السيارة والهاتف: حتى منتصف هذا القرن تقريباً .

إن هذه الحركات عملية انكفاء داخلي، إزاء التهديد الخارجي، وفي مواجهة إحتالات التغيير العميقة .

الثالث: الاتجاه الإصلاحية الشعبي: وقد تمثل في دعاة الإصلاح، من رجال الدين وسياسيين ومفكرين، وفي الجمعيات والحركات السياسية .

وضم هذا الاتجاه رجال دين ومدنيين وعسكريين، كان يجمعهم رفض التأخر، والدعوة الى التقدم .

وكان من هؤلاء رجال دين مجدودون كـالطهطاوي، 1801-1873، والأفغاني، 1838-1897، وعبد، 1849-1905، والزهاوي، 1855-1916، ورشيد رضا، 1865-1935، على اختلاف مذاهبهم .

كما كان منهم مدنيون أمثال بن أبي ضياق، 1802-1874، وأديب أسحق، 1856-1885، وبطرس البستاني، 1819-1883، وعبدالقادر القباني، 1848-1935، وجميل صدقي الزهاوي، 1863-1936 .

وكان منهم عسكريون أمثال أحمد عرابي، 1841-1910، ومحمود سامي البارودي، 1839-1904 .

وكان ضمن هذا الاتجاه الإصلاحية اتجاهات فكرية وسياسية . فهناك:

1 - الاتجاه الإسلامي الذي يرى الحل في العودة الى الإسلام الصحيح، كما هو شأن الأفغاني وعبد الزهاوي ورضا . ولكن العودة الى الإسلام، وتأكيد قدرته على استيعاب الحضارة الحديثة، تضمنت اختلافات حول طبيعة الدولة: هل هي دولة إسلامية، أم جامعة إسلامية، وما هو الموقف من

التي تمثلت في هزائم متتالية، وتنازلات متتالية . وكان سنة 1699، بداية مرحلة جديدة، كان خط السلطنة فيها دفاعياً: إلا في حالات خاصة .

2 - بروز القوة البرتغالية، ثم الإسبانية، ثم البريطانية والفرنسية، وتفوق هذه القوى بالسفن والبخار وعدد المدافع على قوى السلطنة .

3 - بروز الحركات الاستقلالية، مع زيادة الضغوط على السلطنة، وإن كان بعضها ذا طيبة وطنية، وبعضها حركات مغامرين وباشاوات .

ولقد دفع هذا كله السلاطين من جهة، وقادة الحركات الاستقلالية من جهة أخرى، الى البحث عن مصادر القوة: كما قاد رجال الدين وقادة الفكر والأدب الى بحث أسباب الضعف والتأخر وأسباب النمو والقوة .

وقاد ذلك كله الى بروز اتجاهات إصلاحية مختلفة، يمكن تحديد الأنماط التالية، منها:

الأول: الاتجاه الرسمي في السلطنة، ولدى الأمراء والولاة النازعين الى الاستقلال . وقد حاول السلاطين، أن يمنحوا انهيار سلطتهم، فاتهموا الى امتلاك أسباب القوة الأوروبية . وكان من ذلك السعي لبناء جيش حديث، على الطريقة الأوروبية . وقد استقدم أساتذة ومدربون، لهذه الغاية واشترت الأسلحة الأوروبية، من البندقية الى المدفع، ومن الخراط الى الأسطول .

ونجح هذا النهج الولاة المستقلون في الجزائر وتونس وليبيا ومصر وفلسطين ولبنان .

وارتبط اتجاه السلاطين الى تبني الأنماط الغربية، وغزو الأساطيل الأجنبية شواطئ الوطن العربي، باتساع حركة التجارة بين أوروبا والوطن العربي، واتساع حركة التفاعل الثقافي والسياسي والاجتماعي . فأقامت جاليات أجنبية في أنحاء الوطن العربي، وتطورت العلاقات التجارية والثقافية، وافتتحت مدارس، تدرس اللغات الأجنبية، وأرسلت بعوث الى أوروبا .

الثاني: الاتجاه السلفي الخالص، مثل الوهابية والمهدية والسنوسية . وهو غمط رفض إسلام السلاطين والأمراء، واعتبر العودة الى القرآن والسنة مصدر الإصلاح الوحيد . وكان الى جانب ذلك، يرفض التأثير بأي فكر أجنبي: والتزود بمنتجات الحضارة الأوروبية .

واعتمد هذا النمط من الحركات الإصلاحية على القبائل البدوية . وانتشر خارج إطار المدن والمناطق الحضرية الساحلية

الأفغاني مع السلطان عبد الحميد، ورضوا بوظائف في ظل الاحتلال، كما هي حال عبده في مصر، بعد عودته من المنفى، الخ... وأبدى عبده استعداداً للتعاون مع الخديوي في مصر، إذا رغب أن يكون «مستبداً عادلاً».

ولقد خاض رواد هذا الاتجاه معارك مع الجهاديين والمتخلفين والدراويش، والمدافعين عن البدع من رجال الدين، وتعرض بعضهم للملاحقة ولهيجان بعض العامة، كما حدث مع الزهراوي، سنة 1908. ولكن هؤلاء أنفسهم شتوا حملات على كل المجددين الذين حاولوا تجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، كما حدث مع الأفغاني وعبده في الموقف من فرح انطون، 1874-1922، ورضا في الموقف من علي عبد الرزاق، 1888-1966.

2- الاتجاه الليبرالي الذي كان يدعو إلى نهضة شاملة، فهو مع تجديد الإسلام، وتعاطف مع المجددين المسلمين، ولكنه يرى النهضة أوسع من ذلك وأشمل. ولذلك فإنه يدعو إلى دراسة فكر الغرب وحضارته بانفتاح، ويتبنى بعض أفكاره وحتى شعاراته السياسية.

هنا نجد اتجاهات تتجاوز الاتجاه الإسلامي، من زاويتين: الأولى: أنه لا يعتبر التجديد تجديد الإسلام فقط، بل يعتبره نهضة ثقافية سياسية اجتماعية، تشمل كل نواحي حياتنا.

والثانية: إن هذا الاتجاه، لا يقصر النهضة على اعتماد الإسلام دستوراً، بل يدعو إلى دراسة الفكر الغربي عامة، ولا يجد حرجاً في تبنيه، أو تبني ما هو ضروري منه. ومن الطبيعي أن نجد في هذا الاتجاه رواداً من المسلمين وغير المسلمين، وأن يكون هؤلاء جميعاً من غير رجال الدين.

هنا نجد أسماء مثل أديب أسحق، ويعقوب صروف، 1852-1927، وفرح أنطون وجرجي زيدان، 1861-1914، وشبلي الشميل، 1860-1917، وقاسم أمين، 1865-1908، وأحمد لطفي السيد، 1872-1963، وجميل صدقي الزهاوي. وكان رواد هذا الاتجاه ينطلقون مما يلي:

1- اعتبار العلم أساس المدنية، وبأنه من انتاج البشرية كلها، وبالتالي فهو نتاج تفاعل ثقافي، وليس ملكاً لأحد.

2- الإقرار بتفوق العلوم الأوروبية، وعدم التحرج من الدعوة إلى دراستها وتمثلها، وحتى تبنيها.

3- الدعوة إلى حياة وطنية، تجمع أبناء الأديان المختلفة والطوائف المختلفة، ضمن إطار صيغة اجتماعية، رآها بعضهم قومية، ورآها آخرون قبطية.

الدولة الوطنية القطرية، ومن الحل القومي. فقد كان هؤلاء مصلحون يدعون إلى اتحاد إسلامي بخلافة عربية، كالكواكبي، 1848-1902، ومصلحون يدعون إلى جامعة دول إسلامية كالأفغاني: تقودها الدولة الأقوى. وإن كان لا يغفل دور العرب، ويدعو إلى اعتبار العربية لغة السلطنة ونقل مقر السلطنة إلى بغداد.

ويستطيع دارس آثار هذا الاتجاه أن يلمس أكثر من نقطة خلاف، ومن ذلك مثلاً:

أ) هناك من شدد على ضرورة التغيير السياسي أولاً، كما فعل الأفغاني. وهناك من شدد على ضرورة العناية بالتربية أولاً، كما فعل الأستاذ الإمام محمد عبده، وخاصة بعد الثورة العربية، وإن كان الأفغاني كعبده معنياً بضرورة التربية.

ب) وهناك من توسع في الاجتهاد كعبده، وحاول أن يتحرر من قيود التقليد الجاسدة، وأن يستوعب حقائق العصر الحديث، ومن حاول أن يلتزم بالسنة، وإن يبدي المزيد من التشدد، كما فعل محمد رشيد رضا، الذي أيد الوهابية، مثلاً: رغم أنه جاء في مرحلة تالية لأستاذه محمد عبده.

ج) وهناك من اندمج في العمل السياسي الذي لعب دوراً مهماً في هذا المجال، ومن اكتفى بالتعليم والافتاء مثل عبده وجمال الدين القاسمي، 1866-1914، وأعطى الجهد الثانوي للممارسة السياسية.

وانشغل هؤلاء جميعاً في الدفاع عن الإسلام، أمام هجمات الغربيين، ومحاولة إثبات قدرته على أن يكون أساس حياة جديدة، وبالتالي، فإن العرب ليسوا بحاجة إلى نظريات الغرب السياسية ودساتيره ونظمه وقيمه، إنما هم بحاجة إلى تقنيته فقط.

هنا يلتقي الإصلاح العربي، مع سلفه العثماني الذي حصر ما يأخذه من الغرب بقضايا التقنية العسكرية، ومن ثم بقضايا التقنية عموماً.

وعليه، فإن هذا الاتجاه أباح استيراد الآلة، وحتى المصنع، وحارب الفكر الغربي، بكل مدارس، من الفكر اللاهوتي، إلى الفكر المادي.

ولقد أبدى أعلام هذا الاتجاه، ومنهم الأفغاني وعبده ورضا، تفهماً لحركة الإصلاح الديني في أوروبا، وباركوه، واعتبروه سر نهضة أوروبية.

وكان الخط الغالب في هذا الاتجاه، السعي إلى نصح الحكام، ودعوتهم إلى إصلاح أنظمتهم السياسية. ولذلك فإن المصلحين قبلوا إقامة علاقات مع سلاطين، كما هي حال

واليمين الشمالي، استعمارية اجنبية. وكان التيار العلماني التركي، قد ترك آثاره في الوطن العربي، كما ان سنوات الحياة الدستورية، 1908-1914، كانت قد فتحت المجال لمزيد من التفاعل الداخلي والخارجي .

وفي هذا الوقت كان الاتجاه الاسلامي التجديدي، يتراجع، لتنمو تيارات جديدة فكرية وسياسية، تنبئ العلوم الأوروبية في كل الميادين، ولوجود واقع اقتصادي وسياسي جديد، فرضه الواقع الاستعماري بعد الحرب العالمية الأولى.

وقامت، ضمن هذه الظروف، دعوات وحركات، تدعو لأفكار وسياسات جديدة، كالأحزاب الشيوعية والقومية والقطرية.

وكان طبعاً أن، تزيد شقة الخلاف بين الاتجاه الاسلامي المجدد، والاتجاهات الإصلاحية العلمانية. وبينما استمرت الاتجاهات الإصلاحية في اعتدالها، فحاولت، أن تزداد اقتراباً من المدنية الغربية، وأن تدخلها تدريجياً الى حياتنا، دون أن تصطدم بالدين أو بالتراث، برز في صفوفها مفكرون أثاروا أكثر من مشكلة. فهناك مثلاً، طه حسين الذي جاء كتابه في الشعر الجاهلي، 1926، متناقضاً مع المعرفة المتوارثة عن الأدب الجاهلي. كما جاء كتابه مستقبل الثقافة في مصر، 1887-1958. دعوة الى إعادة النظر في تاريخ مصر، وارتباطها العربي والاسلامي. وهناك سلامة موسى، 1887-1958، الذي دعا الى تبني حضارة الغرب، فهو كافر بالشرق مؤمن بالغرب، نافي كل إيجابيات في الماضي، وداع الى اعتماد العامية بدل الفصحى . . .

وظلت مشكلة هذا الاتجاه الرئيسة أنه حاول أن يدخل المدنية الأوروبية الى حياتنا ومجتمعنا وأفكارنا وقيمنا، دون أن يصطدم بالدين والتراث إلا لهماً. ولذلك، فإن الموضوع الرئيسي الذي طرحه كان الإصلاح. وكان هذا يعني تحديث الحياة تدريجياً، والانتقال من الطغيان الى الشورى، دون أن يأخذ ذلك معنى حكم الشعب، في الأعم الأغلب. لأن المصلحين عملوا على تحقيق أهدافهم، بالطرق السلمية، في ظل الحكم الاستعماري، أو العائلات الحاكمة، وكان يعينهم تطور الحياة الاجتماعية، دون تغيير طبيعة النظام الاجتماعي.

ولا يجوز أن نفوتنا الإشارة الى أن إطلاق كلمة ليبرالي على هذا الاتجاه، لا تعني أنه مطابق للاتجاه الليبرالي الغربي، وإنه يحمل كل مزاياه.

3 - الاتجاه القومي الذي ضم عدداً من رواد الإصلاح، سواء منهم رجال الدين أو المدنيون أو العسكريون.

وكان هذا الاتجاه، مع ذلك، عثمانياً في المرحلة الأولى، وظل كذلك حتى 1917. إلا أن الدعوة الى العثمانية، كانت تقترن بالدعوة الى التحديث، وتأييد خطة الإصلاحات. ولقد كان أديب أسحق عثمانياً، كما كان سليمان البستاني، 1856-1925، أيضاً، شأنها شأن معظم المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم. وإن كان هناك اختلاف في مدى التمسك بالرابطة العثمانية والحماسة لها.

إلا أن الدعوة للعثمانية، ترافقت مع دعوى لفصل الدين عن الدولة، كما هي حال فرح انطون وحتى عبدالرحمن الكواكبي، ومع تبني أفكار كالدرونية، والثورة، كما هي حال شبلي الشميل. كما ان هذا الاتجاه نجحاً على الدعوة الى تحرير المرأة، كما فعل قاسم أمين.

ولكن الخط العام لهذا الاتجاه كان الاعتدال، وخير من يمثله أديب أسحق الذي دعا الى اصلاح يتم بالتدرج. وأن يكون ضمن حدود الممكن، وأن يجيء منسجماً مع حاجات الزمان والمكان والناس.

استثار بعض رواد هذا الاتجاه رواد الاتجاه الاسلامي المجدد، ونخص بالذكر من هؤلاء، شبلي الشميل وفرح انطون، قبل 1920، وطه حسين وسلامة موسى بعد 1920.

ولقد حرص رواد هذا الاتجاه في مرحلتهم الأولى، قبل 1920، على الدعوة لتعليم اللغة العربية، وإحياء آدابها. وكان منهم علماء فيها مثل ناصيف اليازجي، 1800-1871، وإبراهيم اليازجي، 1847-1906، وجورجي زيدان وحنفي ناصيف، 1860-1919. وقد استنكر فرح انطون الدعوة الى اعتماد اللهجة العامية، والكتابة بالحروف اللاتينية، مع أنه دعا الى تبسيط الفصحى، وجعلها أقرب الى العامة.

وأسهم هؤلاء الرواد في جهود الإصلاح اللغوي، لأنهم تحرروا من أساليب الكتابة التقليدية، وحاولوا الكتابة بأسلوب يتجه الى القراء عامة. كما أسهم الجيل اللاحق في تأكيد مكانة اللغة العربية بين اللغات.

ولقد ظل هذا الاتجاه ملكياً دستورياً، حتى أواخر العقد الثاني من هذا القرن، وظلت الدعوة للنظام الجمهوري نادرة، وانشغل جل المصلحين، أن لم نقل كلهم، في اقناع السلطان والسلطة بتبني الإصلاح.

ولكن هذا الاتجاه، تطور فيها بعد. كانت السلطنة قد انحسرت عن الوطن العربي، منذ 1977، وكان الاستعمار البريطاني - الفرنسي قد أكمل سيطرته على الأرض العربية. وكانت السلطة الحاكمة الرئيسية الآن، إلا في الحجاز ونجد

وعلى الرغم من قيام منظمات سرية عربية، كالعربية الفتاة والعهد، فإن البرنامج الإصلاحي كان أقوى، وقد تمثل بالجمعيات الإصلاحية وحزب اللامركزية العثماني، وحتى في الحركات السرية عينها وبرامجها.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الجمعيات الإصلاحية، ومن ثم حزب اللامركزية العثماني، ضمت رجال الدين والمدنيين، والسلفيين والليبراليين، والقوميين ودعاة الحلول القطرية. وكان يجمع هؤلاء جميعاً مطلب الإصلاح العام.

وكان القوميون من هؤلاء، أمثال العريسي والشهابي، سلفين في أكثر من ميدان. إذ انهم جعلوا مثاهم دولة العرب، وأستهدفوا عودة أمجادهم. ثم أنهم حرصوا على تمجيد التراث، وانصب نقدهم على ما علق به من خرافات، فقط، وعلى سوء تفسيره، وسوء استغلاله. ثم أنهم عقدوا اللواء للشريف حسين، ولأولاده، عندما يأسوا من امكان الوصول الى تفاهم مع السلطنة.

ولكنهم، على الرغم من ذلك، وصلوا الى تحديد لشرعية الدولة القومية لا يقوم على أساس إسلامي. وقد عبر عن ذلك عبد الغني العريسي في خطابه في المؤتمر العربي الأول قائلاً: «هل للعرب حق جماعة؟»، ويحجب: «إن الجماعات في نظر علماء السياسة، لا تستحق هذا الحق، إلا إذا جمعت على رأي علماء الألمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة المظلم السياسي».

فإذا نظرنا الى العرب، من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ ووحدة عادات، ووحدة مظهر سياسي. فحق العرب، بعد هذا البيان أن يكون لهم على رأي كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة، حق شعب، حق أمة (ع. غ)، العريسي، مختارات المفيد. ص 18-19). وهذا التحديد للأمة، مهما قيل فيه، ليس تحديداً إسلامياً، إنه تحديد قومي جديد.

إلا أن هذا التحديد القومي لشرعية وجود دولة قومية، تصالح فيما بعد، مع نشوء الدولة القطرية، حين أعلن قيام دولة فيصل في سورية، وأعلن القوميون العراقيون في دمشق قيام دولة عراقية، متحدة مع دولة سورية. وكان واضحاً أن هناك دولتين ومشروعين يقومان معاً، وليس دولة واحدة.

وكانت دولة فيصل، دولة غير قطرية في تكوينها لأن ملكها ومعظم أركانها، لبسوا من القطر الذي قامت فيه. ومع ذلك، فإنها كانت دولة قطرية، تقوم على أساس تقسيم استعماري

وكان في مرحلته الأولى، 1875-1904، مجرد تنبيه الى دور العرب في الدولة الاسلامية، كما طرح الكواكبي، أو مجرد تنبيه الى دور العرب، كما طرح ادب اسحق، والى وجود رابط اجتماعي، غير الدين، هو اللغة. وكان الكواكبي واسحق قد بلورا، كل على حدة، ملامح فكرة قومية. رغم الحرص على الجامعة الاسلامية، عند الأول، وعلى العثمانية، عند الثاني.

إلا أن هذا الاتجاه، تحول في المرحلة الثانية، 1905-1917، الى برنامج دعوة قومية، مع نجيب عازوري، (-1916) وصالح الدين القاسمي، 1887-1916، وعبد الغني العريسي، 1891-1916، وعارف الشهابي، 1819-1916، وجمعيات النهضة العربية، 1906، والعربية الفتاة، 1909.

وقد ضم هذا الاتجاه رموزاً من الاتجاهين السابقين، فكان فيه رجال دين كالزهرراوي، وليبراليون كالعريسي.

وكان هم هذا الاتجاه منصباً، في البدء، على، إعادة الاعتبار للعرب، ضمن إطار السلطنة، فتكونت جمعية ببيروت الإصلاحية، 1912، وجمعية البصرة الإصلاحية، 1911. ثم تكون حزب اللامركزية العثماني، 1912، وانعقد المؤتمر العربي، 1913، تحت تأثير هذه المطالب الإصلاحية.

وكان هذا الاتجاه في مرحلتيه الأولى والثانية إصلاحياً من زاويتين:

الأولى: لأنه استهدف تحسين وضع العرب، ضمن إطار السلطنة، وعلى أساس بقائها.

والثانية: لأنه استهدف تحسين أوضاع السلطنة عموماً، بتحويلها الى ملكية دستورية.

ولقد نشأ هذا الاتجاه، نتيجة أوضاع داخلية وخارجية متعددة: منها:

أ - محاولة فرض آلة السلطنة، بعد اصلاحات 1839، على أقطار الوطن العربي بأسلوب حديث نسبياً، وبوسائل اتصال حديثة.

ب - زيادة المخاطر الخارجية الاستعمارية، باحتلال عدن سنة 1837، واحتلال الجزائر سنة 1827، وزيادة التغلغل الرأسمالي الاستعماري، عبر السلطنة، وعبر التدخل المباشر، والعلاقات المباشرة.

وكانت الحركة الإصلاحية العثمانية، تترك آثارها في الوطن العربي، وخاصة مع بروز دور مدحت باشا، 1822-1884. ثم ان الحركة القومية التركية، تركت آثارها في الحركة القومية العربية.

ولكن هذا الانحياز هزم، أمام انجاء سيد قطب الذي فرض قطيعة مع كل أفكار العمل السياسي الحديث، ومنها الأمة والشعب والدستور.

ودخلت حركة الإخوان المسلمين بانتصار هذا الانحياز مرحلة جديدة، جعلتها تصطدم بكل تيارات الفكر السياسي الحديث، وبكل الأنظمة العربية، غير التقليدية.

ولا تختلف الأحزاب والجمعيات الإسلامية الأخرى من حزب التحرير الإسلامي، إلى التكفير والهجرة، في الجوهر عن هذا الانحياز، لأنها تسقط كل الأفكار والمفاهيم، ما عدا الإسلام الذي تدعو إليه.

وعلى الرغم من أن معظم هذه القوى، يحمل السلاح الآن لفرض برنامجها، فإنها كلها ما زالت تهتم بالتربية، وتعطي اهتماماً كبيراً لها، وتتعاون مع الأنظمة التقليدية لتحقيق أهدافها. ولم يجد الإخوان المسلمون في السودان مانعاً من التعاون مع نظام جعفر نميري، كما أنهم قرروا بعد سقوطه أن يخوضوا الانتخابات النيابية، ويسهموا في التجربة الدستورية الجديدة.

وبذلك تكون الأحزاب الإسلامية، قد حافظت على برنامجها الإصلاحي، من جهة، وانتقلت من جهة أخرى إلى برنامج انتزاع السلطة بالقوة. وهي ظاهرة، سنجدها تنمو أيضاً لدى الأحزاب العربية الأخرى.

وعلى الرغم من أن الأحزاب الإسلامية، احتلت الآن مراكز الصدارة في الحركة الإسلامية، ومنذ نشوء حزب الإخوان المسلمين، فإن هذا لم يمنع ظهور دعاة إصلاح إسلاميين مثل خالد محمد خالد في مرحلة هامة من حياته، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، يؤكدون عدم تعارض الدين والعقل، وعدم تعارض الإسلام والعروبة. ويحاولون تكريس مصالحتهم، يرفضها الإسلاميون الحزبيون، والماديون الجدلبيون، وكثير من العلمانيين.

ويحاول هؤلاء أن يخوضوا معركة صراع الأفكار الدائرة بالحوار وحده، ودون الانخراط في أحزاب أو استخدام الوسائل السياسية السائدة.

إلا أن دور هؤلاء، وإن كان يتعمق ويتسع أفقاً، فإنه يضعف أمام موجة التخريب الشديد، والتسييس الواسع الذي تمارسه الأحزاب الإسلامية، وخاصة بعد انتصار حركة الإمام الخميني.

ثانياً: الأحزاب القومية العربية. وقد نشأت عصبة العمل القومي، أولاً، ثم حزب البعث العربي 1943 والعربي

جديد، يعتبر سورية قطراً والعراق قطراً، وكذلك فلسطين وشرق الأردن.

وكانت الدولة التي أقامها القوميون مع فيصل دولة ملكية دستورية نيابية، دين ملكها الإسلام، يصون دستوراً الحرية الشخصية. ويمنع التعذيب والتعرض لحرية المعتقدات (المواد 11 و 12 و 13)، (خ.، قاسمية، الحكومة العربية في دمشق، ص. 291-309).

وتكيف هؤلاء القوميون، مع الواقع الجديد بعد انهيار حكومة فيصل في دمشق، فانخرطوا في السياسات القطرية، وإن ظل معظمهم موالياً لفيصل ملك العراق، المرتبط بمعاهدة مع الإنكليز. ورغم اهتمامات هؤلاء القومية، فإنهم لم يقوموا بأي نشاط عربي قومي، حتى سنة 1931، حين دعوا، على هامش المؤتمر الإسلامي في القدس (م. دروزة، موجز القضية الفلسطينية، المجلد الأول) إلى عقد مؤتمر قومي عربي، لم تسمح الظروف بعقدته، أثر وفاة فيصل، سنة 1933.

وبينما كان في هذا الانحياز سياسيون، يخوضون المعترك السياسي، وعسكريون، يسهمون في العمل السياسي وحتى الانقلابات، ويشاركون في القتال في فلسطين، ويعملون لتحريرها، وكان منهم مثقفون معنيون بالتربية مثل ساطع الحصري 1880-1968، ودرويش المقدادي، وفهمي المدرس وغيرهم.

ومن الملاحظ أن الحركة القومية، ظلت بلا حزب لها، حتى تكونت عصبة العمل القومي، سنة 1933. ومع ذلك فإن العصبة لم تتجه إلى القوميين الأوائل، ولا ضمت كثيراً منهم.

وتوزع القوميون، خلال هذه الفترة 1920-1933، بين بغداد وحمّان والرياض وبيروت والقدس والقاهرة، دون رابط يجمعهم غير علاقاتهم السابقة.

كانت الدولة القطرية تنمو، وترعرع، والمشروع القومي يتراجع.

نشأت، مع قيام دول الأقطار، حياة قطرية جديدة كانت لها مقوماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومع نشوء دول الأقطار، أخذت الأحزاب تتكون، ممثلة الانحيازات المختلفة: الديني والقومي والقطري.

أولاً: الأحزاب الدينية، كان أبرزها حزب الإخوان المسلمين، 1928، وقد نشأت حركة تربية إسلامية، ابتعدت في سنواتها الأولى عن العمل السياسي المباشر. وقد حاول زعيم هذه الحركة حسن البنا، 1906-1949، أن يتوافق مع الدولة الوطنية، والدستور، ومع الدعوة القومية العربية.

أ) الأحزاب الشيوعية. وقد نشأت بعد تطبيق اتفاقية سان ريمو سنة 1920. وكان هدفها توعية الطبقة العاملة والجماهير الفلاحية الفقيرة، وكانت تعتمد في نضالها الأساليب الشرعية، حتى وهي أحزاب سرية. ولم تبادر إلى بدء كفاح مسلح، حتى في الأفطار المحتلة، وإن كانت تحاول المشاركة، بعد اندلاع الثورات المسلحة، كما حدث في الجزائر.

وكانت، منذ انطلاقها، تجدد في الماركسية - اللينينية مرجعها، وفي رواد الحركة الشيوعية: ماركس، إنغلز، لينين سلفها الصالح، وفي المكتبة الشيوعية قرآنها، وفي الحزب الشيوعي السوفياتي دليلها.

ومن هنا، فإنها اكتسبت سماتها الإصلاحية من مصدرين:

الأول: تمسكها بمثل وسلف صالح.

والثاني: إصرارها على دور تربوي أولاً، وعلى نضال، لا يتجاوز الأساليب الشرعية، في الدساتير، حتى وهي محرمة في وطننا عملياً.

ب) الأحزاب الوطنية: وهي أحزاب، نشأت في معمعان النضال من أجل الاستقلال، ومنها الحزب الوطني، 1907، ثم حزب الوفد، 1918، في مصر، وحزب الشعب (نجم شمال إفريقيا)، 1926، في الجزائر، وحزب الاستقلال، 1935، في المغرب، والحزب العربي، 1935، في فلسطين، والحزب الوطني العراقي، 1922. وكانت هذه الأحزاب، تجعل الاستقلال مطلبها الأول، وتطرح مطالب إصلاحية، ويكفي أن نراجع برنامج الحزب الوطني الذي أسسه في مصر مصطفى كامل، لنجد هذا البرنامج يقتصر على ما يلي:

1 - «تكوين برلمان مسؤول عملي نشيط يتلقى نصائح من الانكليز، وليس أوامر...».

2 - أحداث إصلاحات مختلفة في ميدان التعليم.

3 - «تعيين الكفاءات المصرية في الوظائف الحكومية تدريجياً، بدلاً من الرسميين الأجانب...» (ج. لاندو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر، ص 117-118).

أما الوسائل التي أتبعها الحزب، فكانت:

أ - النشاط الصحفي، فأصدر صحيفة اللواء.

ب - القاء المحاضرات عن الأفكار الوطنية المصرية في الداخل والخارج.

ج - التوسع في وسائل التعليم.

وكان الحزب الوطني، أكثر تشدداً في موضوع الاحتلال البريطاني من حزب الوفد الذي نشأ سنة 1918، وطرح برنامجاً إصلاحياً، وأستقطب تأييداً شعبياً واسعاً، وظل على خلاف مع القصر، والانكليز، منذ أنشئ، حتى حل، سنة 1952،

الاشتراكي، 1950، ثم حركة القوميين العرب، مع بداية الخمسينات. وكانت هذه الأحزاب، تدعو إلى الوحدة، وتعمل لتكوين وعي وحدوي. وكان حزب البعث، وهو أهمها، يدعو إلى العمل البرلماني ويمارسه، ويشدد على أهمية التربية والتوعية في الانقلاب الكبير الذي يدعو إليه. ولكنه، عند تأسيسه لم يشر إلى العلمانية، واكتفى عند إعلان الموقف من نظام الحكم الذي يدعو إليه، بأنه برلماني دستوري. (م). دندشلي، حزب البعث العربي الاشتراكي، ج 1، ص 51).

وواصل البعث مهمة القوميين الأوائل، في محاولة عدم إثارة أي تناقض بين العروبة والإسلام، وتأكيد العلاقة الجدلية بينهما، وإنجاز البعث القومي بالعودة إلى الأصالة العربية.

ولم يحدث أي تطور في أفكار الحزب، عدا انتقاله، منذ 1963، إلى انتزاع السلطة، حيث يستطيع، بالقوة. وهو المنطق الذي غلب على الأحزاب الدينية والقومية، منذ ثورة 1952 في مصر.

وكانت الناصرية، ومنذ 1956، قد حاولت الإصلاح عن طريق امتلاك السلطة، ودون بناء الحزب التقليدي، وبالاتجاه إلى تصفية الأحزاب جميعاً. وكرست الناصرية في الميثاق 1962/5/21، خط الثورة، ضد الخط الإصلاحية، مع أن الخط الإصلاحية ظل سائداً، رغم ما فرض من تحولات اجتماعية.

وانتقلت الحركة القومية، بوصول عبدالناصر إلى السلطة، ويتسلم حزب البعث السلطة في سورية والعراق، إلى حركة متصارعة، يبني كل طرف منها دولته الوطنية، ويحقق الإصلاح بقوة السلطة. ويقيم دولة المستبد العادل التي دعا إليها المصلحون الأوائل، دون أن يستطيع إنجاز أي جزء من برنامجه القومي الوجدوي، حتى الآن.

ولقد قاد وصول هذه القوى إلى السلطة، إلى إحداث إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي وتعليمي، عن طريق قرارات الدولة، وإن كان يخضع لنقد واسع، من الاتجاهات المختلفة، ولا يحقق الأهداف المرجوة له.

ويبرز في القوى القومية الآن اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالإسلام، كما يبرز اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالماركسية. وبينما ينمو اتجاه جذري يرى الوحدة نقيضاً لكل الأنظمة القائمة، يسود اتجاه إصلاحية، يعتبر الوحدة نتاج تفاهم بين الطبقات الحاكمة في كل الأقطار، أو بين شرائح منها.

ثالثاً: الأحزاب القطرية. وهي أتماط مختلفة؛ منها الأحزاب الشيوعية، وأحزاب الطبقات الحاكمة، وأحزاب البرجوازية الصغيرة القطرية.

بعد ثورة الثالث والعشرين من تموز (يوليو).

ولم يكن شأن حزب الأمة التي انشئ سنة 1907 برئاسة حسن عبد الرزاق، أو حزب الإصلاح الذي أنشأه الشيخ علي يوسف، 1863-1913، في العام عينه مختلفاً عن الحزب الوطني، أو حزب الوفد. وكانت الإصلاحات التي طالب بها برنامج الحزب الشعبي متواضعة، مع أن كاتب البرنامج هو أحمد لطفي السيد 1872-1963، المعروف بدفاعه عن الحرية والديمقراطية. وكان لطفي السيد يرى ضرورة التعاون مع بريطانيا في أي تدبير تتخذه في سبيل قوة مصر، وتقييد سلطة الخديوي، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري. ولا يختلف تطور الحركة الوطنية في الجزائر، عنه في مصر، من هذه الزاوية، لأن الحزب الليبرالي، 1927/9/11، أو الحزب الإصلاحية، أو نجم شمال أفريقيا، (الشعب)، كانت أحزاباً إصلاحية، وإن كان نجم شمال أفريقيا أكثرها ثورية، فقد طالب بالاستقلال الكامل، وجلاء الجيش الفرنسي. وكان الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، رئيس الحزب الإصلاحية، قد طالب بالمساواة مع الفرنسيين من قبل سنة 1924.

إن هذه الأحزاب، كانت تضم قواعد واسعة، من طبقات مختلفة، ولكن خطها الفكري والسياسي كان إصلاحياً، وقيادتها كانت سلفية ومحافظية عموماً، ومن نماذج قياداتها: علال الفاسي، ومصالي الحاج، والحبيب بورقيبة، والحاج أمين الحسيني، وسعد زغلول، ومصطفى النحاس، وقبل هؤلاء الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، ومصطفى كامل. وقد أسهمت هذه الأحزاب في قيادة الحركة الوطنية، ضد الاحتلال الأجنبي إسهاماً فعالاً، وشاركت في صياغة الأقطار العربية الحديثة، من المغرب إلى سورية. وتمثل هذه الأحزاب مرحلة مهمة من تاريخ الحركة الوطنية العربية، وتاريخ العرب السياسي الحديث.

إلا أن هذه الأحزاب حرصت من الناحية السياسية، على نيل الاستقلال من خلال المفاوضات، وكانت معتدلة في مطالباتها، ولا تندفع لاستخدام السلاح ضد المحتل الأجنبي، إلا حين تندفع الجماهير على هذا الطريق. وبينما أسهم حزب الاستقلال في حركة المقاومة المغربية، فإن جناحاً سرياً من حزب نجم شمال أفريقيا، هو الذي فجر الثورة الجزائرية، دون القيادة التاريخية. وفي تونس، حيث قباد الحزب الحر الدستوري حركة المقاومة المسلحة، أسهم قسم من قيادته الأولى في تصفية الثورة، لمصلحة استقلال مقيد.

كانت الأحزاب تطرح برامج استقلال معتدلة، ولذلك لم

تعنى بالتغييرات السياسية والاجتماعية العميقة، لأن قاداتها ومنظريها كانوا من ممثلي الطبقات التجارية والعقارية، أو حاملي ذكراها. وكان كل ما يطمح له هؤلاء استقلال محدود، يزدون من خلاله دورهم، وإصلاح محدود، يسمح بتطوير الأقطار التي يحكمونها، بما يجعلها أكثر قرباً من الغرب، وأكثر راحة وربحاً لهم. . .

وكانت هذه الأحزاب على الصعيد النظري سلفية، غير معنية بالتغيير الجذري، ولا حتى بالحوارات النظرية، واغناء الفكر، لأن قاداتها كانوا معينين بتحقيق مكاسب عملية وسريعة، في معظم الأحوال.

وقد تركت هذه الأحزاب أنوارها، فيها بعد، في الحركة الوطنية والجماهير، وكل أشكال العمل السياسي والنظري. فولدت منها حركات وأحزاب، تخوض المعارك المسلحة، دون برامج سياسية ونظرية تستجيب لمتطلبات هذه المرحلة من القرن العشرين، أو تطمح للتحويل السياسي والاجتماعي العميق، دون الثقافة اللازمة له، ودون الأعداد اللازمة له أيضاً.

إن الإصلاحية الاحتفالية القاصرة في مفاهيمها وممارستها، الخجول في نقدها ومواجهاتها، ولدت انتماءً انقلابياً إصلاحياً، يفرض أشكال حكم قمعية، باسم الإصلاح والتقدم ومواجهة المخاطر الخارجية، ولكن دون أن يؤمن قدرة حقيقية على مواجهة الأخطار الخارجية، ودون أن يوفر أسس إصلاح حقيقي.

ولقد اتسمت الإصلاحية العربية بسبات محددة، نوجزها بما يلي:

أولاً: نزعتها المحافظة، واتجاهها السلفي الذي جعلها أساساً، تتجه إلى التمسك بالماضي، بالسلف، كما هي حال الاتجاه الإسلامي، أو الدفاع عن مصالح الطبقات الحاكمة، وحتى الأوضاع القائمة، كما هو حال الإصلاحيين عموماً، إلا فيما ندر، قبل 1920. وكان الاتجاه العقلاني فيها يرمي إلى تطوير أساليب الدفاع عن الإسلام، أو البنى السائدة، أكثر مما كان يرمي إلى تحطيم العقبات التي تقف في سبيل انطلاق العقل.

ثانياً: معاداتها، للثورة، ومحاولة تكريس القناعة بضرورة التدرج، والابتعاد عن استخدام العنف، ورفض فكرة المساواة، باعتبارها مستحيلة، واعتبار السلطة من اختصاص الخاصة، لا العامة، ورفض الاشتراكية الأوروبية، ورفض مساواة المرأة بالرجل، حتى لدى أعلام من أكثر الإصلاحيين ثورية مثل الشميل وفرح أنطون.

العالم الذي نعيش فيه، وذلك بتبني، لا تفكيره العلمي فقط، بل قيمه وأساليبه التقنية، وربط دعاة الإصلاح ذلك بنخبة مثقفة قادرة.

جسد ذلك قسطنطين زريق، في كتابه معنى النخبة 1948، وسار موسى العلمي، في كتابه عبء فلسطين على الطريق عينه.

إلا أن دعاة إصلاح آخرين، من النخبة، من أمثال آدمون رباط رأوا أن النخبة لم تعد قادرة على إجراء عملية الإصلاح، وإن الأمر يتطلب أحداث تحول اجتماعي أساسي.

هنا برز داعية إصلاح آخر، هو خالد محمد خالد، لي طرح قضايا متعددة، من دور الدين في المجتمع إلى دور المواطن. وقد طرح برنامج ثورة اجتماعية، رأى أنها لا تتحقق إلا بوسائل ثورية.

ومع ذلك، فإن الدعوات الإصلاحية التي أخذت أبعاداً اجتماعية جديدة، مع خالد محمد خالد، ظلت دعوات عامة، مع قسطنطين زريق وأمثاله، وظلت بعيدة عن الغوص في إشكالات المجتمع العربي، والتوغل في خفاياه ومحرماته. وشدد اتجاهها العام على التحديث دون الثورة، كما برز ذلك عند حسن صعب.

ظل الاستقلال هو الشعار، وظلت الدعوة إلى التريية والإصلاح قاصرة وضعيفة، ولم تسجل المراحل التالية لسنة 1948 بروز مدارس فكرية أنضج وأشد سجالاً، من دعوة عبدالله القصيمي للتخلص من الأغلال.

2 - طورت الأحزاب والقوى السياسية أطروحتها الاجتماعية، فأخذت الدعوات للتحول الاجتماعي وللأشتركية، طريقها إلى أذهان الناس. وبينما ربط البعث الوحدة بالحرية بالأشتركية، أخذ الشيوعيون يطرحون برامج التغيير الاجتماعي.

وبدأ صوت المصلحين يضعف وسط جلبة الأحزاب والقوى السياسية.

3 - ولكن أصوات المصلحين والأحزاب والقوى السياسية، بدت أقل أهمية، حين بدأ العسكريون انقلاباتهم، من حركة حسني الزعيم، 1949/3/30، إلى حركة محمد نجيب، 1952، إلى حركة عبدالكريم قاسم، 1958.

أراد العسكريون أن يفعلوا، ما لم يستطع فعله المصلحون وقادة الأحزاب؛ ولكن تكوين هؤلاء العسكريين لم يكن أكثر من صدى غامض ومشوش لهؤلاء المصلحين، وتلك الاتجاهات الإصلاحية.

ثالثاً: جزئيتها وعدم شمولها، كالدعوة إلى الدستور، وعدم الاهتمام بحقوق المواطنين، والدعوة إلى تحكيم العقل، وتجنب الخوض في كل القضايا ذات العلاقة بالدين والتراث، والدعوة إلى قيام سلطة الشعب وهكذا... والدعوة إلى التريية والعلم، دون العمل على اكتساب العوامل المكونة للروح العلمية.

رابعاً: الاكتفاء بالدعوة، دون الممارسة، والاكتفاء بأساليب العمل الإصلاحية، حتى عندما تؤكد الحاجة إلى استخدام الأساليب غير الإصلاحية.

ولذلك كله فقد ظل الفكر الإصلاحية قاصراً، وغير قادر على تكوين وعي عقلاني معاصر. وظل هناك بون شاسع بين حركات الإصلاح في أوروبا، من الإصلاح الديني إلى الإصلاح السياسي، وحركات الإصلاح في الوطن العربي.

كشف قيام دولة الكيان الصهيوني، سنة 1948، عن ضعف بني الأنظمة العربية القائمة، شبه المستقلة، كما كشف مأزق الارتباط بالغرب.

ولقد أثبتت الأحداث أن الحركة الإصلاحية العربية لم تستطع أن تؤسس وعياً مواطناً، وأن تقيم مؤسسات قادرة على ارساء أسس التقدم.

ولذلك، ونتيجة التطورات السياسية والاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ الصراع يأخذ مجرى جديداً يتسم بما يلي:

أولاً: ازدياد دور البرجوازية الصغيرة المدنية والريفية، في المواجهة السياسية، وازدياد المشاركة العمالية - الفلاحية في حركة النضال المعادي للأمبريالية والصهيونية، وطبقي البرجوازية التجارية والمصرفية وكبار الملاكين العقاريين.

ثانياً: تآزم أوضاع الطبقات الحاكمة في الوطن العربي، نتيجة عجزها عن حل المشاكل القومية والفطرية، وبسبب تداعي سيطرة الاستعمار القديم، أمام الاستعمار الجديد: وبروز دور البرجوازية الصغيرة والجماهير الفلاحية والعمالية.

وفي هذا الوقت، أخذت النخبة السياسية الاجتماعية تتفاهم، والمعارك السياسية - الاجتماعية تتقدم. وكان طبعاً أن تتعرض الإصلاحية العربية لهجوم شديد، فأصبحت كلمة إصلاحية تعني المهادة والمساومة والارتباط بالقوى الأمبريالية والرجعية... كما تعني التهرب من الخيار الثوري.

وفي خضم ذلك كله، حدث ما يلي:

1 - حاول الاتجاه الإصلاحية، أن يجدد شبابه، وأن يواصل جولانه، فأخذ يدعو إلى ضرورة أن يصبح العرب جزءاً من

وإن كانت الأحزاب والحركات الطائفية قد نمت وترعرعت على حساب الأحزاب والقوى القومية والديمقراطية غير الحاكمة.

ولكن هذا لم يمنع استمرار نوالد الإصلاحية العربية باتجاهاتها المختلفة:

1 - فعل صعيد الإصلاح الديني: اتخذت الحركات الدينية طابعاً نظرياً مترتباً، وطابعاً عملياً دموياً. وعلى الرغم من ذلك، فما زال هنالك أفراد وجماعات، يحاولون أن يجعلوا التعايش ممكناً بين الدين والدولة الشعبية. لكن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الآن من المدنيين، وليس من رجال الدين.

2 - وعلى صعيد الحركة القومية، ما زال هناك مفكرون قوميون، يبشرون بالوحدة، وفي الوقت الذي يشددون على أهمية دور النخبة الفكرية في تحقيق الوحدة، يرون أن الوحدة لا تتحقق دون أقليم قاعدة؛ هو مصر. ويمثل نديم البيطار هذا الاتجاه، وأن كان محمد عزة دوزرة أبرز الذين دعوا إليه من قبل.

3 - وعلى الصعيد الاجتماعي: هناك من يدعوا إلى الثورة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وإدخال العلم والتكنولوجيا، وتطوير التربية الخ...

وما زالت هناك منظمات وجمعيات تنشأ لنشر الوعي وللتعبئة الثقافية الخ... ومن ذلك مثلاً، المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية التابعة للجامعة العربية، ومنظمات وجمعيات غير رسمية مثل المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ومركز دراسات الوحدة العربية والمجلس القومي للثقافة العربية.

ومع ذلك، فإن حركة الإصلاح العربي، ما زالت مترددة، تخشى دخول أدغال الواقع العربي. لماذا يحدث ذلك؟ لأن المثقفين ما زالوا صدى ضعيفاً لأفكار وآراء خارجية، ولأنهم لم يصبحوا ممثلين لقوى ذات مصلحة مصيرية بالتحول الجذري...

لقد كان الإصلاح في أوروبا نتاج ثلاثة أشكال من الصراع الاجتماعي:

الأول: صراع البرجوازية ضد الأقطاع والكنيسة.

الثاني: صراع البرولتارية ضد البرجوازية.

الثالث: صراع الأمم المتنافسة على قيادة أوروبا من جهة، وعلى المستعمرات من جهة ثانية.

وكان كل طرف في هذا الصراع، يحاول أن ينتصر باكتساب الوعي والخبرة، وبناء المؤسسات القادرة على الانتصار.

وساعد حركة الإصلاح على تحقيق أهدافها ثلاثة عوامل:

1 - حركة التنوير التي أنتجت عصر النهضة. وكانت حركة

وقد أطاح العسكريون بالطبقات الحاكمة، وأقاموا أنظمة جديدة مكانها.

وأنجزت الحكومات الانقلابية برامج إصلاح اقتصادي واجتماعي، تجاوز في كثير من الأحيان معظم ما فكر به المصلحون.

ولكن هذه الانقلابات اقترنت بما يلي:

أ) إلغاء دور الجماهير والأحزاب والصحافة، وإحلال سلطة الفئة الحاكمة مكانها.

ب) تطوير الجيش، من حيث العدد والعدة والارتباط بالحاكم.

ج) إجراء تحويلات اقتصادية: (إصلاح زراعي، تأميم التجارة الخارجية، بناء قطاع عام الخ).

د) توسيع برامج التربية والتعليم، بزيادة عدد المدارس والجامعات والمعاهد.

لقد جاء العسكريون بالمستبد العادل الذي قدّمه المصلحون، منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لينجز برنامج إصلاح. ولكن هذا المستبد العادل لم يكن مؤهلاً لهذا الدور، لأنه لم يجيء باسم الشريعة، بل جاء باسم الشعب، وعلى أسنة حراب الجيش. ثم إن هذا المستبد العادل لم يكن مصنوعاً على هيئة المستبد العادل الذي تصوره المصلحون. لقد بنى هذا المستبد العادل المدارس والمستشفيات، وشق الطرق ووزع الأراضي على قطاع من الفلاحين، وأنشأ القطاع العام الخ... إلا أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة القومية، ولا أن يدحر العدو الصهيوني، أو أن يقيم العدل... أو أن يقنع القطاعات الأوسع من الجماهير، بأنه يحقق إرادتهم.

ومع ذلك، فقد أحاط هذا المستبد العادل نفسه بدعاة يجدون سياسته، ومحدثون برامج، ويزينون استبداده.

كان هم المستبد العادل أن ينهي وجود الأحزاب وأن يجعل بقاياها في خدمته، وأن يخضع الجماهير، وأن يجعل أجهزته القوى الوحيدة في المجتمع. ولذلك فقد حرم على دعاة الإصلاح أن يكونوا غير أدوات في خدمة دولته، لأنه ينجز الإصلاح الأعظم.

والآن، وبعد أكثر من مائة عام، على بدء حركة الإصلاح العربي، ما زال الوطن العربي بحاجة إلى ثورة شاملة.

فالأحزاب القومية لم تحقق الوحدة، والأحزاب الشيوعية لم تنجز الاشتراكية، والحركات والأحزاب الإصلاحية لم تحقق أهدافها، لأن الحكومة الدستورية لم تعمم.

ومع ذلك، فإن الأحزاب ما زالت قائمة بكل اتجاهاتها،

وحين تحقق الاستقلال الشكلي للأقطار التابعة، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت الزعامات الحاكمة تعمل لبقاء الاتجاه الديني المحافظ، وتساعد على خلق قواعد له، بينما تواصل سياسة ارتباطها بالقوى الأمبريالية.

أما قيادات الحركة الوطنية، فكانت زعامات قبائل، أو جهات أو ممثلي ملاك عقارين كبار وفئات برجوازية تجارية ومصرفية، وكفاءات صاعدة من البرجوازية الوسطى والصغيرة. وكان كل هؤلاء يحشون على الوحدة من أجل الاستقلال، ويسامون، وإن اختلفوا جزئياً، على الاستقلال، ويقدمون التنازلات للسلطة المحتلة.

وكان هنالك تسليم للزعامات، والقيادات السياسية بدورها القيادي، حتى عندما تخوض الجماهير الشعبية المعارك المسلحة، ويبرز قادة شعبيون من زعماء القبائل والأرياف، أو حتى من الفلاحين الفقراء أنفسهم. وظل الأمر كذلك، حتى فرضت ثورتا الجزائر وجنوب اليمن مخططاً جديداً من القيادات الشعبية - السياسية والعسكرية.

وكانت قيادات معارك الاستقلال عموماً، قيادات محافظة وإصلاحية، معنية بزيادة دورها في القطر الذي تحكمه، وفي العلاقة مع القوى المحتلة. ولكنها غير معنية بهدم الحصون الإيديولوجية، والمواقع الطبقية للقوى السائدة.

وكانت القوى الناشئة، قومية أو شيوعية، أو وطنية ديمقراطية، تحاول اللحاق بركب القوى القائدة، وتأييد مطالبها، دون أن تستطيع هذه القوى الناشئة، أن تكسب قواعد جماهيرية، تدفع باتجاه التغيير الجذري.

وعندما بدأت محاولات التحول الثوري الجذري نسبياً، كان ذلك نتاج حركة الانقلابات العسكرية، لانتاج تنامي الحركة الشعبية وزيادة قدراتها الكفاحية. ولذلك مس التحول مواقع الطبقات الاجتماعية، ووجه ضربات للملاكين العقاريين الكبار، وللبرجوازية التجارية في أقطار عربية رئيسة كالعراق ومصر وسورية والجزائر وليبيا. ولكن القوى الحاكمة الجديدة، لم تطلق ثورة ثقافية شاملة، واكتفت بفرض برامج حزبية، محافظة من جهة، ومهادنة من جهة أخرى. وقاد ذلك إلى إضعاف الحركة الديمقراطية، والاتجاهات السياسية الديمقراطية عموماً. لأن القوى الجديدة لم تسمح ب بروز قوى ديمقراطية إلى جانبها، ولا إلى بروز قوى إصلاحية، أيضاً، تعظ وتحض على الشورى واحترام حقوق المواطنين وإرادة الشعب: حتى بالقدر الذي سمحت به القوى التي حكمت قبلها...

إن الإصلاحية العربية تواجه إشكالية المواجهة مع الأحزاب

فكرية ثقافية عظيمة، مثلت نقلة نوعية في تاريخ البشرية.

2 - الثورة التكنولوجية التي رافقت عصر الفتوح الاستعمارية، والتي أنتجت المجتمع الصناعي.

3 - الحركة الديمقراطية التي رافقت حركة التنوير، منذ بدء عصر النهضة، والتي تصاعدت، خلال صراع البرجوازية مع الاقطاع والكنيسة، وتعمقت خلال صراع البرولتارية مع البرجوازية.

إن خوض قوى اجتماعية هائلة هذا الصراع، أعطاه عنفه وعمقه، وفرض تحقيق نجاحات عظيمة.

ولم يكن الوضع كذلك، في الوطن العربي، خلال المائة عام الأخيرة. لأن الاقطاع العسكري السائد في السلطنة العثمانية، أو أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة في الإمارات المستقلة أو التابعة، لم تكن مهياة لولادة برجوازية نقية. وكان أنماط النشاط الرأسمالي الناشئة تابعة للسلطة داخلياً، ولحركة رأس المال الدولي خارجياً. ولذلك، فإن البرجوازية الناشئة التابعة، لم تكن في موقع صراع، ولم تكن لديها قضية تلف حولها جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

وعلى الرغم، من كل التطورات التي حصلت بعد 1920، فإن البرجوازية التي أصبحت أكثر تبعية، لم تكن قادرة على أن تلعب دور البرجوازية الأوروبية، بسبب ظروف نشأتها، وطبيعة دورها.

ولأن البرجوازية ولدت كذلك، فلإنها لم تخلق برولتاريا ثورية، كما حدث في أوروبا أيضاً، وظل دور البرولتاريا ضعيفاً، حتى الآن، لا على الصعيد الثوري فقط، بل على الصعيد النقابي أيضاً، وبالتالي على صعيد الإصلاح.

ولقد كان الخطر الرئيسي الذي يواجه الوطن العربي خارجياً، فادى ذلك إلى ضرورة الوحدة، في ظل السلطنة، أكثر مما فرض الاتجاه إلى الاستقلال القومي. وحاولت القوى السائدة، في صراعها مع القوى الأجنبية، أن تلجأ إلى ما يلي: أ) التمسك، حتى لو كان شكلياً، بالدين، لتحقيق تماسك داخلي، حول السلطة السائدة، ولتأكيد التفرد... في وجه التغرب، والأصالة في وجه تشويه الهوية.

ب) استيراد التكنولوجيا الضرورية لبناء مجتمع مشابه للغرب، وكان التمسك بالإيديولوجيا الدينية والتراثية، غطاء القبول لنمط الحياة الأوروبي. ولذلك لم تسمح القوى المحافظة، بخوض التجربة الفكرية الأوروبية، واكتفت باستعارة سلمها وأدواتها. وأمام الحيلولة دون نمو الفكر، نما التقليد والاتباع.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا.ت.
- أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، تحرير ناجي علوش، ط 2، دار الطليعة، 1982.
- الأفغاني، جمال الدين، الأحوال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عماره، مع دراسة عن حياته وآثاره، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا.ت.
- أو مليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي، العربي، دار التنوير، الدار البيضاء، 1985.
- برج، محمد عبد الرحمن، عبد الرحمن الكواكبي، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- بركات، سليم، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، الطبعة الثانية، 1982.
- البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، لا.ت.
- البستاني، سليمان، صيرة وذكرى، أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحرير خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف، قاموس لكل علم وفن، الجزء الرابع عشر، بيروت، 1983.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- حوراني، المبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1931، دار النهار للنشر، لا.ت.
- دروزة، محمد عزة، موجز القضية الفلسطينية، مجلدان، المكتبة المصرية، لا.ت.
- دندشلي، مصطفى، حزب البعث العربي الاشتراكي، 1940-1963-1979.
- زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوروبي؛ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- زيادة، من (تحرير)، بحوث في الفكر القومي العربي، ثلاثة مجلدات معهد الانماء العربي، بيروت، لا.ت.
- سعدالله، ابو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، 1969.
- شراي، هشام، الثقافتون العرب والغرب، دار النهار للنشر، 1981.
- طهاري، محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب والدار التونسية للنشر، الجزائر، 1984.
- عبده، محمد، الأحوال الكاملة، تحقيق محمد عماره، 5 و6 مجلدات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا.ت.
- العدوي، ابراهيم احمد، رشيد رضا، الامام المجاهد، أعلام العرب، رقم 33، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا.ت.
- العمري، عبدالله، الايديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، 1970.
- العربي، عبد الغني، مختارات المفيد، تحرير ناجي علوش، دار الطليعة، 1981.
- علوش، ناجي (تحرير)، مختارات المفيد، دار الطليعة، لا.ت.

والقوى الدينية التي لا تعرف غير اسلامها أو السيف، أو الأنظمة والقوى التي لا تعترف لغيرها بحق التعبير عن وجهة نظره.

ويبدو أن الإصلاحية العربية التقليدية لا تجد لها مكاناً في الصراع الحقيقي الذي أخذ يدور، منذ سنة 1958، والذي أخذ يعبر يوماً بعد يوم عن مصالح قوى فعلية، تدافع عن وجودها، لا عن حقوقها فحسب... ولا بد أن ينتج هذا الصراع احزابه وقواه السياسية من جهة، وتعبيراته الإصلاحية الجديدة، من جهة أخرى.

ومن الآن، حتى تظهر قوى ثورية ناضجة فعالة، تعبر عن قوى تغيير فعلي، فبرز الى جانبها قوى إصلاحية مبدئية مليئة نقدية، يظل موضوع الإصلاحية العربية ملتبساً، لأن الاتجاهات المغامرة تصلها ناراً حامية، باعتبارها خيانة سياسية وإيديولوجية، ولأن القوى الثورية التقليدية، تستخف بالإصلاح والإصلاحية، لأنها لا يحققان برامج الثورة في رأي هذه القوى الثورية.

ولكن الموضوع برمته، بحاجة لدراسة لمنع الالتباس فيه. فهناك خطوط إصلاحية وخطوط ثورية دائماً، لأن هناك قوى تدافع عن نظامها بتحسينه، وهناك قوى ذات مصلحة في تغيير جذري. إلا أن كل برنامج تغيير جذري، له شقه الاصلاحى المرتبط به، لأن اعداد العمال لثورة اشتراكية برولتارية، يحتاج الى تنظيمهم في نقابات، وخوض النضال العمالي المطلبى: وإعداد الجماهير لثورة دستورية، يتطلب نضالاً ديمقراطياً وهكذا... والفرق بين الاتجاهين أن الاتجاه الثوري، يضع برنامج ثورة، ويسراكم خبرات وإنجازات خلال معارك الإصلاح. أما الاتجاه الاصلاحى، فيأمنه يدعو الى الإصلاح دون برنامج ثورة.

ولذلك، فإن الاتجاهات العربية التي استخفت بالإصلاح، تحت شعار الثورة، ولم تربط بين البرنامج الثوري والعمل الاصلاحى، كانت من الناحية النظرية، تشجع الاتجاهات المغامرة، ومن الناحية العملية، تتحول الى قوى انقلابية وارهابية وطغيانية، وكانت في الوقت عينه، تخوض تجربة اصلاح، ولا تخوض تجربة ثورة.

إن الاتجاهات الثورية، بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاحية. باعتبارها جزءاً من برنامج الثورة، والمصلحين بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاح، ببلورة دعوات إصلاحية أكثر نقدية، وأكثر مبدئية وأكثر عمقاً وشمولاً.

واكتسبت مفردات: إصلاح، صلاح، مصلح، دلالات معبرة في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. فالصالح هو المتدين، والصلاح هو التدين، والعمل بمقتضى أوامر الشريعة. وحين يتضمن الإصلاح معنى الفعل الإرادي يشير إلى عمل يهدف إلى رد الأمر إلى أصله الديني أو الشرعي.

والإسلام دعوة إلى إصلاح شأن الناس والبشر، والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هو المصلح الأكبر. ويخص القرآن على إصلاح شأن الأفراد والجماعات، حتى اعتبر الإصلاح فريضة ضمن مبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واعتبر الفقهاء، من بعد زمن الدعوة، من المصلحين. ولما ارتبط الإمام الفقيه أحمد بن حنبل 164-241 هـ / 780-855 م. بجهاد ضد السلطة فقد اعتبر من جانب مصلحي أهل السنة على أنه رأس الدعوة الإصلاحية، وإلى مذهبه ينتسب الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. والشيخ محمد بن عبد الوهاب 1115-1206 هـ / 1703-1792 م وبرزت منذ أيام الإمام أبي حامد محمد الغزالي 1058-1111 م. فكرة ظهور مصلح يعيد للإسلام مجده على رأس كل قرن أو جيل، يناضل ضد البدع والزندقة. وعادت الفكرة إلى البروز في العصر الحديث مع الإمام محمد رشيد رضا 1865-1935 الذي يتحدث عن رجال يظهرون في كل عصر يناضلون ضد البدع. ولا بد من الإشارة هنا إلى التقليد الأدبي التاريخي الذي دفع المصنفين إلى كتابة سير أحوال العلماء الصالحين في كل مائة سنة على حدة.

وإذا كانت الإصلاحية قد ارتبطت بمعنى إسلامي، فقد اكتسبت في عصور متأخرة معنى آخر دينوي، حين استخدم تعبير إصلاح للإشارة إلى وضع سياسي وضرورة تقويمه. ويعود هذا المعنى إلى القرن السابع عشر مع الكتاب الأتراك بوجه خاص من أمثال قوجي بيك الذي كتب رسالة دعا فيها إلى إصلاح الهيئة السياسية والوضع المالي والجهاز الديني، كذلك نجد هذا المعنى عند حاجي خليفة في رسالته ميزان الحق في اختيار الأحق ورسالته الأخرى دستور العمل لإصلاح الخلل. ولدى حاجي خليفة ينصرف معنى إصلاح إلى تقويم الشؤون العسكرية والإدارية والمالية. وقد اتسع استخدام كلمة إصلاح في العصر الحديث ليشمل مجالات أخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ب- يشير تعبير الإصلاحية الإسلامية إلى الحركة الفكرية التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر ودعت إلى إصلاح أحوال المسلمين، وتعرف أيضاً بالحركة السلفية نظراً لدعوتها إلى العودة إلى تراث السلف الصالح. ومن هنا فإن الحركة

- العلي، صالح أحمد وآخرون (ندوة)، تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- فحيم، ساهر حسن، الزهاوي، اعلام العرب، رقم 37، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر، لا.ت.
- قاسم أمين، وزارة الثقافة والأرشاد القومي، اعلام العرب، رقم 20، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا.ت.
- قاسمية، خيرية، الحكومة العربية في دمشق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1982.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.
- لاندو، جاكوب، الحياة الثيائية والأحزاب في مصر، 1866-1952.
- ليفين، ز.ل، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسورية ومصر)، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، 1978.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر، 1960.
- المراكشي، محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- معجم الشريعة العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، 1986.
- النجار، حسين فوزي، إجد لطفي السيد، أستاذ الجيل، اعلام العرب، رقم 39، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، لا.ت.
- رفاعة الطهطاوي، اعلام العرب، رقم 53، الدار المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- Alhusary, khaldun, Three Reformers Khayats, Beirut, 1966.
- Encyclopaedia of Islam, New ed., IV
- Scruton, Roger, A Dictionary of Political Thought, Pan Reference (Pan Books), 1982.
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, 1965.

ناجي علوش

الإصلاحية الإسلامية

Islamic Reformism

Réforme Musulmane

Islamiche Reformismus

أ- ترجع كلمة إصلاحية إلى جذر: صلح. وهي تؤدي معنى الاتفاق والسلام. وإصلاح ذات البين هو وفاق بين طرفين بعد نزاع. وفي القرآن الكريم «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت» (هود، 88). وأصلح الشيء أي حسنه. وتتسع المعاني العائدة إلى مصدر صلح. فالصلاح يحمل معنى التقوى. والصالحون هم التقاة وفاعلو الخير. والإسلام هو دين إصلاح، والرسول مصلح لشأن أمته. وهكذا فإن تعبير الإصلاح بات في صلب المصطلح الإسلامي.

وسعت الاصلاحية إلى فتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقت على المذاهب الفقهية السنية الرسمية. وعني الاجتهاد بتوسيع دائرة التفكير حول المسائل التي تطرح على الاسلام تحديات في مجال الفكر والعلم.

وكلمة اصلاح تعود إلى سبين، أولاً: لأن الاصلاحية تدعو إلى اصلاح الإيمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الاسلامية. من هنا المؤلفات التي كتبها أبرز المصلحين المسلمين مثل رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، وتفسير القرآن المعروف بتفسير المنار للشيخ رشيد رضا، بالإضافة إلى كتابه الوحي المحمدي. وكذلك مقالات ابن باديس 1887-1940 في مجلة الشهاب. وهذه الأعمال وأخرى غيرها تهدف إلى إعادة بسط الدعوة وتوضيح أسسها وتفسير الوحي تفسيراً يزيل كل ما علق بالتفسير من تأويلات. وإصلاح الإيمان يعني أيضاً إصلاح العبادات، وتعليم المسلمين معنى الممارسة الدينية كالصلاة والصوم بعد أن تحولت إلى طقوس. ونزع كل ما علق بالإسلام من تقاليد كالموالد والجنائزات ومجمل الممارسات التي تؤدي إلى الشرك بالله عن طريق التماس شفاعات الرسل والأولياء. ثانياً: تدعو الحركة الاصلاحية إلى اصلاح الحياة الاسلامية، وارشاد المسلمين تجاه دينهم وتجاه أنفسهم، ومن هنا توسلت سبل الوعظ والارشاد في المساجد والخلقات. ونشطت في تأسيس المجلات مثل العروة الوثقى والمنار والشهاب، وتأسيس الجمعيات المختلفة.

د- تبدو الاصلاحية الاسلامية كرد فعل على مشروع النهضة الذي ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مع التنظيمات التي أعلنها السلطانان عبد المجيد وعبد العزيز ابنا السلطان محمود الثاني؛ وتجلت النهضة في مصر مع محمد علي باشا 1769-1849 الذي أراد أن يبني دولة قوية تقوم على مؤسسات مستقاة من النموذج الغربي، كما تجلت في تونس مع محاولات الباي أحمد والباي محمد الصادق. واستغرقت النهضة سحابة نصف قرن من الزمن حتى عام 1881 الذي شهد احتلال مصر من جانب بريطانيا، وتونس من جانب فرنسا. وقد اجتهدت التجارب النهضة في اكتساب علم وتقنيات أوروبا في مرحلة سابقة للتوسع الأوروبي الاستعماري. ولم تكن النهضة غير متدنية لكنها عمدت إلى خلق توافق بين الدين الاسلامي وعلوم أوروبا، أو ما سمي التوفيق بين الإيمان والعلم الحديث. وأفسح المجال بذلك للعناصر غير المسلمة لتساهم بأدوار بارزة. والاعلام البارزون الممثلون لفكر النهضة أشخاص مثل رفاة الطهطاوي 1801-1873 وعلي مبارك 1823-1893 في مصر، وخير الدين باشا

الاصلاحية تضرب جذورها في أصول قديمة ابتداء من الرسول (صلم) مروراً بمرور انتسبت إليها الحركة مثل الإمام أحمد بن حنبل والشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب. ويذكر الشيخ رشيد رضا أئمة آخرين مثل ابن قيم الجوزية 1292-1350م. وابن حزم 994-1064م. وابن حجر العسقلاني 1372-1449م. من القرن التاسع والشوكانى من القرن الثاني عشر الهجري. وبالفعل فإن ابن حنبل وابن تيمية وكذلك الشيخ ابن عبد الوهاب، قد لعب كل واحد منهم دوراً مميزاً في الدفاع عن مبادئ الاسلام وناضل ضد البدع والانحرافات. وعلى امتداد تاريخ طويل تبلورت معهم الدعوة الاصلاحية الاسلامية التي ستتسبب إليهم في العصر الحديث. إن الدعوة الوهابية التي قامت في وسط الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر تتصل بالعصر الحديث اتصالاً مباشراً، وقيام هذه الدعوة قد خلف آثاراً في أقطار اسلامية مجاورة وبعيدة وترك اتباعاً في كل مكان ينسجون على منوالها، وكانت عاملاً حاسماً في انطلاق السلفية في العصر الحديث.

وإذا كانت الاصلاحية الاسلامية التي بلورت مبادئها في نهاية القرن التاسع عشر مع مصلحين بارزين مثل جمال الدين الأفغاني 1838-1897 ومحمد عبده 1849-1905 ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، قد قامت في ظروف المواجهة بين عالم المسلمين وأوروبا، فإن الاصلاحية التي أقرت بجدة الظروف التي تتصدى للإسلام مدت جذورها في الإسلام الأول والسلف الصالح، وتصدت لنزعة الدراسات الاستشراقية في وضع الاسلام في سياق تاريخي.

ج- وتنطلق الاصلاحية من اعتبار ان الاسلام دين صالح لكل زمان ومكان، باعتباره شريعة إلهية. وتدهور أحوال المسلمين يعود إلى ابتعادهم عن اصول الدين نفسه. ولهذا تنادي الاصلاحية بالعودة إلى تعاليم الاسلام الاصلية التي نجدها في القرآن والسنة وآثار السلف الصالح. والقرآن أساس الدين، بل هو الدين كله حسب رأي رشيد رضا.

والنقطة المركزية في التفكير الاصلاحى هي التوحيد، واعتبار الاسلام دين توحيد. فيكون على المصلح السلفي أن يناضل ضد كل مظاهر الشرك، والبدع والمدارس الفكرية المنحرفة عن تعاليم الاسلام، وضد القدرية والتواكل والتقاليد. وكذلك وقفت الاصلاحية ضد التأويل لأنه يفضي إلى البدع عبر توسل المعاني الخبيثة والصور والرموز في الآيات. أما التوحيد فهو يحرم المؤمن، فالعبودية لله تحرر الانسان من كل عبودية أخرى.

وأصول العلم أربعة: القرآن والسنة والاجماع والاجتهاد.

1810-1890 في تونس، وقد حاول هؤلاء أن يعطوا للشريعة الاسلامية دوراً في تبرير الأخذ بالعلوم الحديثة، فاصلين بين عادات وتقاليد الأوروبيين، أي التاريخ الخاص بهم، وبين العلوم والتقنيات التي انتجتها أوروبا والتي يمكن أخذها، اعتماداً على القاعدة القائلة: إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر.

لكن فشل المشروع النهضوي أعاد طرح الإشكالية من جديد. وصار السؤال المطروح هو: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهو سؤال طرحه كل الاصلاحيين بدءاً من الأفغاني الذي لعب دور المحرك الأول للحركة الاصلاحية. ودوره في هذا المجال كان كبيراً خلال اقامته في مصر في سبعينات القرن الماضي بحيوته في جمع الشباب المسلم، وحساسيته تجاه ما تمثله أوروبا من خطر على الاسلام. فالتهديد الأوروبي ليس سياسياً وعسكرياً، وليس ثقافياً وعلمياً فحسب، بل يطل أسس الايمان ومبادئ الشريعة. من هنا انصب جهد الأفغاني وتلاميذه على تبيان اسس الاسلام الاصيل والدعوة إلى إحياء أثر السلف الصالح من جهة، والدعوة من جهة أخرى إلى دعم الرابطة التي تجمع المسلمين بغض النظر عن مذاهبهم لجنبه المخاطر المحدقة بالاسلام. وعلى هذا النحو كانت «الجامعة الاسلامية» هي المشروع السياسي للحركة الاصلاحية.

كتب الأفغاني خلال اقامته في الهند الرد على الدهريين وذلك في محاولة منه للكشف عن المذاهب الفكرية التي تغفلت إلى التفكير الاسلامي بالرغم من مخالفتها لأسسه اليمانية. أما المحاولة المنهجية التي أخذت على عاتقها تنفيذ المذاهب والفلسفات الحديثة التي تشكل خطراً على الايمان الاسلامي، فكانت الرسالة الحميدية التي كتبها الشيخ حسين الجسر الطرابلسي، وفيها نجد: أ - محاولة لتوضيح أسس العقيدة الاسلامية. ب - رداً على النظريات الحديثة من نشوئية وتطورية. ج - الأخذ بالنظريات التي لا تتعارض مع الايمان في حال ثبوت صحتها.

ولا ريب بأن التحدي الغربي للعالم الاسلامي كان احد العوامل في بروز اصلاحية الاسلامية. لأن هذا التحدي لم يطل الايمان فحسب، بل هدد النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الاسلامي. وإذا كانت أفكار الحرية والجمهورية والديمقراطية قد استقطبت عقول المتنورين المسلمين، فقد عمدت الاصلاحية من جهتها إلى درء هذه المخاطر عن طريق تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الاسلامية، وأن الاسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة

والآخرة، لا تقدمه أي نظرية وضعية.

وإذا لم تستطع الاصلاحية ان تشيء جواباً متصلاً على التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، فإنها حفزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابهته. كانت الاصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت من وضع أسس لنمط جديد من التفكير الاسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عمل جديدة. ولا يقل صراع الاصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها ضد المذاهب والبدع ذات الصلة بالاسلام. ويبقى صراع الاصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز انجازاتها.

هـ - برز مع الاصلاحية نموذج جديد لمثقف غير مرتبط بالمؤسسة الدينية التي تضم العلماء والفقهاء بصفتهم التقليدية. كذلك فإن المثقف الاصلاحى برز كرد فعل على المثقف النهضوي الذي ارتبط تفكيره وعمله بأجهزة الدولة ومؤسساتها أمثال طهطاوي وعلي مبارك. وطبيعة الأصول التي ارتبطت بها الاصلاحية توضح دور المصلح وطريقة عمله. وإذا كانت الاصلاحية قد جعلت القرآن والسنة أصولها العقائدية، فقد استخدمت السنة أي الحديث لتهاض به أهل الفقه الرسمي. ومن هنا ما يقول عبد الله العروي: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام». وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يلي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية». وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقه على تحرير التفكير الاسلامي من جموده العقائدي. لكن هذا الصراع لايشمل دور الفقهاء في تبرير الأمر الواقع وعدم قدرتهم على استيعاب التطورات الحديثة، بما في ذلك دور المؤسسة الفقهية في جمودها وتبعيتها للحكام.

ومن هنا نستطيع أن نتفهم كيف أن الاصلاحيين قد وضعوا أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيوتنة، وإن كانت هذه المؤسسات قد شهدت نشأتهم الأولى.

لكن صراع الاصلاحية مع طرق التصوف كان أشد وأبعد أثراً، لأن هذه الطرق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الاصيل حسب رأي الاصلاحيين، بدت عاجزة تماماً عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها، يضاف إلى ذلك أن ممارسات الطرق مثلت أشكالاً من البدع والشرك بتوسلها إلى الأولياء ورفعهم إلى مراتب الأنبياء. وقد نجحت الاصلاحية في صراعها مع

جماعة الإخوان المسلمين قد انبثقت من الحلقات الإصلاحية وتبنت فكراً سلفياً. كذلك فإن قيام الجماعات الإسلامية في الهند يدل على الدور الذي لعبه الفكر الإصلاحي الإسلامي واتساع أثره.

مصادر ومراجع

- أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت
- السيد رشيد رضا أو إخوانه أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون بدمشق، 1977.
- الأفغاني، جمال الدين وعبد عبد، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، 1955.
- أمين، أحمد، زعما الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت.
- أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- البناء، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، الطبعة الثانية، بيروت، 1966.
- التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق من زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الجبر، حسين، الرسالة الحميدية، تحقيق خالد زيادة، منشورات جروس، طرابلس، 1985.
- جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- ، النهضة والإصلاح والثورة، مجلة المستقبل العربي، العدد 38، بيروت، 1982.
- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت.
- رضا، رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- ، الوحي المحمدي، الطبعة التاسعة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، القاهرة، لا. ت.
- العروبي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثالثة، دار الحفيفة، بيروت، 1980.
- الكواكبي، عبدالرحمن، أم القرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- المغربي، عبدالقادر، الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347هـ.

- Adam., Ch., *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.
- Brunschvic, R. *Etudes d'Islamologie*, Tome premier, Paris 1976.
- Gibb., H., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Goldziher., I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1973.

خالد زيادة

الطرق وحررت بذلك التفكير الإسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

وهكذا نشأ نموذج جديد للمثقف الإصلاحي خارج جهاز الفقهاء التقليدي، وخارج طرق التصوف السرية والمعقدة التنظيم. لكن الإصلاحية ورثت عن الفقهاء همّ تنظيم الحياة الإسلامية وفق قواعد الشريعة، وأخذت عن المتصوفة حيويته في تنظيم الاتباع وقوة الدعوة. وهذا ما نجده في الوهابية أو السنوسية التي لم تقطع صلتها بالصوفية، أو ما نجده عند رشيد رضا الذي كان أكبر المنتقدين لطرق التصوف ومع ذلك أبقى على ارتباطه بنزعتها الروحية.

من هنا ذهب الإصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل جديدة، في الوعظ والإرشاد، في إنشاء المجلات والجمعيات والمدارس. وكانت أقرب إلى جمهور المسلمين في حياته اليومية وهمومه، وخاضت في الصراعات السياسية ومعارضة الحكام.

وتبنت الإصلاحية إلى أهمية التربية، ليس بالمعنى الضيق الذي يشير إلى التعليم، وإنما بالمعنى نفسه الذي طرحه النهضويون في أواسط القرن التاسع عشر، وقد ثمت التربية عند الإصلاحيين إرشاد المسلمين إلى دينهم وتعاليمه وتلقي العلوم الحديثة وتعلم اللغات الأجنبية في سبيل إعداد جيل جديد من الشباب المسلم، واعتبر الإصلاحيون أن التربية، مثلهم في ذلك مثل النهضويين، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمة وتهذيبها. ومن هنا انتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء إنشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسوريا وغيرها من الأقاليم الإسلامية إن في المغرب أو في آسيا.

و- انتشرت مبادئ التفكير الإصلاحي بسبب حيوية وتأثير المصلحين الأوائل من أمثال الأفغاني ومحمد عبده. وبالرغم من أن التفكير الإصلاحي قد أثار حفيظة الدول الغربية، والحكام المحليين، وطرق التصوف، والمؤسسات الدينية من تعليمية وقضائية، إلا أن نداء الإصلاح كان قوياً ومعبراً. وبالرغم من ضعف السلفية في سوريا، إلا أن تلامذة عبده ورضا من السوريين كان لهم أهميتهم في مطلع القرن العشرين من أمثال جمال الدين القاسمي وشكيب أرسلان ومحمد كردعلي، وبرز في تونس علماء مصلحون أمثال بشير صفر وظاهر بن عاشور، وفي الجزائر أمثال ابن باديس ومحمد بشير الأبراهيمي ومبارك المي وجميعهم في إطار جمعية العلماء المسلمين.

ولعل أكبر آثار الإصلاحية الإسلامية هو دورها في قيام تنظيمات ذات طابع شعبي، انبثقت من الجمعيات الإصلاحية وحلقات الإرشاد. وإذا كانت جمعية العلماء المسلمين قد مثلت قيادة أهلية أسهمت في بلورة مقاومة الاحتلال الفرنسي، فإن

الأصولية الإسلامية

Islamic Fundamentalism
Fondamentalisme Islamique

الأصولية الإسلامية

ليس موضوع هذه الدراسة التاريخ السياسي المعاصر أو حركاته السياسية أو السياسات المعاصرة، بل هو الفكر الإسلامي الأصولي المعاصر، عن طريق شرح ما دعا إليه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، والذين هم من أهم المنظرين للأصولية الإسلامية.

إن الأصولية الإسلامية ليست فقط حركة سياسية، بل هي قبل ذلك حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية، مما يجعلها منهجاً فكرياً جديداً جديراً بدراسة جدية. وبرغم ظهور الأصولية كحركة محافظة، إلا أنها في الواقع حركة تقدمية - أكثر تقدماً من حركة المصلحين المسلمين المعاصرين، كما تظهر الأصولية فهماً للعلوم ولتأثيرها في المجتمع وقيمه أكثر عمقاً من المصلحين المسلمين، ولكنها أقل وعياً بفوائد الفلسفة. ولكن قبل البدء في شرح الأصولية يجب أن نعرفها. جرت العادة على النظر في الفكر السياسي الأصولي على أنه ظاهرة سياسية آنية متعلقة بأسباب سياسية اجتماعية غير مرضية. فعلماء السياسة يدرسون هذه الحركة كحركة تنقصها مبادئ عميقة ذات قيمة وينعتونها بالنعصب الديني فتوصف مثلاً منظمة الاخوان المسلمين، وهي أقوى منظمة اصولية، على الوجه التالي:

(كانت منظمة الاخوان منظمة عسكرية، آمنت بكفاية الاسلام ورفعته وبالتفسير والسنة. وقد عملت لإحياء مبدأ الجهاد. وعلى عكس الوهابيين فانها قد قبلت بالاصلاح وباستخدام بعض الطرق الغربية. وعلى غرار محمد عبده لم تعتقد انه من الضروري اعادة النظر في مبادئ الاسلام (Yahya Armajani, *The Middle East* ... P. 278-288).

هذا البيان لا يصف بدقة ولا يعدد الشروحات والحجج والتبريرات التي قدمها مفكرو الأصولية، كأبي الأعلى المودودي، 1903-1980، منشيء الحركة الإسلامية في باكستان، ولا حتى حسن البنا 1906-1949، منشيء حركة الاخوان المسلمين أو سيد قطب 1906-1966، إلى تفسير القرآن الكريم، كما انهم لا يعتقدون انه ليس هناك من ضرورة للتجديد في الاسلام.

وفي الحقيقة، فإن الأصولية الإسلامية شاركت بصورة مباشرة وغير مباشرة في النقاش الفكري الذي يدور في الغرب والشرق لمئات السنين؛ ففي أقل درجاتها، تشكل الأصولية نقداً للفلسفة وللإيديولوجية السياسية وفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الادعاء الانساني القائل بكونه مصدر الحقيقة أو الادعاء بأنه لا توجد حقيقة مطلقة. ولكن الأكثر أهمية من هذا، أن الأصولية تقدم طريقة حياة وفكر تدور حول تشريع الله والطبيعة الانسانية. اما من الناحية السياسية فانها ترفض الفكرة المتمثلة في ان السلطة هي ملك الشعب وأن المجتمعات ليست سوى اسواق استهلاكية أو أماكن لإرضاء الرغبات والنزوات. فهي تهدف إلى إنشاء مجتمعات مقوماتها الأساسية العدل والفضيلة والمساواة. وباختصار إن الأصولية هي حركة تدعو إلى العودة إلى اصول الدين، أي القرآن والسنة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الإسلامي؛ فمشاكل الأمة الإسلامية لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى البنائين الأصليين ورفض المظاهر والافكار غير الإسلامية. فهدف الأصولية هو إعادة الاسلام بأكمله إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة.

المبادئ الفلسفية عند الأصولية

سيتناول هذا التحليل ثلاثة مبادئ اساسية، والتي تشكل الأسس الفكرية عند الأصولية الإسلامية. وهذه المبادئ هي العقل والاخلاق، الفلسفة والعلم، والدين.

فبالرغم من اصرار الأصولية على وجود المبادئ الاخلاقية في الطبيعة الانسانية الا انها تؤكد على عدم قدرة الانسان على التوصل إليها بالعقل. وهذا يؤدي إلى ضرورة وجود الوحي من اجل منح الانسان المثل التي يجب اتباعها. فعند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب ما هي الفطرة (وهي التي تستقبل الوحي) الا طاعة القوة التي خلقت القوانين والتي بدورها خلقها الله من اجل سعادة الانسان في هذا الكون. وبالرغم من أن وظيفة الفطرة هي توجيه الانسان إلى الخير ينظر قطب وأبو الأعلى المودودي إلى الانسان على أنه خرج عن طبيعته الأساسية ونسي فطرته ووضع مكانها الاختيار والارادة. فقد شغل الانسان نفسه في ميدان (الفلسفة) أوصله إلى نتائج خاطئة تمثلت في عبادته للنجوم والآلهة والمثل والتأثيل والافكار المجردة والقوة العالمية، بالرغم من ان الفلسفة تصحبها الحجة والعقل الا ان المودودي وقطب يصران على ان الانسان بطبيعته يبحث عن الله، كبشته عن الماء والملجأ. وببساطة فإن القوانين الاخلاقية التي هي موجودة في الفطرة هي تلقائية وطبيعية كالقوانين المادية. فيقول أبو الأعلى المودودي إن الناس

لقواعد الطبيعة التي منحها الله والتعبير الذي يهدف الى ايجاد النظام العام للانسانية القائمة على توحيد الله. فالتوحيد، وهو احد المكونات الأساسية للإسلام، لا يرتبط فقط بالعقيدة الدينية بل يتعداها الى القضاء على الأنظمة البعيدة عن توحيد الله. فغاية التوحيد عند الأصوليين إذن هي التوصل الى تغيير اساسي في حياة الافراد. ويعني هذا أن الله هو الخالق والحاكم والمنظم لهذا الكون وينفي حكم الانسان والطبقة والعرقية. (المودودي، نظام الحياة في الاسلام، ص 21-22، نحن والحضارة الغربية، ص 267-270).

وهكذا فإن جزءاً أساسياً من مفهوم الأصوليين للتوحيد هو نفي ومعارضة أي نظام انساني لا يقف عند حكم الله، كما يرفضون البحث الفلسفي لأنهم يعتبرون ان المشاكل الأساسية في الحياة واضحة في القرآن الكريم.

وتنظر الأصولية الى العلوم بطريقة خاصة. فيقول المودودي ان الاسلام لا يحرم الافادة من التجارب الإنسانية، الا ان العلوم التجريبية هي متحيزة وليست كلية. فالعلوم، التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم القومي والفوضى الاخلاقية والاحاد. وبالرغم من موافقة البنا وقطب لبعض نتائج هذا القول (مثل توجه العلم والعلوم) فهم يرون ان العلم هو للانسانية ككل ويقبلون فوائده. فهم يعتقدون ان المسلمين ساهموا في تطوير هذه العلوم بطريقة أو بأخرى.

من ناحية أخرى رفض الأصوليون المسلمون قبول أي ادعاء ان العلوم الحديثة يمكن ان تكون وسيلة اثبات صحة التفسيرات أو ان يكون لها أي صحة تفسيرية للوحي. فقد كانوا اكثر وعياً للاضرار التي يمكن للعلوم الحديثة ان تسببها اذا ما قدر للعلوم ان تكون مقياس الصحة والخطأ في تفسير الوحي. الا ان البديل الذي يطرحه الأصوليون هو إفتقار لمعنى الوحي حيث انهم عندما رفضوا العلوم كأساس للتفسير وفهم القرآن الكريم، رفضوا ايضاً الفلسفة والتاريخ اللذين هما مهان جداً في فهم الوحي والنص القرآني. فيبدو انه من غير المنطقي انكار صحة التاريخ في فهم القرآن الكريم وصحته، فإنكارهم لصحة التاريخ يؤدي ايضاً الى اضعاف سنة الرسول الكريم حيث ان صحة السنة تتوقف على النقل التاريخي. الا ان الأصوليين يقبلون صحة القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم، وهي فكرة تبين قصور الأصوليين في فهم خطر انكار أهمية وصحة الحقول المتعددة للمعرفة (Labib As Said, *The Recited Koran...*, P 19-60, 121-125).

وعلاوة على هذا، كيف يمكن للإسلام ان يفهم اذا ما أهملنا حقول المعرفة المتعددة، مثل الفلسفة أو التاريخ. يقول

تجمع على ان المجتمع الذي يتمتع بالتعاون والنصحة والعدالة الاجتماعية والمساواة هو مجتمع صالح، كما أن الناس تجمع على ان السرقة والزنا والجريمة والتجسس والحسد هي من الأعمال الشريرة (ابو علي المودودي، مفاهيم اسلامية، ص 10-22).

ويمكن اختصار الفرق ما بين الأصوليين والمصلحين الاسلاميين الى القول التالي: بينما يعتبر قطب والمودودي ان اسرار الطبيعة الانسانية معروفة فقط عند الله، يعتبر الافغانى وعبد واقبال وشريعتي ان الانسان قادر على التوصل الى بعض، اذا لم يكن كل، هذه الاسرار. يرجع هذا الفرق الى الاختلاف في مفهوم العقل. فإن مفهوم الفطرة الذي يقرب من مفهوم العقل يظهر عند قطب والمودودي في قولها ان المسلم عليه الخضوع الى الله في كل شيء. فهؤلاء الاشخاص الذين لا يخضعون ويسألون الله عن براهين منطقية ولا يطيعون اذا لم يرتضوا هذه البراهين هم كفار؛ وذلك لان الاسلام عند الأصوليين يعني الاستسلام الكامل مع أو بدون الحجة المنطقية والرضا. فيجب الايمان مثلاً باليوم الآخر سواء توفرت الحجة العقلية أو لم تتوفر. فبالرغم من ان الاسلام غير معارض للحجج العقلية فإن الحجة العقلية يجب ان تأتي بعد الايمان وليس العكس. (المودودي، نحن والحضارة الغربية، ... ص 146-148 و ص 150). فعند حسن البنا تقبل الحجج المنطقية لأن العقل قد خاطبه القرآن الكريم الا انها يجب ان تدافع عن الدين ضد الخرافات والتحريف. والأكثر من هذا، إن وجود الله عند الأصوليين ليس بحاجة الى برهان، إنه موجود بالفطرة. فالسؤال (من خلق الله هو سؤال خاطيء) فالانسان غير قادر على فهم نفسه فكيف يجزؤ على محاولة فهم الله. فالايان عندهم، من حيث التعريف، هو استسلام القلب وطمانينته بالحقيقة. (حسن البنا، رسائل الشهيد حسن البنا، ص 429-431 و 471-474).

والفرق الأساسي هنا ان الأصوليين يفهمون الاسلام على انه النظام الشامل الذي لا يحتاج الى دليل عقلي بينما يتقبل المصلحون مبدأ التوصل الى الحقيقة عن طريق الدليل. وهكذا يرى عبده شرعية البحث عن الأدلة وعن التوصل إليها. ومن ثم اتباع تعاليم الرسول ﷺ. ويقول آخر، يرفض الأصوليون القول إن الانسان قادر على التوصل الى الحقيقة بدون مساعدة الوحي بينما يرى المصلحون ان العقل يتوصل الى الحقائق الميتافيزيقية والاخلاقية.

ويمكن ارجاع هذا الادراك المتنوع الى اختلاف فهم المصلحين والأصوليين لمفهوم التوحيد ولهدف الاسلام. يعرف قطب والمودودي، مثلاً، الاسلام على انه نظام الحياة طبقاً

بعض الفلاسفة كهيوم Hume على انها محاولة خاطئة أو مستحيلة .

فإذا ما كانت الفلسفة تهتم بالـإلاقات بين الموجودات الخالدة (المثل الافلاطونية)، مثلاً فان قطب الذي ، أولاً يرفض مفهوم الموجودات الخالدة، وثانياً، لا يؤمن بإمكانية الانسان في التوصل الى المعرفة الحقيقية، اذا ما وجدت، فإنه يمرر في رفضه للفلسفة على انها المنهج الصالح للتوصل الى الحقيقة. وفي الواقع، فإن مفهوم عدم معرفة الله بالعقل غير ليس بغريب على الفلسفة. فعلى النقيض من هذا، فإذا ما نظرنا ملياً نرى ان هذه الفكرة مألوفة لدى الفلاسفة كهيوم والغزالي. وعلاوة على هذا، فإن الفلسفة ليست بمنهج موحد الذي ربما يستتجه القارئ لفلسفات ارسطوطاليس والفارابي وابن رشد والتي هي أساساً عقلانية ونقدية قائمة على المنطق. هناك نوع آخر من الفلسفة والذي يعتمد صراحة، كما يعتمد سيد قطب والاصوليون الآخرون، على العداء للتحليل التأملي ويعتمد في استنتاجاته على الفطرة أو البديهيّة Intuition الشخصية والمباشرة.

لقد حاولت الأصولية الجمع بين منهجين مختلفين: الخبرة الدينية في الإيمان والعلوم على انها الأساسان المهان في المجتمع الاسلامي، فالمبادئ الدينية تزود المجتمع بأسسه (المبادئ التي لا تغير ولا تبدل) والعلوم تزود المجتمع بحاجاته العملية (المتغيرات). لهذا، لا يمكن للعلوم ان تقدم أصل المعرفة الميتافيزيقية والاخلاقية ومنها الالتزام بما يمكن التحقق منه عملياً. بمعنى آخر، ان النظريات العلمية هي افتراضات، يمكن استخدامها للبحث عن التقدم. لهذا ترى الأصولية ان عقلانية العلوم لا تنبع فقط من خصائصها المتقدمة والنقدية بل ايضاً من توجيهها لخدمة المبادئ الأساسية للمجتمع.

المبادئ السياسية عند الأصولية

اصبح التوحيد عند الأصولية الخط الذي ينسج به كل الأمور السياسية والاقتصادية والاخلاقية والعقائدية وكل أوجه الحياة - وبما أن الله، مصدر العلم والمادة، هو خالق الاثنين فإن له القول النهائي في الحياة السياسية ايضاً. فهذا المفهوم للتوحيد يشارك به ابو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب. فالانسان عندهم عليه الخضوع لله فقط، وهذا الخضوع هو ليس عقائدياً كما يعتقد المفكرون التقليديون، ولكن الاصوليين يصبغون مفهوم التوحيد بصبغة سياسية فإن اصرارهم على اخضاع السياسيين للدين يقودهم الى اعتبار

الاصوليون انها الفطرة، الا انها ليست مقياساً يمكن الاعتماد عليه حيث ان تعريفها يمر من خلال حلقة مفرغة. فالطبيعة الانسانية ترشد الانسان الى الأشياء الجيدة، الا ان الأرادة والاختيار تبعد الانسان عن طبيعته الحقيقية. فإذا ما كان التوحيد في الطبيعة الانسانية او الفطرة فمن الأولى ان لا يكون هناك ملحدون. وبما انهم يقولون ان الناس يقسمون الى مهتدين وضالّين، كان من الافضل الاصرار على ان معرفة تكوين الفطرة بحاجة الى استمدادها من القرآن الكريم بدون الرجوع الى الطبيعة الانسانية. فقد كان من الممكن ان يصيب الاصوليون اذا ما قالوا ان الانسان عنده القدرة على اتباع الطبيعة الحقيقية في القرآن الكريم. بكلمة أخرى، كان عليهم ان يجعلوا القرآن الكريم معيارهم الوحيد في شرح الفطرة والطبيعة.

ومن الواضح ان مصدر المعرفة النهائي عند الأصولية هو الله تعالى، كما ان جوهر الله وصفاته لا يمكن التوصل اليها أو فهمها عن طريق الفكر الانساني. لهذا تتوقف صحة المعرفة الانسانية على مطابقتها للطبيعة الفطرية، الا ان الجواهر الحقيقي للطبيعة لا يمكن معرفته ايضاً. ان معرفتنا، طبقاً لقطب والبنا هي معرفة الحقائق، والاسئلة الأساسية في الحياة عن السببية والكيفية لا يمكن للانسان الاجابة عليها. لهذا، فإن البديل عن المعرفة الانسانية هو الرحي وتقبله. الا ان الوحي هو ايماء بالمعرفة لأن الله تعالى علم انه لا يمكن للانسان التوصل الى الحقيقة النهائية. لهذا، فان صحة الوحي تكمن في مطابقته للفطرة والتي لا يمكن معرفتها بأكملها، بأي حال. لهذا، يستعمل قطب الفطرة كمعيار لصحة أو عدم صحة المنهج أو الفكرة، الا أن أسس الفطرة موجودة في القرآن الكريم، وهو الأهم في موضوع التوصل والتحقق من الحقيقة.

تعلن الأصولية حكمها بعدم انتاجية واستحالة المعرفة عن طريق الفلسفة. فالفلسفة، كما يقول سيد قطب ليست للانسان. أما ما يلقى بالانسان فهو الأمور العلمية. فالفيلسوف بنظر قطب يضع نفسه في مكان حيث لا يوجد نور سوى ما يهبه الله تعالى. الا ان هذا النور، وهو العقل، لا يجب استعماله في الفلسفة ولكن في المعرفة النافعة. فنظرة قطب في عدم امكانية واستحالة المعرفة فلسفياً قائمة على فهمه للفلسفة على انها فرع المعرفة الذي يحاول ان يقرر لماذا تحدث الأشياء كما يبدو، على عكس العلوم الحديثة التي تحاول ان تقرر كيفية حدوث الأشياء.

الا ان الأصولية لا تعني ان محاولة الفلسفة ككل نظر اليها

محمد عبده الى عدم تحطي حججهم على العموم لأن باب الاجتهاد قد اقلل لعدة قرون من الزمان (محمد عبده، رسالة التوحيد... ص 51-17).

وعلى النقيض من هذا، ينظر الأصوليون الى الماضي على العموم على انه أصبح رثاً في طواهره الفكرية والتوحيدية والفلسفية سواء نشأت في الشرق أو في الغرب، وهذه الظاهرة، اي التاريخية، هي إحدى خصائص الأصولية المتمثلة في رؤية معظم التفسيرات القديمة التي يعتبرها الأصوليون تفسيرات تاريخ معين. فبالرغم من صحة او ملاءمة هذه التفسيرات والمبادئ للمجتمعات التي قامت بها فليست لها قيمة بحد ذاتها؛ اما قيمتها فتكمن في تاريخيتها، اي باظهارها لسلاح الاسلام لصحة العديد من التفسيرات. وفي تعبير آخر لا ينظر الأصوليون الى حقيقة الحجج في نفسها لكنهم يختارون تلك التفسيرات الملائمة للعصر الحديث؛ كذلك نرى أن قطب والأصوليين الآخرين يحاولون التواريخ الى اداة تبرير للتجديد ولإعادة التقييم والثورة.

وهكذا يؤدي رفض الأصوليين الماضي والحاضر الى ايجاد نظريات بديلة للنظريات السياسية الغربية والاسلامية المعهودة. فتظهر نظريتهم في فهمهم للتوحيد وللحاكمية؛ فيعلن البنّا وقطب والمودودي مثلاً، ان اصل التشريع في المجتمع الجديد هو الله وان على المجتمعات الاسلامية الحقيقية إطاعة الله ويصرون على ان خصائص الاخلاق هي طاعة الله عن طريق تطبيق تعاليمه.

لذلك فينما نرى ان عملية التاريخ قد ساعدت في شرح القرآن والسنة عند التقليديين فإنها من وجهة نظر اصولية قامت بعرقلة الفهم المباشر للقرآن والسنة واصبحت عملية التاريخ عملية تعميم وتجميع. وعليه، فيجب فصل التاريخ من اجل تقويم فهم مباشر وأصيل للقرآن والسنة بدون العودة بالضرورة الى تقاليد الفلسفة وعلم الكلام والفقه. فيجب عند الأصوليين إعادة التقييم والتصحيح عن طريق تفسير مباشر جديد للاسلام لهذه الفروع من المعرفة وخاصة السياسية منها والفكرية؛ ولا يرفض الأصوليون تاريخ الشعوب الاسلامية على أنها الترجمة الحقيقية للاسلام فقط بل يرفضون ايضاً سيادة التعاليم الغربية بمختلف أشكالها والتاريخ الغربي بجميع انواعه.

ان هذه الدعوة الأصولية مهمة من اجل تبرير رفض الماضي لأنه عند قبول عمليات التاريخ والعلم على أنها ذات طبيعة تأسيسية ليس هناك حاجة الى تاريخ جديد أو علم جديد، كما يعتقد المودودي، وستكون الحاجة فقط الى المتابعة والتطوير؛

هؤلاء الأشخاص الذين لا يعملون على ايجاد او دعم الدولة القائمة على حاكمية الله ككفار وغير مؤهلين للحكم. ومن الغريب ان الأصوليين كحسن البنّا وقطب يرفضون تعاليم فلسفة العصر الوسيط يحاولون التوصل الى نفس النوع من الحكم، وهو حكم يوجد ويستمر ويهدف الى التوصل الى المجتمع الفاضل القائم على اسس التوحيد.

وبالرغم من أن الأصوليين يرفضون الكثير من تعاليم المصلحين المسلمين المعاصرين، فإنهم غير تقليديين. وبالعكس فإن الكثير من اعيانهم موجه ضد علماء الدين التقليديين، فالعلماء في رأي قطب غير قادرين على فهم المبادئ الحقيقية للقرآن. فإنهم باتباعهم للتقليد الأعمى ومحاولتهم لايجاد حلول في الكتب الفقهية القديمة التي هي أساساً محاولات انسانية وليست بوحى أدت الى جعل الجماهير مقتنعة بواقعها والى أبعاد المثقفين غير التقليديين. ومن الناحية الثانية يوجه الأصوليون هجماتهم الى النخب السياسية التي تجهل معاني الاسلام وتقود شعورها الى الظلمات. فبسبب فشل المجموعتين (اي رجال الدين والنخب) هناك حاجة الى مجموعة جديدة من المسلمين الذين يفهمون حقيقة الدين بالاضافة الى التمدن. فيعترف المودودي مثلاً كما يعترف قطب ومفكرون آخرون بضعف الحضارة الاسلامية ويعلنون ضرورة العمل على بعث اسلامي جديد لأن الماضي غير كاف لإشعال نهضة جديدة. فمن الضروري ايجاد المسلمين الذين هم قادرون على وضع فلسفة وعلوم جديدة قائمة على الاسلام المحض، وعلى هؤلاء المسلمين ان يأخذوا القيادة في مجالات العلم والسياسة من غير المسلمين. ان بيان المودودي هذا له مغزى مهم في محاولة فهمنا للنظرية السياسية الأصولية ولاختلافها عن تعاليم المصلحين المسلمين.

الا أن لأصوليين يعتبرون انه ما عدا عصر النبي والخليفين الأولين عند قطب والخلفاء الأربعة عند المودودي الذين تتبعا الجوهر الحقيقي للاسلام فانهم على العموم لا يمجّدون التاريخ أو يرون فيه مرشداً أو موجهاً. فرفض التاريخ هذا هو أحد التحديات التي يوجهها الأصوليون الى المؤسسات السنية والشيعية. فقد جرت العادة ان يمجّد المسلمون ماضيهم على العموم بقبولهم لتعاليم وتفسيرات العلماء السابقين كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وابن مالك في الفقه والغزالي والأشعري الباقلاني في التوحيد. فمع مرور الوقت اصبحت تعاليمهم، والتي ما كانت الا نتيجة الاجتهادات، ذات سلطة غير قابلة للتحدي واصبحت جزءاً لا ينفك مخالفتها وذا صيغة تأسيسية. وأدى هذا حتى لدى الاشخاص ذوي التفكير الواسع، كالامام

كما ان دعوتها لتفكيك المجتمعات المعاصرة تصبح بدون معنى.

ولهذا فإن وصف معظم العلوم والفلسفات على انها علوم غير اسلامية، يعني ان ثمة حاجة ضرورية لايجاد فلسفات وعلوم اسلامية. وبما انه لا يجب اخضاع الحياة الحاضرة الى الحضارة الاسلامية الماضية والحضارات الغربية، يجد الاصوليون تبريراً لرفضهم لقبول الفكر الغربي بل انهم يرون ان هناك تناقضاً أساسياً بين مفهوم الانسان في الاسلام ومفهومه في الأنظمة الأخرى. فليس العقل بحد ذاته أو العلم بحد ذاته، يقول المودودي، هو الذي يشرف الانسان بل ما يشرف الانسان حقاً هو ارتقاء الانسان من عبادة الله الغريزية الى عبادة الله بارادة الانسان؛ فاذا ما عبد الانسان غير الله أو التلّهى عن عبادة الله - ويعتبر المودودي ان هذا هو حال الغرب - فإنه اقل قيمة من الحيوانات لأنها على الأقل تعبد الله على مستوى الغريزة.

وكل هذا النقاش من اجل ان يتمكن الاصوليون من القول إن هناك حاجة الى مجتمع جديد مؤسس على الاسلام، وبما انهم رافضون لقبول مبادئ الغرب أو اتباع المنظور الغربي او حتى الفكر السياسي الاسلامي فإنهم يصرون على التجديد الاسلامي والأصالة الاسلامية في كل نظرية اجتماعية أو سياسية. وحتى في تحديد، شكل الحكومة، فانهم يناوون او يستعملون مكرهين، مصطلحات كالجمهورية والديموقراطية أو الاشتراكية. من ناحية ثانية وبالرغم من رفضهم لبعض النظريات السياسية الاسلامية في العصر الوسيط لا يجد المصلحون اي تناقض في تقليد الغرب وفي التزام مفاهيم غربية؛ فيقبل الافغاني وعبداه واقبال، مثلاً، الحكومة الجمهورية على انها المثال الاعلى للحكم. (Iqbal, *The Reconstruction of Religious...* P. 157).

فما قيل حتى الآن، بالإضافة الى الظروف التاريخية، يمكن مساعدتنا في معرفة السبب في توجه اقبال وعبداه والافغاني نحو الاصلاح لا الثورة ويساعدنا ايضاً في معرفة السبب لتفضيل الاصوليين للثورة كبديل للاصلاح ورفضهم للماضي والحاضر ونظرتهم للمجتمعات المعاصرة على انها غير عادلة وفاسدة في جذورها. فلا يرى الاصوليون مجالاً للاصلاح وتصبح الثورة مبدأ وشعاراً، خاصة عند البنا وقطب، وعند المودودي بدرجة أقل. ان أول خطوة في عملية القلب أو التحويل هي رفض الماضي ما عدا حقبة النبي ﷺ والخلفتين الراشدين الأولين لأن اعمال النبي هي اجراءات تشريعية. اما اعمال الخلفتين فهي التطبيق العملي الصحيح لبعض مبادئ الاسلام مثل

عدم فرض أنفسهم على المجتمع واختيارهم بالشورى. وبالرغم من وجوب اعتبار هذه الحقبة كنموذج جيد في تطبيق الاسلام في حياة المجتمع فلا يجب على المسلمين بأي حال تقليد الفترة هذه وعليهم العمل لايجاد مجتمع لا مثيل له من الناحية المادية والاخلاقية. ان المجتمع الأول في الاسلام لم يكن متقدماً مادياً ولكنه كان متقدماً اخلاقياً، لذلك فإن المجتمع الجديد لن يكون صورة طبق الأصل عن المجتمع الأول.

لهذا، فإن البيان كالذي يقول انه في العقل الاسلامي لا يمكن ان يكون هناك في الحاضر أو في المستقبل اي شيء جيد كالذي كان في المجتمع المثالي الذي اقامه محمد ﷺ والذي تحدد بموته، أو كالبيان الذي يقول إن هدف الاصلاح الاسلامي الحقيقي لا يمكن ان يكون بايجاد مجتمع جديد بل يجب ان يكون هدفه النهائي اعادة انشاء المجتمع المثالي للنبي (Thomas Naff, «Towards A Muslim Theory...» in *Islam and Power...* P. 28) لا يعكس بدقة نتائج مناهج الاصوليين حول المجتمع الاسلامي المثالي. فبالرغم من اعتبار قطب المجتمع الأول على انه افضل نموذج للأمة الاسلامية لأن مبادئه كانت التوحيد والعدالة، وبالرغم من اعتباره للخلفتين الأولين على انها افضل نموذج في تطبيق الشريعة وانتقال السلطة عن طريق قبول المجتمع، فان مبادئ التوحيد والعدالة والثورة والاجماع يمكن التوصل اليها مجدداً وحتى انه يمكن فهمها بطريقة مختلفة. ولأن القرآن كان أساس المجتمع الاسلامي فإن وفاة النبي ﷺ لا يمنع انشاء المجتمع المثالي أو الفاضل. ان حجج قطب والاصوليين الآخرين تنص علناً وخفاءً على امكانية تحقيق هذه المبادئ في الواقع عن طريق فتح الباب لإعادة التفسير الدائم في كل العصور؛ واذا لم يكن هذا ممكناً فلا تعني محاولة الاصوليين الفكرية والعملية الى ايجاد المجتمع الاسلامي المثالي اي شيء وستكون غير مجدية. وهكذا، فان مجرد محاولة انشاء مجتمع جديد - ويصر قطب على كلمة جديد - يتضمن، على الأقل من الناحية النظرية مفهوم امكانية التوصل الى المجتمع الاسلامي المثالي: وهو مثالي لأنه محكوم أساساً بالقرآن. ومثالية النبي محمد ﷺ تنبع من تطبيقه العملي للقرآن ومن اتباعه لتعاليم الاسلام. بالإضافة الى هذا وبما ان مفاهيم التوحيد والعدالة والاخلاق وانتخاب الحكام ليست غير قابلة للتنفيذ، فإن المجتمع الاسلامي المثالي الجديد يجب ايجاده ويتميز عن المجتمع الاسلامي الأول بتقدمه المادي.

لقد اصبح من المعتاد تعريف الأصولية على انها (وهنا

مع التعاليم الإسلامية للأصولية وخاصة في مواضيع كفاءة الحكام وفي شكل الحكومة وقضايا مماثلة. كما ان محدثين معاصرين تلقوا هجمات كثيرة من الأصوليين لخضوعهم للسلطة الحاكمة ولتقليدهم للماضي وللغرب.

وباختصار، لقد قدم الأصوليون وخاصة سيد قطب تفسيراً جديداً وغير تقليدي وشامل للإسلام. وبالرغم من خطئهم في تركهم تفسير القرآن للفرد ليفهمه حسب قدرته - وخاصة ان معظم الناس لا بقدرهم حتى على قراءة القرآن الكريم فكيف يمكنهم ان يفهموه ويفروه - يظهر ان مفهوم الحرية الفردية في فهم القرآن الكريم يؤدي الى القضاء على كل المناهج التقليدية في التفكير والسلوك. ولا يكفي الأصوليون بذلك، بل انهم يؤكدون على ان التفسيرات التقليدية ليست ملزمة للمسلمين - وقد حاول وقام فعلاً سيد قطب باعادة تفسير القرآن بالطريقة التي رآها مناسبة لعصره وزمانه.

واذا ما عني همفريز بالسلوك، السلوك السياسي فإن سلوك الأصوليين هو غير تقليدي وهو أمر يتجاهله همفريز. لقد كان السلوك السياسي الإسلامي وما زال قائماً على خضوع العامة من جهة وتسلط الحكومة من جهة ثانية، وهما امران يرفضها الأصوليون. اما اذ عني بالسلوك القيم كتحريم الزنا والسرقة والجريمة أو الحفاظ على العائلة أو احترام الناس أو الامر بالمعروف، فهذا صحيح. الا ان قولهم هذه القيم ليس قائماً على قبول العلماء قبلهم بذلك ولكن على القرآن نفسه. ففي القضايا المهمة مثل علم الكلام والتوحيد والفقه، فإن الأصولية كما دعا اليها سيد قطب والبنا هي غير تقليدية، وهناك على الاخص مفهومان بين العديد من المفاهيم التي يمكن ان تساعدنا في رؤية الأوجه الثورية وغير التقليدية في الأصولية. أحدهما الاجماع والآخر الثورة. اما الإجماع فقد كان ينظر اليه على انه مفهوم قضائي وعائدي حوّل الأصوليون الى مبدأ سياسي، وقد جرت العادة على استعمال هذا المفهوم كأداة لتفسير الوحي والسنة، وعند التوصل الى الإجماع (اجماع العلماء) في موضوع معين كان اجماعهم ملزماً للمسلمين. ففي مواضيع التوحيد والقضاء وحقوق أخرى من المعرفة، اصبح الاجماع لفترة من الزمان مرتبة تشريعية وتأسيسية، وأشهر هذه الاجماعات كان اجماع القرن العاشر حيث اتفق بعض العلماء في ذلك الزمان على اقفال باب الاجتهاد، خاصة في الفقه.

وكان المقصود بالاجماع ليس اجماع كل الناس، بل اجماع العلماء (Bernard Lewis, «Politics and War» in *A Legacy of Islam...* P. 160). فتجريد الأصوليين لهذا المفهوم من عناصره الفقهية والكلامية حوّلوا، وخاصة قطب،

نقبتس من ريتشارد ستيفن همفريز) تأكيد المناهج التقليدية في التفكير والسلوك في جو مختلف جداً. فعلى النقيض من التقليديين او المحافظين، الذين يذهبون الى ان الأشياء يجب أن تكون كما كانت عليه الأجيال الماضية فإن الأصولية تعترف بالبيئة المتغيرة وتحاول ان تخاطبها في جو جديد من التوقعات، فليست الأصولية خصماً اعمى للتغير الاجتماعي لكنها تصر على أن هذا التغير يجب أن يكون اساسه القيم التقليدية ومناهج الفكر. (Richard Humphreys, «Islam and Political...» in *Islam and Power..* P. 108).

ففي هذا الاقتباس. تمكن همفريز من التوصل الى نصف الحقيقة فقط. أولاً، ما هي المناهج التقليدية للتفكير والتصرف؟ هل هي مناهج العامة أو علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفيين أو الفقهاء أو مجموعة من ذلك؟ أو هل يعني بالمناهج القرآن والسنة؟ إن همفريز لم يكن واضحاً في تعريفه للمناهج التقليدية للفهم ولكنه يرجع الى القرآن الكريم وإلى فقهاء وعلماء الكلام في القرون الوسطى. ولكن اذا عني بالمناهج التقليدية للتفكير القرآن والسنة فإن ذلك خطأ لأنها مصادر ومادة الفهم والسلوك وليست مناهجه؛ فكما أن التاريخ هو مادة البحث ويمكن ان يدرس بعدة طرق كذلك القرآن والسنة. والسؤال الذي يهم الأصوليين هو كيفية فهم وقراءة وتفسير القرآن والسنة؟ ففي اجوبتهم يرفض الأصوليون الفهم العام التقليدي لأنهم يعتقدون بأن العامة لا تعرف الاسلام؛ اي ان الجهل هو منهج العامة، وذلك لأن العامة بحاجة الى تربية اسلامية وثقافة اسلامية.

بالاضافة الى ذلك، لا يعتبر الأصوليون الفلسفة على انها محاولة صحيحة، وهنا رفض منهج آخر للتفكير. كما ان منهج علماء الكلام مرفوض ايضاً من قبل الأصوليين لأن علم الكلام أدخل نفسه في قضايا لا يمكن التحقق منها مثل خصائص الله. أما طرق الصوفية فقد رفضها الأصوليون لأنها تشجع على الكسل وتساعد على تأخر المجتمعات الإسلامية، اي انهم لم يقوموا بشيء ايجابي أو بناء للمسلمين. وبالنسبة الى الفقهاء يعتقد الأصوليون انهم يقومون بوظيفة ملاقة حاجة المجتمعات، فتعاليمهم تخص اجيال ماضية معينة. وبالرغم من احترامهم لمفكرين قدامى كالغزالي وابن تيمية، يعتقد الأصوليون ان تعاليمهم تخص حقبة تاريخية معينة.

ولا يجد القارئ، اي استشهد بالغزالي في مهاجمة قطب للفلاسفة، بالرغم من ان الغزالي تكلم في نفس الموضوع ودحض حجج الفلسفة المعروفة في زمانه. وفي الحقيقة فإن التعاليم السياسية لمفكرين كالغزالي وابن تيمية ليست في تناقض

وغير الإسلامية لأن الإحياء الإسلامي لا يهدف فقط الى ازالة الظلم كالحركات الأخرى ولكنه يهدف أيضاً الى إيجاد المجتمع المسلم تحت راية القرآن الكريم. (Enayat, *Modern Isla-* mic... PP. 69-110).

الا ان الأصوليين غير واعين انه اذا ما سمح للعمامة التفسير لمفاهيم معينة كالتوحيد والتي هي أساس الإسلام فإن هذا سيقود الى تفسيرات اشتراكية تجسدية. وفي الواقع سيؤدي هذا الى العديد من التفسيرات المرفوضة وحتى بين المفكرين مثل عبده واقبال - الذين رفض قطب تفسيراتهم - والذين دعوا الى اعادة تفسير الاسلام بما يناسب العلم الحديث.

والنقطة الثانية لاطهار رفض الأصوليين للسلوك السياسي التقليدي والمنهج الفكري المختار هي موضوع الثورة. لقد تقبل المسلمون عموماً الحكم العادليين وغير العادليين اذا ما التزموا ولو شكلياً بالشرعية. بعض المفكرين كالامام احمد بن حنبل رفضوا الثورة وطلبوا من المسلمين طاعة الحاكم المتصر، كما أوجب ابن تيمية والغزالي وابن جماعة وغيرهم على المسلمين طاعة الحاكم حتى ولو كانوا غير عادليين. والسبب في هذا انهم اعتبروا أن مساوئ الثورة تفوق فوائدها، ويتبع المفكرون المعاصرون مثل محمد عبده ومحمد اقبال سبيلاً مشابهاً (عمارة، مسلمون ثوار، ... ص 154).

وعلى النقيض من هذا، ينظر حسن البنا والأصوليون الى الثورة على انها مفهوم اخلاقي وفرض اجتماعي. كما تظهر كتابات قطب عن الثورة مفهوماً جديداً، فالثورة ليست فقط وسيلة لمحاربة اعداء الاسلام، بل تأخذ ابعاداً عقائدية وميتافيزيقية وسياسية لأن الاسلام هو دين الثورة في حقول الاخلاق والاقتصاد والسياسة وما وراء الغيبات. فوحي الاسلام هو ثورة ضد الوضع القائم في كل ظواهره الدينية والسياسية والميتافيزيقية غير العادلة. وعلاوة عن هذا، يقول المودودي وأصوليون آخرون إن كل انبياء الله كانوا دعاة الثورة والتجديد وتغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية؛ فعند قطب والبنا والمودودي لا تفضل هذه الثورات شعباً على آخر فهي عالمية ولا تهدف الى الانتقام ولكن الى تحقيق العدالة والمساواة.

ويجب ملاحظة ان الثورة عند معظم الأصوليين اصبحت جزءاً من الاسلام أو هي الاسلام نفسه. فهم لا ينظرون اليها على انها نتيجة بيئة معينة، نتجت عن وضع إشكالي خصائصه الصعوبات الاقتصادية والاخلاقية والنواحي العقائدية

هذا المبدأ الى مطلب أساسي في قضايا السياسة. أولاً، لم يعد الاجماع مقصوداً على العلماء بل من الواجب ان يشمل كل الناس. فكل المسلمين سواء أكانوا علماء ام لا لهم نفس الحقوق في انشائهم لمبادئ جديدة أو في السلوك السياسي.

وللقيام بهذا حول قطب هذا المبدأ الى اداة سياسية، وهكذا يطالب قطب بضرورة اجماع الأمة في اختيار الحكماء المسلمين وشرعيتهم. فهؤلاء الحكماء الذين يتوصلون الى السلطة بسرعة وبدون موافقة شعوبهم بالرغم من تطبيقهم للشرعية، هم غير شرعيين ويجب الاطاحة بهم. وبينما تقبل العلماء المسلمون في العصر الوسيط كالمودودي الاستيلاء على السلطة شرط تطبيق الشرعية، يرفض الأصوليون بتاتا هذه الفكرة بسبب اعتقادهم ان الأمة ككل مؤتمنة على السلطة والتشريع.

وسواء أكان انتزاع السلطة جائزاً أم لا، فإن الأصوليين لا يقبلون اي تبرير لهذا الانتزاع، ومنهجهم في هذا يسري على السياسيين وعلى علماء الدين والمفكرين الذين كانوا دائماً نخبيين. واذا كان العلماء قد نصبوا انفسهم كسلطة متخصصة في امور الدين، وقبل المسلمون عامة هذا الأمر على الرغم من عدم وجوب وجود هيئة أو سلطة دينية في الإسلام، فإن الأصوليين يرفضون هذا على أساس رفضهم لكل ضروب النخبوية سياسية كانت أم فكرية. ومع ان هؤلاء الأصوليين يعترفون بوجود فروقات شخصية بين الأفراد، إلا أنهم لا يقبلون أن يتجسد هذا في مؤسسات تعطي لنفسها حقوقاً ليست لها. فمثلاً، ان هؤلاء الذين كان لهم الحق في اختيار الحكماء من الناحية النظرية والتقليدية ليس لهم في الحقيقة حقوق أكثر من بقية المسلمين، فيجب أن يتمتع جميع المسلمين بنفس الحقوق في انتخاب الحكماء أو التخلص منهم.

بالاضافة الى هذا، يجعل قطب الاجماع في أمور علم الكلام غير ضروري وغير محصور في فئة معينة من الناس، بل للناس حق التمتع بفهم القرآن والسنة طبقاً لقدراتهم. وبكلمة أخرى، ليس هناك تفسير شرعي أو أكثر شرعية من غيره اذا لم يخالف القرآن والسنة. فتصبح علوم الكلام والتفسير والفقه قابلة للتفسير واعادة التفسير، ولهذا، فالبدأ الوحيد الذي يطلب الأصوليون وقطب التزاماً دقيقاً به هو التوحيد والحاكمية. لذلك يصبح اجماع المسلمين التجسيد والتطبيق للتوحيد والحاكمية. ويظهر التوحيد في وحدة المسلمين تحت راية القرآن الكريم، وتظهر الحاكمية في الالتزام بالشرعية. فهذان المبدأان، التوحيد والحاكمية، هما مبدأا احياء وبعث الفكر الإسلامي، والا كان الإحياء ناقصاً لخصائصه الأساسية التي تميزه عن غيره من الحركات العلمانية

لهم مبرر حمل السلاح ضد الحكم؛ لأن الحرية الفكرية والتغيير عند الأصوليين أهميتها لأنها الأداة التي يحتاجونها لنشر الأفكار ولتغيير السلوك المنهجي للناس ولإيجاد نفسية جديدة.

فتتطلب كل هذه النشاطات وجود مجموعة أو حزب قائم على أساس الجهاد. يرى قطب والمودودي والبنا أنه يجب على هذا الحزب أن يكون نواة الثورة، كما يجب أن تقوم مبادئها على التوحيد والعدالة، أما اعتلاء السلطة، فلا يجب أن يكون نتيجة استعمال القوة، بل يجب أن يكون نتيجة الاقتناع الشعبي (المودودي، منهاج الانقلاب... ص 5-6). ذلك لأن الأصوليين يعتقدون أنه عند اظهر فوائدها الإسلام وحيوته، فإن المسلمين سيختارون بطبيعتهم الحكومة الإسلامية؛ لهذا، يجب أن تمنح المجتمعات فرصة تحديد المجتمع الذي يريدون، لكنه، وفي الوقت نفسه يجب أن يسمح للمسلمين بالدعوة إلى رسالة الإسلام. وعند منعهم فلا بد من استخدام المقاومة المسلحة.

وبالرغم من اتفاق الأصوليين على العديد من القضايا، فإنه لا يزال هناك اختلافات على قضايا أخرى. يعتقد المودودي أنه ليست لغالبية الشعب عقل راجح وهادئ، لهذا يجب أن تخطط النخبة طريق الجميع لأنهم يتمتعون بالثروة والعقل والفخر ويملكون المراكز الحكومية. وفي الحقيقة فإن القوة الحقيقية للأمة هي نخبتها التي تجعل من الأمة أمة فاسدة أو صالحة. وعليه، فإن فساد المسلمين يعود إلى فساد النخبة. وعنده يمكن التوصل إلى الإصلاح والتغيير ونقله من النخبة إلى الأكثرية أو إلى عامة الشعب. أما عند قطب والبنا فإن اتجاه التغيير يأتي من الأسفل إلى الأعلى، وعند المودودي من أعلى إلى أسفل. أما الحركة من الأسفل إلى الأعلى فتقود إلى تدمير الثروات والامتيازات وتعمل على تغيير نسج المجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن الحركة من الأعلى إلى الأسفل تحاول أن تحافظ على التركيبات الموجودة ولكنها تحاول التغلغل في أجهزة الدولة لأنها لا تهدف إلى الانقطاع النهائي عن تركيبات السلطة، بل تحاول استخدامها من أجل إصلاح المشاكل الاجتماعية.

ويدعو أن المودودي هو من المحافظين وذلك لخوفه من عدم القدرة على احتواء الثورة. واحدى تلك التغيرات التي لا يريد المودودي أن تأخذ حيز التنفيذ هي إعادة توزيع الثروات. ويمكننا أن نميز ضمن الأصولية نظرتين للاقتصاد. يجمع المسلمون على أن المالك الحقيقي هو الله وأنه جزء من أمانة

والاهتزاز السياسي. (A. Dessouki, «Islamic Organization» in *Islamic Power...* p. 113).

بل على النقيض من ذلك فإن عدم وجود الثورة هو دليل على أزمة وعلى الكسل والظلم والاهتزاز السياسي والأخلاقي؛ فتعاليم الإسلام الأخلاقية والسياسية هي ثورته، وغياب الثورة هو دليل الانحطاط السياسي والضعف الأخلاقي. ولهذا السبب، يصر قطب على ضرورة إبقاء التحرك السياسي والأخلاقي قبل وبعد إيجاد المجتمع الإسلامي؛ فالثورة هي مسؤولية أخلاقية لكونها أداة إيجاد وإبقاء المجتمع الإسلامي والتجديد في مجالات التربية والثقافة والاقتصاد والحكومة السياسية.

وأهم مظاهر التوحيد في السلوك السياسي - وهذا ليس بمنهج فكري تقليدي - هو كونه مادة وشعار الثورة. فالثورة هي تغيير مظاهر الأفراد بالإضافة إلى وعيهم. إنها تغيير ما هو علماني إلى ما هو ديني. فمثلاً، يجب ألا يطلب من المسلمين جواز مرور عند دخولهم الدول الإسلامية: أن جواز مرور المسلم هو دينه. وفي كلمات أخرى فإن المسلمين كمسلمين لهم حقوق تتجاوز حقوق الجنسية المعينة لأن التوحيد ووحدة الأمة هي همزة الوصل والرباط بين جميع أوجه الحياة.

تطمح الثورة الإسلامية إلى إيجاد مجتمع سعيد وقوي وأخلاقي قائم على أساس التوحيد والوحدة. وهكذا فإن تلك المجتمعات غير القائمة أو التي لا تتبع التوحيد والوحدة هي في حالة افلاس سياسي وأخلاقي بالرغم من التقدم والفوائد المادية التي توصلت إليها. وهذا الافلاس هو إشارة ليس فقط إلى كون هذه الأنظمة سيئة بل أنه دليل على عدم سعادة الإنسانية وعلى شقائها. وعليه فإن المجتمع الغني الحقيقي هو المجتمع الذي لا تشغل عقول أفرادها بالشهوات والأنانية والكفر. وبما أن المجتمعات الإسلامية هي على طريق الافلاس النهائي، فإن الحل الوحيد لهذه المشاكل يكمن في حركة شمولية، أي ثورة، مشابهة لتلك التي حققها النبي محمد ﷺ والتي اقتلعت الافلاس.

إن هذه الثورة يجب أن تفرض نفسها عن طريق انقلاب أو إيجاد نخبة معينة؛ فيجب في رأي الأصوليين، وخاصة قطب، أن تكون طبيعية، أي أنه لا يجب على الدولة محاربة نشاطات دعاة الإسلام وإنما عليها أن تسمح لهم بنشر أفكار الإسلام بحرية.

ولكن إذا ما أعيت حرية المسلمين في الدعوة فقد يكون

- المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- مفاهيم اسلامية، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- منهاج الانقلاب الاسلامي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- نظام الحياة في الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- Armajani, Yehya, *The Middle East: Past and Present*, N.J. Prentice-Hall and Co, 1970.
- As Said, Labib, *The Recited Koran*, trans. Bernard Weiss. M.A. Raut, and Morroe Berger, New Jersey: the Darwin Press, 1976.
- Dessouki, A., «Islamic Organization» in *Islam and Power*, Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, University Press, 1980.
- Humphreys, Richard, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in *Islam and Power*, ed. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean center. for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf, 1960.
- Lewis, Bernard, «Politics and War», in *A Legacy of Islam*, Oxford, Univ. Press, 1974.
- Naff, Thomas, «Towards A Muslim Theory of History», in *Islam and Power*, ed. A. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Peters, F.E., *Allah's Common wealth*, N.Y.: Simmon and Schuster, 1973.

احمد موصلي

الإفلاطونية

PLatonism

PLatonisme

PLatonismus

من السياسة الى الفلسفة

تطرح كلمة افلاطونية على الباحث سؤالاً بدئياً، من العسير الجواب عنه وهو: أيجب لنا الكلام عن افلاطونية كما نتكلم عن تومائية أو عن هيغلية... أي عن مذهب فلسفي متناسك الحلقات من الممكن تلخيصه في صفحات او في كتاب؟ هل فكر افلاطون 488؟ - 347 ق.م. بشي من ذلك؟ ربما في المرحلة الاخيرة من حياته عندما شعر انه صار عاجزاً عن النهوض بأي دور سياسي اساسي، عندها رأى،

الانسان استعمال الملكية في طريقة صحيحة، الا انهم يختلفون في الطريقة الافضل لتحقيق هذه الأمانة. يرى قطب تحديدها والمودودي فتحها الى ما لا نهاية فيبيح المودودي، وعلى غرار قطب، الاستخدام التجاري للموارد العامة كالماء والمعادن من قبل الأفراد والمؤسسات الخاصة ولكنه يصر عند فشل هؤلاء على اعطائها الى أفراد ومؤسسات أخرى. فيجب على الدولة أن لا تتدخل في الملكيات وأن تحترم وتحمي هذه الممتلكات. فلا يجوز للحكومة مثلاً أن تأخذ من الغني وأن تعطي الفقراء. ويؤكد المودودي، الذي يقرب من الليبراليين، أن وظيفة الدولة هي ازالة الموانع المعيقة للأفراد من بذل جهودهم، اما دور الدولة عند قطب فهو أكثر بكثير من ذلك.

فيمكن للحكومة ان تسطر على الاقتصاد بأكمله اذا ما كانت هناك ضرورة، بل يجب عليها ان تتدخل لإزالة المظالم وعدم المساواة وتراكم الثروات.

وعلاوة على ذلك، يرى المودودي انه بالرغم من تحريم التمييز الطبقي والاجتماعي فانه يمكن للأفراد تكديس ما يرون من الثروات لأنه حق الفرد ان يميز نفسه عن غيره؛ فمثلاً، ان الشخص الذي يملك سيارة يمكنه ان يقودها. اما اولئك الذين لا يملكون السيارات فيجب عليهم ان يمشوا. اما اولئك الذين يعرجون فعليهم ان يعرجوا. ويقول آخر، للأفراد الحق ان يكونوا غير متساوين في نقطة انطلاقهم. اما عند قطب فيرى انها مسؤولية الدولة والمجتمع تأمين نقطة ابتداء متساوية والا فليس هناك مساواة وعدل.

وما يجب ملاحظته هنا ان الأصوليين ليسوا على اتفاق مع بعضهم في القضايا الاقتصادية، فإن آراءهم تشمل الرأسالية غير المكبوحة والاشتراكية المشددة؛ وكلهم يدعون الى ذلك باسم الاسلام والعدالة، ويتفقون على انه يجب على المسلمين ان يلعبوا دوراً أساسياً في الأمور السياسية.

مصادر ومراجع

- البناء، حسن، رسائل الشهيد حسن البناء، دار العلم، القاهرة، 1980.
- عبد الحميد، محمود، الاخوان المسلمون، دار الدعوة، القاهرة 1978.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عبارة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- عبارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

في التغير المستمر، زار في جملة ما زار، مصر حيث تأمل في مؤسساتها وأعجب باستمرارها (حوار الكريتياس). ومكث فترة من الزمن عند الأيلياينين يدرس نظريتهم في الوجود؛ وأخرى عند الفيثاغوريين يدرس نظرياتهم في الأعداد والبنية الرياضية للكون، كما في الروح وتقمصاتها. ثم عاد إلى أثينا حيث أسس الأكاديمية لإعداد رجالات الدولة الذين سيعيدون لأثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية - مكانتها السياسية والفكرية.

تُوزع حياة افلاطون الفكرية اعتيادياً على ثلاث مراحل: الأولى وتعرف باسم السقراطية لأنها تطرح أسئلة حول بعض المفاهيم الأساسية وتتركها معلقة. الثانية مرحلة الشباب والحوارات الكبرى ومنها مثلاً المأدبة، الفدرس، الجمهورية - باستثناء الكتابين الآخرين - وغيرها وفيها وضعت نظريات افلاطون أو تصوراتها للوجود وللإنسان في الوجود، الثالثة مرحلة النضج أو الشيخوخة وتبدأ بتعيد اخفاق رحلته الأولى إلى سرقطة (صقلية) حيث كان يأمل بتحقيق دولة تقارب الجمهورية، التي هي نموذج قد لا يتحقق ابداً. ويزيد من قناعته بعدم جدوى العمل السياسي في تلك المرحلة أخفاقه الثاني والثالث في سرقطة ذاتها. عندها كتب البرميندس السفطائي الثيتوس والفيلسوف. ومن هذه الحوارات انبثقت الفلسفة كما نفهمها حتى اليوم..

أفيكون ان الفلسفة ولدت من اخفاق افلاطون السياسي؟ بمعنى ما نعم. فبحث افلاطون كان عن العلم الذي ينشئ رجل الدولة ويعضه عن ارتكاب جريمة الظلم؛ هذا العلم هو الفلسفة؛ والكلمتان ابستيمه وفيلوسوفيا تكادان تكونان مترادفتين في لغة افلاطون وارسطو. وقد رسم افلاطون لهذا العلم الخط الذي سيسلكه، على الخصوص في حواراته الأخيرة. صحيح ان افلاطون وجد ذاته امام تراث فكري ضخم تمتد على حوالي قرنين؛ وان نيتشه وكبار ممثلي مدرسته يرون ان الفلسفة انحرفت مع افلاطون عن خط سيرها الصحيح الذي هو الوجود، بالقياس إلى ما كانت عليه مع برميندس وهرقليطس. ولكن لتساءل، من وجه آخر، عما وصلنا من هذا التراث، اليس مجموعة شذرات هي، حتى في نصوصها الأطول والأكمل، (أي فصيحة برميندس المعروفة) حدوس فلسفية - شعرية عميقة بعيدة المدى، تلهم الفكر أكثر مما تفنعه.

والعلم بالدرجة الأولى منهجه.

على ما يبدو، ان يلزم شتات تراثه المبعثر بين حواراته ودروسه، والذي هو جملة قضايا ونظريات تجمع بين الفكر والشعر، والفلسفة والعلم... وتؤلف رؤية اجمالية للوجود، وذلك بنقده، إكماله تعميقه، ومات قبل ان يكمل الشرائع الذي هو آخر وأطول حواراته، مات وهو في الطريق إلى الأفلاطونية. فنحن مثلاً لا نعرف من نظرياته الأخيرة عن الوجود الرياضي أو عن الطبيعة الرياضية للموجودات، سوى ما أورده ارسطو في معرض مناقشته لتعاليم معلمه الشفوية التي فرض ضمناً انها معروفة من قرائه (الكتاب 14 من الميتافيزيقا).

كانت أسرة افلاطون تعد - وهو يعد نفسه - للعمل السياسي، وكان هذا امرأ طبيعياً، فالسياسة يومها من شأن امثالها من الاسر النبيلة والثرية. فبين افرادها عدد من كبار رجال الدولة إذ ذاك، منهم خاله خرميدس ونسيه كريتياس وغيرهما. الا ان الشاب كان على درجة من الاستقامة والوعي والحرص على المصلحة العامة، منعتة من ان يزج ذاته في المعركة، وهو لما يستكمل بعد اعداده الفكري او ثقافته، ويزيد في تربيته، شعوره منذ حدثه بأن الوهن الذي بدأ ياب في جسد اثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية منذ بداية القرن الرابع ق.م. يعرض البلاد كلها للتردي والانهار. فالمجتمع يزداد فوضى والمؤسسات فساداً، والحكم يتأرجح بين ديمقراطية الفوضى وديكتاتورية الانتهازيين، وبالفعل فبعد وفاة افلاطون بحوالي عشر سنوات انتهت جيوش مقدونيا استغلال المدن الاغريقية التي ضمها الاسكندر الكبير إلى امبراطوريته. كان افلاطون شغوفاً بالعلم، منذ حدثته، يطلبه لدى الاساتذة المعروفين والمدارس الكبرى في بلاد الاغريق، وقد لازم، وهو في العشرين من عمره، طوال ثماني سنوات سقراط، وما برح يرى فيه، طوال عمره، النموذج الأكمل للإنسان الحكيم العادل. ولهذا طرح عليه موت معلمه السؤال الذي لازمه طوال حياته، وكان نقطة انطلاق فلسفته وهو: كيف يمكن للمدينة ان تقتل الانسان العادل؟ إذن ما العدالة؟ ما السبيل إلى تحقيقها في المؤسسات بحيث تستقيم فلا يرتكب الحكم بعد الآن جريمة الظلم؟... ما الفضائل التي تحلى بها رجالات الاغريق في الماضي فمكنتهم من ان يشيدوا عظمة هذه البلاد، شعباً ودولاً، منعة وثقافة، والأخطر شأناً في نظر افلاطون هو السؤال عن التربية أي عن وسائل بناء الانسان الذي سيعيد بناء المدينة كلها.

كان افلاطون بعد وفاة معلمه قد لجأ إلى ميغارا القريبة من أثينا. ثم استأنف رحلاته طالباً العلم والمزيد منه، فبعد ان درس على كريتياس والسفطائيين نظرية معلمهم هرقليطس

في الطريق الى العلم

... تلك كانت بداية طريق افلاطون: لكل تقنية اصول يتعلمها الذي سيارسها. فالطبيب يدرس قواعد المداواة، والطباخ نسب مزج الأطعمة، والشاعر اصول الشعر، وربان السفينة طرق تحريكها وادارتها... فلم لا يكون لإدارة المدينة أو لسياسة الشؤون الانسانية علم يهدي القائمين على تدبير أمور الناس سواء السبيل؟ لم لا يكون للممارسة العدالة علم، على الحاكم ان يدرسه كي لا يظلم البشر؟...

وبداية الفلسفة كانت وما تزال وستبقى الى ما شاء الله سؤالاً يجيب عنه الانسان ولا يقنعه الجواب فيعيد طرح السؤال والبحث عن جواب وهكذا الى ما لا نهاية... ذلك ان الفلسفة تختلف عن العلوم الاخرى بشمولها وكنيتها، فهي متعالية عليها، تحدد لكل منها هدفه وترسم له نهجه. انها العلم الملكي او علم العلوم الذي قضى افلاطون حياته كلها ونحن بعده ومعهم في البحث عنه: ما هو؟ وكيف يجب ان يكون بحيث يحقق الغرض منه؟

كان جواب افلاطون عن سؤال ما العلم؟ حاضراً منذ بداية رحلته الى الفلسفة على الخصوص في الحوارات الكبرى، انه معرفة الوجود بذاته او هو كما هو، على حد تعبير افلاطون. وهذا لا يتحقق الا بالنظر (ثيوريا) او الرؤية المباشرة وأداتها العقل (نوس)، الذي هو نور إلهي او طبيعي، كما سيقولون في العصر الوسيط، وبعده، حتى كانط الذي نزع عن العقل سمته المتعالية ليربطه بالحواس او بالحدس الحسي الذي يقدم له مادة عمله.

فأسطورة الكهف حيث الانسان الذي يفك قيوده ليتنقل من ظلمة المغارة، حيث الاشياء ظلالة، الى نور الشمس حيث يرى الاشياء ذاتها؛ هذه الاسطورة ترمز الى تحرر الانسان عن الحواس التي تشده الى المحسوس، فيشاهد بنور العقل الماهيات المجردة التي هي حقيقة الاشياء. فالعلم هو إذن الهداية الى المعقول. كما ترمز ايضاً الى سقراط الذي كان يشكك الناس في معتقداتهم ويدفعهم الى تجاوز الحس الذي يربطهم بظلال الحقيقة. ففيلسوف افلاطون في الوقت ذاته حكيم، النظر للنظر او العلم للعلم عنده مرحلة اولى عليه ان يتنقل بعدها الى اخرى وهي العودة الى الكهف لتبديل عقول الناس. وعندها قد يتعرض الى خطر مجاهبة قد تؤدي بحياته كما حدث لسقراط.

وهدف العلم وغرضه وموضوعه هو الصور.

ليست الصورة ما نسميه اليوم ماهية وان كانت المقارنة بينها

ممكنة، فكلمة «ايدوس»، التي لا تترجم ولا الى اية لغة ميتة أو حية على ما اعلم، كانت تشير في الاغريقية الدارجة ايام افلاطون الى هيئة الموجود، كسمه، قوامه اذا شئت، مفاصله الطبيعية ايضاً. وافلاطون يشبه العالم الذي يدرس الموجودات بالجزاز الذي يقطع جسم النعجة وفق الخطوط التي تمفصله. ومن الخطأ (التاريخي) لانه ضلل اجيالاً من الباحثين) اداؤها بـ (مثال - مثل). فصورة الموجود - اكان انساناً ام حيواناً أم شيئاً - وان كان يسعى حياته كلها لأن يكونها، ليست نموذجاً (باراديجما في لغة افلاطون) ولا بأي معنى من المعاني المألوفة لهذه الكلمة.

والواقع ان الذي عناه افلاطون بهذا الصدد، مسألتان متكاملتان، قضى حياته يعيد النظر فيهما: من جهة موقع الصورة من الموجود التي هي صورته او علاقة كل من الصور بالآخر، ومن جهة اخرى الطريق الى الصورة اي موضوع العلم (ما هو؟) وطريقته. تبدو الصور في الحوارات الكبرى وكأنها مفارقة أو قاتمة في عالم غير عالمنا كانت النفس تعيش فيه، فالصور هي وجودها الحق، ولأمر ما لخطيئة ما، فصلت عنه، زجت في الجسد وفي عالم الاجساد حيث الامور ملتبسة، الشر مختلط بالخير والجميل بالقيبح، فهي تحن الى عالمها، وكل ما تشده هو الرجوع اليه، وفي حوار المينون يمكن سقراط بأسئلته المحكمة، العبد الأمي الجاهل من اكتشاف واحدة من نظريات الهندسة الصعبة، وتلك طريقة الاستذكار كما يسميها افلاطون اقترحها طريقاً الى الصور او الحقيقة.

واقترح غيرها، ففي اسطورة من اساطير الفذرس يقرأ افلاطون اصل الصعود والهبوط في بنية النفس. فهي اشبه بشيء بعربة مثلثة العناصر او القوى: الخوذي (الذي هو العقل) وحصانان، الواحد انفعالي، اندفاعي (القوة الغضبية) والثاني (القوة الشهوانية) عنيد، حرون لا يرضى بديلاً عن ارواء حاجاته الآنية، ويحدث، اثناء صعود الانفس الدوري الى عالم الصور، ان يختل توازن العربة، او النفس، بسبب من تسلط الحصان الثاني، فتتهبط الى حيث نحن الآن لتعيش على امل الرجوع الى عالمها الحقيقي، والامل هذا هو المحرك لفعاليتها كلها.

هذه الاسطورة تستجيب لها نظرية الديالكتيك الصاعد، من الواقع العيني الى الصور، والهابط، من الصور الى الواقع المشخص. ولا بد لي من الاشارة هنا الى ان أفلاطون ما برح يطور كلمة، ديالكتيك بحيث صارت عنده وفي تطورها بعده الى ايماننا، مجمع دلالات لا تؤدي منها كلمة جدل سوى المعنى الارسطي الذي هو النقاش. ويبدو لي ان الديالكتيك

فالحب هو وكل ما يتصل به (النزعة، الرغبة، الصبوة...). وسيط يتوارى عندما تتحقق وساطته أو الغاية القصوى للوجود الانساني التي هي في المأدبة الجمال وفي الجمهورية العدالة... وفي خلفية الكل، الخير، وهو الموجود الذي له ملء الوجود، واليه تنزع الموجودات كلها على انه غايتها القصوى، حقيقتها، الحقيقة بالذات او الواقع حقاً.

الانعطاف نحو المرحلة الثالثة

كانت قضايا ومفارقات افلاطون، على الخصوص نظرية الصور، قد استثارت لدى منافسي الاكاديمية وخصوم أفلاطون - ومنهم السفسطائيون بالدرجة الاولى - عدداً من الاعتراضات المحكمة والعنيفة، ويبدو ان افلاطون تبني هذه الاعتراضات - جلها ان لم يكن كلها - وأضاف إليها أخرى لم ينتبه إليها مقاوموه، ورد عليها لجعل نظرياته أكثر معقولة او منطقية. لم يتخل عن أي من معاني او قضايا فكره الكبرى. الا ان التجربة الطويلة، الاخفاق السياسي المتكرر، الحوار - الصراع مع الناس طوال سنوات... كلها وغيرها من العوامل جعلت مؤلف الفدرس والجمهورية أكثر النصاقاً بالوجود الانساني في واقعيته الفجة؛ او جعلته ينتقل من عالم العقل، الرؤية المباشرة الى عالم الرأي (دوكسا) حيث العلم مجموعة احكام (آراء) تقارب المعقول (الصور) أكثر مما تلتنصق به وتقول هو كما هو. وكان في السابق يتجاوز بيسر الاشياء والرأي الى المعقولات بذاتها ولذاتها.

ولقد وضع هذا التحول امام افلاطون جملة مسائل هي التي ستعالجها حوارات المرحلة الثالثة التي بدأ عرضها في حوار البرمنيدس - اول حوارات المرحلة - بمسألة علاقة الصور بالاشياء او المعقول بالمحسوس اذا شئت التي تتحول في القسم الثاني من الحوار ذاته، الى علاقة الواحد بالمتعدد او الثابت بالمتحول.

اوليست علاقة مشاركة، كما ردد أكثر من مرة؟ بلى، الا ان الانتقادات التي وجهت الى افلاطون، جعلته يطرح على ذاته أكثر من سؤال، اختار منها اثنين، ومع محاولة الاجابة عنها يبدأ الانعطاف نحو المرحلة الثالثة: الأول، عن طبيعة كل من الحدين المشترك احدهما مع الآخر، وما اذا كان من الممكن ان يشتركا؛ الثاني، عن مفهوم، بالأحرى عن معنى العلاقة - العلاقة بما هي كذلك - الذي، اذ فرض ذاته عليه جعله يبدل نظريته في الوجود ليجعل منها انطولوجيا ديكالكتيكية كما سئرى في الفقرة التالية - اذ ان الوجود الذي سيحتل المقام الاول في السفسطائي وغيره من حوارات المرحلة الثالثة، من طبيعة علائقية.

الافلاطوني مرّ، مع بقية قضاياء ونظرياته، بثلاث مراحل: المرحلة السقراطية حيث كان يشير الى الحوار (ديبا = لغوس) او منهج سقراط التوليدي، أو النقاش اذا شئت. وصارت في مرحلة الحوارات الكبرى منهج العلم او منهج الكشف عن الصور - ومن ثم علائقتها ببعضها في المرحلة الثالثة - فالديالككتيك الصاعد الذي هو الطريق الى الصورة يقوم على اكتشاف القربيات بين مجموعة من الظواهر بحيث نستطيع ردها الى صورة واحدة هي حقيقتها، او هو تصنيف الظواهر بشكل يمكننا من اكتشاف القرابة بينها أولاً ومن ثم الصورة التي هي حقيقة هذه القرابة. بهذا تتحقق - موضوعياً - أسطورة الكهف، ومن البديهي ان مكانية الحركة في اسطورة الفدرس وغيرها ليست الا رمز حركة ارتقاء النفس من المحسوس الى المعقول.

وسوف نلاحظ عند دراستنا الموجزة للانطولوجيا الافلاطونية ان الديالككتيك سيصبح في المرحلة الثالثة بنية الموجودات كما سيفهمه هيغل وخلفاؤه.

ثمة وجه آخر للانتقال - الارتقاء، الصعود، من المحسوس الى المعقول متلازم مع السابق - وهما متكاملان؛ اقصد الحب (ايروس). واطلق على هذا الوجه اسم صوفي لأنه يقوم على افتراض وجود قرابة تشدنا الى الموجود الذي نود معرفته وتشده الينا بحيث ننهي بالاتحاد معه، ففي حوار المأدبة تنقل العرافة ديوتيا الى سقراط ما أخذته عن علماء بابل والشرق الاقصى من أسرار الحب بشكل يشبه تلقين المريد في الصوفية الاسرار وتدريبه كي يصل الى مرتبة العارفين. ففي مرحلة اولى زهدية او تطهيرية ينتقل المريد من جمال هذا الجسد او ذاك وغيرها الى جمال الجسد بما هو كذلك، يلي الانتقال الى جمال الروح في مرحلة ثانية؛ وفي مرحلة ثالثة بذاته أو صورة الجميل.

ويتحدث سقراط في حوار الفدرس عن ضرب من ضروب المعرفة فوق المعرفة العلمية العادية يطلق عليه اسم مانيا، حرفياً الهوس في لغتنا اليوم، يقصد استغراق العارف في الموجود، موضوع معرفته بحيث يبدو للانسان العادي وكأنه مسأ أصابه فهو شبيه بالجنون. وهذا ما قد يحصل في الشعر والصلاة، في الحب والعرافة.

فالحب هو الرغبة التي هي في نقطة المحور من وجود الانسان، تهيب به نحو الاعمال العظيمة لذاتها وتدفعه نحو امتلاك الآخر؛ وارفع مرامي الانسان شأنًا، العلم عندما يصبح تأملًا؛ ومن المعلوم ان الاغريق وضعوا التأمل فوق العمل والحكيم أو الفيلسوف في مرتبة اعل من مرتبة السياسي بالمعنى المؤلف للكلمة.

الشباب الى عالم الحكم او الرأي الذي هو من شأن سن النضج، تاركاً ايضاً هنا الحل او الجواب معلقاً.

التعريف الاول، العلم هو الاحساس، وفيه يناقش افلاطون اثنتين من قضايا السفسطائية: ! الاولى الحركية الشاملة التي اخذها بروتاغوراس عن هيرقليطس، الثانية، الانسان مقياس كل شيء لغورغياس، وفي الحاليين يمتنع العلم. اذ ان العلم يقوم على قضايا ثابتة، موضوعية وكلية، في حين ان الاحساس شخصي يتبدل من انسان الى انسان، ومن لحظة الى لحظة، لدى الانسان الواحد، كما ان الحركة الشاملة تنفي الثبات، واعتبار الانسان مقياساً ينفي الموضوعية والكلية. ويختم افلاطون مناقشته بالتعريف الاول مهدداً للتعريف الثاني بقوله: العلم هو الرأي السديد؛ يقصد الحكم الذي هو اما حصيلة مناقشة يصل منها المتناقشون الى رأي هو الاقرب الى الصواب؛ واما نتيجة مقارنة بين معطيات الحس تمكنا من تحويلها الى مفاهيم يؤلف الحكم بينها. وفي الحاليين نحصل على نتيجة عامة لها - نسبياً - صفة الاستمرار. الا ان الرأي وجهة نظر لا يمكنها، بوضعها كذلك، ان تقول الوجود، هو كما هو، بل تفاديه، فهل يكون العلم الرأي الصحيح مشفوعاً بالبرهان (التعريف الثالث). ولكن العلم لا يتأى الى الرأي باضافة خارجية هي الحجة او البرهان؛ حتى ولو كانت هذه الاضافة هي المعقولة والكلام المعقول (اللوغوس) او التعليل. ايكون ان العلم بحث عن العلم لا ينتهي؟ ام ان افلاطون ما يزال يعتقد ان الرؤية المباشرة، وحدها، تمكن الانسان من ان يقول الموجودات هي كما هي؟ الجوابان جائزان.

ومع ذلك فإن للحصيلة السلبية في التأسيس كما في البرميدس وجهاً ايجابياً، فهي من جهة مهدت السبيل امام افلاطونية المرحلة الثالثة؛ ومن جهة اخرى عاجلت جملة من المسائل ستكون من مكونات هذه الافلاطونية، منها بالدرجة الاولى، العلم والاعلم، الوجود واللاوجود، مسألة الخطأ، دور الذاكرة واللوغوس (الكلام المعقول)، الفارق المميز، فعل التأليف الخ..

العلم الملكي

عندما علق افلاطون فعاليته السياسية وصار اكثر اهتماماً بالمسائل النظرية الخالصة، كان عليه ان يواجه المسألة - الأم في الفلسفة وكان الفكر الاغريقي اول من واجهها وهي التي وضعت على طريق الفلسفة، اقصد الجواب عن السؤال القائم ضمناً أو صراحة في كل فلسفة وهو: ما الوجود؟ بالاحرى ما

في حوار البرميدس (الذي يمهّد للمرحلة الثالثة ومعه تبدأ) يدير الحوار برميدس الايليائي ذاته مؤسس الانطولوجيا فيؤكد لسقراط الذي يبدو وكأنه مبتدئ لم تملكه الفلسفة بعد، ان لكل موجود، اكان الانسان ام النار ام الطين، صورة، والاشكال يأتي من مشاركة المحسوس فيها. ويقول المجترس: كيف يمكن لاشياء كثيرة ان تشترك في صورة واحدة وتبقى هذه الصورة واحدة؟ الجواب: الصورة ليست مكانية كالاشياء، بحيث تنجزاً مع هذه (فحديث الفلدوس عن الصورة والهبوط إذن مجازي). سؤال اعتراضي: اذا كانت الصورة من طبيعة لا مادية فوجودها إما في النفس بشكل مفهوم جردته من الاشياء، أو بشكل افكار نظرية.. كما ستقول المدرسة العقلية في القرن السابع عشر، واما انها مستقلة عن النفس ومقارنة للاشياء. فهي إذن في الحالة الاولى من واقعنا، مثله متبدلة، اما في حالة المفارقة فلا يمكنها ان تؤثر في الاشياء ولا يمكننا نحن ان نعرفها.

ثمة قضية او مسلمة اولى من ثوابت فكر افلاطون، وهي: المعقول ثابت، له الوجود الحق، اذا أسقطناه أسقطنا العلم ومعه القدرة على الكلام المعقول. وبالفعل فإن صورة الشيء هي التي تجعل منه موجوداً متنق الأجزاء، متماسك العناصر، كما ان الصور هي التي تؤلف بين الموجودات في كل مترابط الأجزاء بترباط عضوي - رياضي؛ وتلك هي كوسمولوجيا الطيماوس، بناها افلاطون على رياضيات دقيقة ومعقدة. وتلك يجب ان تكون المدينة بحيث تحقق العدالة في ذاتها ولدى افرادها. الا ان الطريق الى المعقولة الكلية هذه، لم تعد واضحة المعالم بعد الانتقادات والاختفاقات السياسية كما كانت قبلها عندما تصور افلاطون الجمهورية وبقية حوارات الشباب واستلهم خياله المبدع وقدرته على الرؤية بمقدار ما استلهم عقله وقدرته على المحاكمة. وها هو يمهّد لتصور منطقي خالص للوجود، في القسم الثاني من البرميدس بتسع فرضيات عن علاقة الوحدة بالكثرة - ما اذا كان الواحد واحداً؟ ما اذا كان موجوداً؟ ما اذا كان غير موجود؟.. فما يترتب على ذلك بالنسبة للاشياء؟. ويناقش كل فرضية ويعلق الجواب.. لكنه يكون قد حدد، اثناء المناقشة عدداً من المفاهيم (العدد، الزمان..) والتعارضات (السكون - الحركة؛ الهوية - الغيرية؛ التشابه - اللاتشابه..) التي ستكون من ابعاد الانطولوجيا الديالكتيكية.

وفي التأسيس الذي هو ايضاً حوار تمهيدي يطرح مسألة العلم، ما هو؟ في ثلاثة تعريفات او فرضيات - تعريفات، تنقلنا من عالم الرؤية المباشرة الذي كنا نعيشه في حوارات

كياناً قائماً بذاته لا تدري ما علاقته بالأخر. وتستجيب لهذه الانطولوجيا نظرية حوار الكراييلوس في اللغة حيث النقاش حول الاسم لا حول الفعل او العبارة وحيث تعرض نظرية الاصطلاح وتناقش بالامثلة وترد هل كانت اللغة عند افلاطون طبيعية في تلك المرحلة، اي من طبيعة الموجودات؟ ربما انه رجحها في وقت من الاوقات. ولكنه ناقشها وردّها في الكراييلوس بالامثلة كنظرية الاصطلاح ليتقل مع حوار السفسطاتي في فهم اللغة من الاسم الى العبارة، والعبارة هي التي وحدها تقول انطولوجيا حوار السفسطاتي الديالككتيكية.

هل اختفى صراع افلاطون مع السفسطاتي من افق الفيلسوف في المرحلة الثالثة؟ ابدأ، فقد بقي المحرك لفكره مستقبل اثينا، والاذى الذي سيلحقه السفسطاتي ببلاد الاغريق اذا ما تبني الناس نظرياته او سلموا السلطة لاعوانه. الا انه ارتد، باستثناء حوار السفسطاتي، الى خلفية الحوارات فاسحاً المجال امام النظر المحض الذي سيعيد للبناء الاجتماعي، السياسي اساساً امتن من السابق.

وكانت اولى المشكلات التي طرحها افلاطون في المرحلة الثالثة هي مشكلة علاقة المحسوس بالمعقول بوصفها بداية العلم، او علاقة الكثرة بالوحدة من حيث هي احدى المسائل المحورية في الفلسفات كلها او ايضاً علاقة الحمل، اسناد محمول الى موضوع، في العبارة المفيدة التي يقوم عليها الكلام المعقول. اما الاسم فليس الا عنصراً من عناصر الكلام المفيد. الأرجح ان مشكلة الخطأ هي التي استتارت الانتقال من الاسم بوصفه ركيزة الكلام الى العبارة التي هي مجموعة علائق. الخطأ امر واقع، وموقعه، كما يبدو لنا، هو اللغة، وليس عدماً والعدم لا يقال، كما يزعم السفسطاتي، الذي يفصل اللغة عن الواقع ليجعل منها كياناً قائماً بذاته. والترابط بين عناصر العبارة يحيل الى الترابط بين الموجودات اكانت اشياء ام صوراً ام كلاماً. وهذا الترابط هو الذي نقل افلاطون من الانطولوجيا التوزيعية الى الانطولوجيا العلائقية او الديالككتيكية وهذه بدورها وضعت نهج ثلاثة تعارضات كبرى غير متجانسة. الأولى، بين الفيلسوف والسفسطاتي، او بين الحقيقة التي هي الوجود او العلم (الفلسفة) وبين اللاحقيقة او قوة النفي القائمة في صميم الحقيقة. . . واذا كان افلاطون قد اطلق اسم سفسطاتي على حوار الانطولوجي وكرس للسفسطاتي القسم الاول من هذا الحوار فليشير الى ان العلم لا يتحقق الا اذا انتزعنا من الحقيقة جنس السفسطاتي الخبيث الذي هو قوة تزوير وتزييف. وكان قد بدأ حوار الثييتس ايضاً بطرده من العلم. فالاصل الانطولوجي للخطأ

الموجود في وجوده؟ او كما يقول افلاطون: ما الواقع حقاً الذي هو الحقيقة. والفكر الاغريقي وحده، في الثقافات القديمة، ساءل وعلق الجواب الذي وجده ليسائل مرة اخرى ومراراً والى ما لا نهاية له. يقسم الجواب، الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة في القرن السادس ق.م. الى مدارس واتجاهات، اثنان منها متناقضان، ما تزال الخصومة بينها حتى ايامنا، تارة حادة وطوراً هادئة: انصار السكون وعلى رأسهم برمنيدس حوالي 450-504 ق.م. مؤسس المدرسة الايليائية، وانصار الحركة وعلى رأسهم هيرقليطس 480-576 ق.م. واتباعه ومنهم السفسطاثيون. . . الوجود في نظر هؤلاء صيرورة حاول هيرقليطس الكشف عن حقيقتها ومعقوليتها في تعارض الاضداد واللوغوس؛ وان الثبات، في نظره الا رؤية سطحية للموجودات. اما انصار السكون فنقطة انطلاقهم في كلمة برمنيدس المعروفة: الوجود هو الوجود والللاوجود هو الللاوجود؛ ولا يمكن ان يلتقيا، او كلمته الاخرى المعروفة: لا يمكنك ان تقحم الللاوجود في الوجود، وان الحركة في نظره الا رؤية الموجودات في ظاهرها كما تقدمها لنا الحواس.

كان افلاطون، قبل المرحلة الثالثة، من اتباع برمنيدس، درس فلسفته اثناء اقامته في ايليا واستخدمها لمقاومة السفسطاثيين الذين كانوا ينكرون وجود حقيقة قائمة بذاتها، فالاسم عندهم اعتباري؛ واللغة اصطلاحية بوسع المتكلم توجيهها كما يريد. في حين ان افلاطون كان قد اخذ عن الايليائيين فكرة الوجود الثابت والقائم بذاته ولذاته قبل التبدل، وبمعزل عنا؛ وعن سقراط فكرة المفهوم الذي يستخلص من الواقع مفاصله وعناصره الثابتة التي هي حقيقته. . . فنظرية الصور حصيلة الخطيئ. . . ومن الصور تستمد التسمية مسوغاتها الانطولوجية. فلا يمكن للاسم ان يكون اصطلاحياً او جزافياً. ولا بد للصراع بين افلاطون والسفسطاثيين من ان يكون حاداً؛ يزيّد في حدته رهانه الاجتماعي - السياسي. فهدف السفسطاتي - الغريب ترسيخ قدمه في المدينة، كما كان يحلم في الوقت ذاته بدور سياسي يلعبه بواسطة طلابه ومريديه الاثرياء النبلاء. اما افلاطون المواطن العريق فكان شغله الشاغل، حياته كلها، مستقبل اثينا المهديد. . . واعتقد انه وجد الاساس الثابت لاعادة بناء المدينة وتكوين الانسان في الصور وعلى الخصوص في صورة العدالة التي كرس كتب الجمهورية العشرة لشرحها، كما قضى سنوات ليحققها في حوار مستمر مع طلاب الاكاديمية، على ما يبدو. قيل عن انطولوجيا الجمهورية والمراحلتين الاولى والثانية انها توزيعية لأن الفيلسوف يشرح الصور وكان كلا منها يؤلف

القصوى اقصد الخير، والكل هذا حي، عاقل، مما يدل على ان افلاطون ما برح أميناً لبرميندس الذي رأس في الوجود والفكر امراً واحداً.

هل تنكر افلاطون بعد السفسطائي لفلسفته الأولى؟ ابدأ، رغم انه في هذا الحوار اعترف على اصدقاء الصور منه على ابناء الارض؟ بل شق خطوطاً جديدة تصحح مساره السابق وتكملة. اذكر منها أولاً كوسمولوجيا الطيماوس حيث تجري الامور وكأن الكون، كوسموس، يسير وفق حساب دقيق ومعقد يضبط تحركاته الصغرى والكبرى؛ وقد قام به الصانع وهو يحاكي غموضاً، اي صورة مسبقاً لهذا الكون، ومن ثم اتربولوجيا الفيلس الذي يكمل السفسطائي كما سترى للتو، وثالثاً حوارى السياسي و الشرائع حيث بدأ افلاطون اعادة نظر شاملة في سياسة الجمهورية ليجعلها اكثر ترابطاً بالواقع؛ ولكن مع الحفاظ على الناظم لهذه السياسة وهوروحها، أقصد صورة العدالة كما رسمتها الجمهورية.

يبدو من مناقشة أرسطو لتعاليم معلمه الأخيرة الشفوية في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا وقد أشرت اليه، ان افلاطون، عوضاً عن أن يقف عند نظريات فلسفته وقضاياه ليربط بعضها ببعض فتؤلف مذهباً (أو افلاطونية) وأصل البحث عن خطوط أيضاً جديدة في اتجاه سبر الطبيعة الرياضية للموجودات. وبالفعل فقد كانت نتائج الرياضيات في المرحلة الثانية احتمالية رغم دقتها الاستنتاجية لانها تنطلق من فرضيات فهي تقتصر على مقاربة الواقع حقاً أو الحقيقة. ولكنها تميز للذهن يمكنه من أن يعيش بحرية مع المجردات ويتفاعل معها ليتنقل منها الى الديالكتيك الذي ينقله بدوره الى المعقولات أو الصور. أما في التعاليم الشفوية فيبدو انه صار لمفاهيم الرياضيات الأساسية (الواحد، الزوج، المساواة، اللامساواة...) وجود ذاتي. أفكان افلاطون يفكر باحلالها محل الصور؟ أم لجعل الصور من طبيعة رياضية؟ سؤال لا جواب عنه.

يبدو كما يلاحظ بول ريكور، من حركة الصعود ان صورة الخير صارت في السفسطائي وبعده، ما بعد أو ما وراء الموجودات والوجود لأن الخير مبدأ وجود وحيث يمكن ان تلقاه الانفس، فهل نزع افلاطون عن الخير سمة الوجود؟ هل بدأ اذ ذاك فكر افلاطون مرحلة جديدة من مراحل تطوره، تشبه ما تجاوز الانطولوجيا عند هيدغر؟ سؤال آخر لا جواب عنه.

هو اللاوجود او اللاحقيقة في قلب الوجود والحقيقة. التعارض الثاني بين برميندس وهرقليطس او بين السكون والحركة، كل منها يوجد بوجود الآخر. ولهذا فالغريب من ايليا هو المحاور الرئيسي في حوار السفسطائي، وبلسانه يعلن افلاطون قراره التاريخي: «لنقتل ابناً برميندس»؛ اذ لا يمكن للوجود ان يتحرك الا اذا خالفنا مبدأ برميندس وأقحمنا العدم في الوجود. ويسائل الغريب ثييتس مستكراً: او نعتقد ان الوجود قائم في جلاله لا حياة ولا حركة؟ بهذا يصبح الوجود علاقياً فالطريق ممهدة امام الانطولوجيا الديالكتيكية، وقد وجدت النواة الصلبة التي تقوم عليها.

التعارض الثالث، بين ابناء الارض واصدقاء الصور، الوجود عند اولئك لا يتجاوز حدود الاجسام الصلبة التي هي بمتناول حواسهم؛ وعند اولاء لا يمكن ان ينسب، الا إلى المعقولات المجردة المعزولة عن المحسوس والتي تستأثر بتأملاتهم... والحق ان افلاطون دفع هنا بالتعارض بين الماديين والمثاليين (بالمعنى القديم للمفهومين) الى حدوده القصوى ليكشف عن تهافت الفريقين. نقاش قديم، يستبقي منه هنا افلاطون التعارض ذاته يقوله بصور ساخرة كاريكاتورية هي اقسى على المثاليين منها على الماديين، وخلاصته ان الوجود لا يمكن ان يرتد الى معطيات الحواس التي هي وجه من اوجهه، ولا الى الوجه الآخر الذي هو المجردات المعزولة عن الواقع. ان للصورة وجوداً ذاتياً بدون شك، الا ان الصورة لا تدخل فسحة الشعور الا مع التجربة وبمناسبتها، فهي حيث يتبدى الموجود لذاته وعندها يعبر.

التعارضات الثلاثة هذه هي ابعاد الموجود - والوجود - تدعجها ببعضها وتؤلف بينها الاجناس الخمسة الكبرى التي تجعل من الاشتراك علاقة وتعمم الاشتراك على الموجودات طراً.

والاجناس الخمسة الكبرى هي الوجود، الحركة - السكون والهوية - الأخيرة، فالموجود ليس عين ذاته (هوية) الا لانه يستبعد الآخر، يزيله بمعنى ما وفي الوقت ذاته يتكامل معه. والآخر كذلك، فكل منهما يوجد في عمليتي النفي والاثبات المتبادلتين، أو في العلاقة ذات الطرفين المتناقضين: الوجود والعدم. والحركة بدورها لا توجد الا اذا كان ثمة سكون هي بالنسبة اليه حركة. والعكس - صحيح... فلم تعد الصور إذن كيانات عقلية، كل منها قائم او مستقل بذاته؛ بل هي في تجاوب مستمر مع بعضها ومع الاشياء، وهذه بدورها متجاوبة مع بعضها، هي وبقية الموجودات. بهذا يؤلف الكل وجوداً ترابطه عضوي وهو ينزع باستمرار نحو قطب وجوده وغايته

في الطريق الى الانسان والوجود

لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون السياسية والانثربولوجية - او العملية اذا شئت - الا اذ وضعناها في اطارها التاريخي . وكانت السياسة تشمل عندهم تنظيم وتوجيه الحياة الانسانية بكل ابعادها، اي المدينة الدولة وسكانها، افراداً وجماعات . وقد تمتد عند بعض من كبار مفكرهم - ومنهم افلاطون - فتضم مصير الانسان، بعد الموت كما قبله، فهي اسمى فعاليات المواطن وارفعها شأنًا. كما ان الفلسفة السياسية واطارها التاريخي يشكلان الارضية التي نشأت فيها وتطورت قضايا ومفاهيم فلسفة افلاطون النظرية، فلا يمكن شرحها او تفسيرها بدونها.

كانت بلاد الاغريق تحتاز في القرن الرابع ق. م. منعطفًا تاريخيًا حادًا اوقع مؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ازمة عنيفة انتقلت لثوبها الى اللغة والعقل والمقولة، التقاليد والاخلاق والمعتقدات الدينية، ووضعت اسس الدولة والتشريع - وبالنتيجة الوجود الاغريقي ذاته - بين الحياة والموت. وكان من الطبيعي ان تتوضع الازمة هذه في اثينا التي كانت قد استقطبت، مع بريكلس وبعده، المدن - الدول الاغريقية، سياسياً وثقافياً، حضارياً وفنياً، فأثينا، يومها، عاصمة العواصم فيها تكون المسرح والفلسفة، ومنها انطلقت فنون الاغريق وفكرهم وثقافتهم فعمت العالم واستمرت الى ايامنا.

كانت الازمة نتيجة عوامل كثيرة متداخلة، كل منها بمثابة فعل استثار رد فعل. وهاك اهمها:

اولاً التضخم السكاني، فالاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي في عهد بريكلس وبعده، جعل من اثينا محط رحال الغامرين والعاطلين عن العمل، في بلاد الاغريق واحياناً حولها من كل فئات الشعب ومنهم فئة الاساتذة الذين عرفوا باسم السقراطيين، اي المعلمين، بحيث بلغ عدد سكان المدينة وضواحيها او الدولة في وقت من الاوقات حوالى مائتي الف نسمة؛ على ما يرى بعض المؤرخين، وهذا رقم خيالي بالنسبة لمدن - دول، كان افلاطون وارسطو يريان الا يتجاوز عدد سكانها الخمس عشرة الف نسمة؛ وهو الرقم المألوف اذ ذاك في بلاد جبلية شحيح محصولها الزراعي، صناعتها ذات تقنية اولية، لم يتطور منها سوى بعض الحرف الفنية كصناعة الخزف مثلاً التي اعتمد عليها جانب كبير من تبادله مع البلدان المجاورة. ويرى بعض المؤرخين ان العبيد نابوا عند الاغريق مناب الآلة، وكانوا يعتمدون عليهم للقيام بالاعمال الشاقة وفي خدمة بيوت الاثرياء.

كان لا بد للتضخم السكاني من ان يبذل جذرياً البنى الاجتماعية ومعها علائقها والقيم النازمة لها، ومنها بالدرجة الاولى الطبقات وبالتالي توازن القوى في المجتمع الاغريقي . فالارستقراطية الحاكمة وكانت مؤلفة من الاسر الثرية وكبار الملاكين، صارت قلّة بالقياس الى الغرباء الوافدين على المدينة، وكانوا من الحرفيين والباعة والوسطاء؛ ومنهم من كانوا مرتزقة على استعداد للقيام بأي عمل مأجور، ومن جملة الغرباء الوافدين فئة المعلمين (سونيستوس: معلم) الذين ادخلوا على اثينا منذ اواسط القرن الخامس ق. م. بدعة لم تعرفها من قبل هي التعليم المأجور، وهم الذين تصدى لهم اخيراً كل من سقراط وافلاطون وارسطو.

هؤلاء كانوا ايضاً من جملة الباحثين العلميين الذين تكاثروا اذ ذاك ومعهم تقدمت العلوم والتقنيات ومنها بالدرجة الاولى اللغويات والرياضيات، والطب. ويبدو من بعض الحوارات المتأخرة (مثلاً الطيماوس و الثييتس حيث التشديد على العدد الاهم) ان الذي استرعى انتباه افلاطون هو تقدم طرق البحث العلمي وتبدل المقولة الذي اخذ يبذل بدوره تصور الاغريق للكون (كوسموس) والعالم، ودفع افلاطون ذاته للقيام ببحوث معمقة وحسابات دقيقة في الاكاديمية للتدليل على صحة تصوره الرياضي للوجود.

وكانت اولى نتائج هذه التبدلات الشاملة انقسام الناس، سياسياً وثقافياً الى فريقين كبيرين: انصار القديم وانصار الجديد (راجع هنري جولي، الانقلاب الافلاطوني، لوغوس - ابيستيمه - بوليس)؛ الارستقراطية التي كانت ما تزال حاكمة بشكل او بآخر ومعها الذين يسبرون في ركايبها، ومقابلهم سواد الناس (جلهم من الغرباء المهاجرين) وقد حولتهم الازمة الاقتصادية الى متسكعين يسبرون في ركاب اي سياسي يتملقهم ويعدهم بالعمل او بتحسين اوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما جعل الحكم يتأرجح بين طغيان الفرد وطغيان الغوغاء؛ ودفع مؤلف الجمهورية الى ادانة النظامين: الديمقراطية لأنها حكم الغوغاء (ديموس) والديكتاتورية لأنها حكم الغرائز التي افلتت من كل قيد (الكتاب التاسع من الجمهورية، ففيه تحليل دقيق لم يتجاوزه الزمان للديكتاتورية التي شاهدها افلاطون في رحلاته الثلاث الى سرقسطة).

هل كان افلاطون محافظاً من انصار القديم في حين كان السفسطائيون من رواد التجدد والتقدم، كما يزعم بعضهم؟ لم يكن الواقع، ولن يكون، يوماً بسيطاً واضح المفاصل كما يود السياسي ان يتصوره. ومن ثم كان الهدف الذي كرس افلاطون حياته وفكره لتحقيقه ليس الفلسفة، ولا الصراعات

ما تزال حاكمة، رغم زعزعة مواقعها. كما ازاح ارسطراطية القوة التي فضلها على السابقتين (الكتاب التاسع من الجمهورية) واحل محل الكل ارسطراطية العلم والفكر (العلماء او الفلاسفة). تلي فئة او طبقة الحراس المنظمة رتبياً، وكل من افرادها يجمع حسب مرتبه بين مستوى معين من الثقافة ومن التدريب العسكري الكامل بحيث يتمكنون من الدفاع عن الحدود وحفظ الامن في الداخل. وهم يؤطرون المواطنين من فلاحين وحرفيين وغيرهم (الطبقة الثالثة) مما يمكنهم من تنفيذ - او السهر على تنفيذ - الخطط العامة. ويسهرون على تنظيم المطاعم العامة التي كانت تعدها البلديات للفقراء، وتعممها الجمهورية على الجميع. فالملكية جماعية والنساء مشاع، والجمهورية ليست غنية ولكن عليها ان تكفي ذاتها بذاتها. وهذا اوفق لها لأن اسباب اللامساواة وبالتالي النزاعات الكبرى والصغرى تكمن في احتكار المرأة والثروة، كما لاحظ ويلاحظ دوماً المصلحون الاجتماعيون. وافلاطون من انصار الالتزام المتشدد، كما تقول اليوم... فهو يستبعد من جمهوريته كل شاعر او موسيقي... يسترسل في فنه مع انفعالاته وغرائزه وبقية العواطف الرخوة، اذ ان هذه سرعان ما تنتقل بالعدوى الى الناس فتجعلهم يتقاعسون في اداء واجباتهم. كما انه نزه الاله عن كل عيب ووحده وطهر الاوليبيوس من صراعات الالهة على النساء والمناصب.

ربما ان افلاطون كان اول من جعل بشكل منهجي الامتحان الزامياً لكل مرتبة اجتماعية. وللتنقل من مرتبة الى مرتبة. وهو وإن كان يعتقد ان انواع الناس معدة مسبقاً، فالانتقال عنده ممكن ولكنه يحتاج الى جهد كبير ومواهب متميزة.

وعلى اية حال فنظام الجمهورية - الحدي يجب ان يحقق المعقولة الاكمل بنسبة اقتراب الجماعة منه.

لا يمكننا أن نفهم شيوعية الجمهورية البدائية إلا اذا وضعناها ضمن تصور الاغريق للكون والعالم في اطار الظروف السياسية والاقتصادية التي كانت عليها المدن - الدول الاغريقية في القرن الرابع ق.م. فلقد كان الصراع بين هذه الجماعات الصغيرة على كل المستويات وفي المجالات كلها أكثر من التعاون، والبلاد فقيرة اجمالاً؛ فهي تعتمد في مواردها الاقتصادية أولاً على الزراعة في أرض شحيحة كما قلت؛ ومن ثم على الحرف اليدوية في جماعة انصرفت نخبها المفكرة للتأمل النظري وحده وطورته الى حد يتجاوز كل تصور. أو لم تفرضه على العالم الى أيامنا وما بعدها؟ أما التجارة التي هي المورد الثالث فكانت تزدهر فعلاً في ظروف الاستقرار النادرة

الاجتماعية او النظرية وغيرها؛ فهذه كلها وسائل لقضية ميؤوس منها، او تكاد؛ اقصد الوجود الاغريقي المهدد، دوماً وثقافة وما شئت، فسؤال افلاطون بصيغته الاعم هو: ما الطريق التي، اذا ما سلكها الانسان، فرداً وجماعة أدت به الى تحقيق العدالة حوله وفي ذاته؟ وهي التي تفضي به الى مصدر الوجود والسعادة الذي هو الخير؟ أما صيغته الاخص فهي: ما السبل لاعادة الحركة والحياة الى مدينة - دولة وضعها اللامعقول على شفا الهاوية؟

ان جواب افلاطون هو الذي يعنينا اليوم، وخلاصته ان هذه الطريق هي اعادة تكوين الانسان بتربية علمية ونظام اجتماعي عقلائي؛ وحدهما كفيلاً بتحقيق العدالة التي هي الانسجام والتوازن والتكامل بين الابعاد والعناصر التي يتألف منها كل من النفس والمدينة والكون وبين الثلاثة... فالعلم يلجم الغرائز ويقضي على الفوضى؛ وهما مصدر الشر والشقاء، ومن المعلوم ان الجهل عند الاغريق مرض ممت اذا ما شفي منه الانسان استعاد الوجود، ومعه الاخلاق والسعادة.

ان العلم المقصود هنا هو العلم الكلي او الفلسفة، اي الذي يكشف عن الاسس الاولى اطلاقاً للوجود والعقل - او المعقولة اذا شئت - لهذا الكشف يستطيع ان يجعل من العلوم المختلفة جملة واحدة تحاذي الوجود وتقول.

والفيلسوف - الملك هو الذي تمكن بفضل بحوثه وتأملاته المستمرة، حياته كلها، من ان يرى الخير مصدر الوجود والعقل ليحقق في ذاته ولذاته العدالة والمعقولة الاكمل. هذا الانسان الزاهد بالمال والمناصب وبقية شؤون الدنيا، تجبره المدينة - من واجبا اجباره - فرداً كان ام هيئة على ان يتولى، عندما يبلغ الخمسين، من ان يحكمها اذ يضع الخطة الاشمل لتنظيمها ويشرف على تنفيذها بحيث يحقق لوطنه المعقولة الاكبر.

وتعبير آخر فان الفيلسوف - الحاكم هو اتحاد النظر والعمل في كيان انساني واحد، وهذا واحد من اهداف الفكر الانساني الكبرى، اول من بشر به، وشرع له بين الكبار افلاطون وآخرهم كارل ماركس، وان كان كل مفكر تصوره على شكل يختلف عن تصور الآخر ويتفق مع معطيات عصره. وكلهم أخفقوا.

الاخفاق هذا هو الذي ولد منه، ويولد باستمرار الفكر النظري الذي يدعي لذاته الكلية، اقصد الفلسفة، لا يمكن، على اية حال، ان نصف افلاطون مع المحافظين، فقد حذف من جمهوريته - وشرائه - ارسطراطية الثروة والدم التي كانت

في حين ان الواقع يختلط بكل انواعه وفي مستوياته كلها، فالكون مزيج من القدر الاعمي، اللامعقول والصدفه ومن العقل المدبر الذي استخدم القياس لجعله على احسن وجه ممكن. والمزائج في الكيانات الحية ثلاثة: النفساني الذي يختلط فيه الجهل مع المعرفة؛ يلي النفساني - الجسماني وثالثاً الجسماني؛ وفي هذين يختلط الحار بالبارد، الألم باللذة... وفي الكل يختلط الانفعال مع الفعل؛ في الحركة يختلط البطيء مع السريع، وفي الحجم الصغير مع الكبير. . واللذة مشوبة بالألم والقدرة بالضعف...

الحياة الصالحة او السعيدة هي أيضاً وجود مختلط يتألف من اربعة اجناس متمايزة كل منها عن الآخر ومتكاملة في الوقت ذاته: الاول جنس اللامحدود، الثاني جنس الحد، الثالث جنس المختلط والمحدث، والرابع علة الاختلاط او الاحداث، اما الحكيم الذي عليه ان يحدث الاختلاط باستخدامه المقياس الذي يجعل الاجناس تتناسب وتتعاقل وتوازن، فتكون قد اكلت في هذه الحياة ببلوغها اكبر درجة ممكنة من الصفاء.

نلاحظ، مما تقدم، ان افلاطون نوع وعمم في الفيلسوف ديكالتيك التناقض وجعل حدوده تتجاوز الاثنين؛ فهي ثلاثة أو أربعة، وجعل أحياناً انفتاحه غير محدود، كما انه عمم في حوار السياسي ديكالتيك القسمة بتطبيقه على نماذج أخرى من الواقع. بهذا جعل منهجه مجازي بني الموجودات ويستخدم في الوقت ذاته للكشف عن مفاصله.

خلاصة

وضع افلاطون الشاب ذاته دفعة واحدة في المستوى الارفع الذي هو الخير ومنه رأى - حاول رؤية - الموجودات ومنها الصور ليشدها الى مصدر انبثاقها؛ في حين ان افلاطون الشيخ انطلق من الواقع المختلط ليعيد إنشاءه بالترتبة المناسبة التي أسس الاكاديمية من أجلها لتبلغ به أعلى مستوى ممكن من الكمال؛ واستخدم لهذا في المرحلتين مناهج عددها بتعدد المواقع والموجودات.

فأفلاطون من معاصرنا في اغلب ما كتب.

ثمة فرق واحد اساسي لا يتجاوز بيننا وبينه، بيننا وبين الاغريق والرومان: هو ان الناظم للوجود والفكر عندنا هو معنى اللامتناهي؛ وعندهم، هو معنى الكمال، وأفلاطون طلب الكمال من الكتابة والفكر والانسان... ومن ذاته.

يومها. ولهذا أعاد أفلاطون وبعده أرسطو الدولة الى حجمها الطبيعي الذي هو 15000 خمسة عشر ألف نسمة.

وكان الاغريق يعتقدون، مع الشعوب القديمة ان الكون، وان كان غير محدود، فهو متناه ومكتفٍ بذاته، على ما هو عليه دائماً وابدأً؛ زمانه الدوري يكرر مع كل دورة البشر انفسهم الذين هم بعدد محدود مع احداث حيواتهم ذاتها (العود الابددي عند نيتشه الذي هو واحد من تصورات الابددي). ولمفكري الاغريق اجتهادات كثيرة في مدة كل دورة؛ ولا توجد قوة عالية على العالم تدبره او تخلق من العدم. فهادس، الذي هو ضرب من ضروب تصور الجحيم المخفف في جوف الارض، والاليمبوس حيث النفوس الطاهرة مع الالهة في مكان مرتفع أنقى هواء من مكان أرضنا (راجع تصور أفلاطون للكون بمستوياته الثلاثة في القسم الأخير من حوار الفيدون وتصوره لعودة الأنفس الى الأرض في الكتاب العاشر - القسم الأخير - من الجمهورية).

الجمهورية نموذج حدي، صرف، من وحي الشباب الذي يتوجه عفواً نحو الكمال المطلق؛ وعلى الواقع أن يحتذي به. وهو يستند الى مسلمة أولى خلاصتها ان في الانسان نزوعاً الى التسامي على ذاته باستمرار، عسى أن يدرك يوماً المطلق. وإلا لما كان ثمة مسوغ للنموذج ولما كان نمو.

فعلام اذاً أعاد أفلاطون القول فيها قال؟ أكان يرى ان الانسان والوجود واقع لا يستنفده قول؟ ولا أقوال؟ ولكن بالمقابل، علام الاستعدادات والفلسفات اذا كان الوجود الانساني بسيطاً مبسطاً كما يتصوره الفكر القاصر أو الايديولوجي المحترف؛ كلمات وتجهيز عليه؟ لقد وضع أفلاطون في سن النضج أكثر من تصور، كل تصور لوجه من أوجه الواقع الكلي يقوله كله من منطلقه؟ كل تصور عالم كامل يتكامل بذاته ولذاته ومع غيره ولغيره. وفي كل منها قول الشباب وشيء آخر يجعل منه غير تصور الشباب وإياه؛ يحتفظ من قول الشباب على الخصوص بالخير، مصدر الوجود والحركة والحياة ونحوه تطلع الموجودات على انه أفق صوبتها. ويضيف اليه لا متناهي الفكر وهو في قمته. وهذا ما يعطي الحوارات سن النضج - كالفلسطاني مثلاً - كشافة فلسفية، قلما بلغها الفلاسفة. اقتصر مع ذلك من هذه التصورات - العوالم على الفيلسوف الذي يكمل ما سبق وقلت ويتكامل معه.

في الفيلسوف، نعرف ان الخير تناسب وجمال وحقيقة، وهو، لهذا في صفاته الكامل المقياس المطلق، مما يضعه فوق تصوراتنا.

مصادر ومراجع

- افلاطون، الحوارات بالعربية، برميندس، التيجس، السفسطائي، الفيلسوف، الطياوس، كريتيس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشر وزارة الثقافة، دمشق، لا.ت.
- المؤلفات الكاملة، مزدوجة اللغة (اغريقية - فرنسية)، 14 مجلداً، مع مقدمات، شروح وفهارس، نشر يوردو، باريس، لا.ت.
- جولي، هنري، الانقلاب الانلاطوني، ابيستين - لوغس - يوليس، نشر ثرين، باريس، لا.ت.
- روبين، نظرية الحب عند افلاطون، نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية، طبعة ثالثة، باريس، لا.ت.
- شتله، فرنسوا، عن افلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، لا.ت.
- فتسوجير، التامل في فلسفة اللاتون، نشر ثرين، لا.ت.
- كريتيس، بروتاغوراس، الجمهورية، ترجمة ردين بنديكي، نشر وزارة الثقافة دمشق، لا.ت.

انطون مقدسي

الإلحاد

Atheism
Athéisme
Atheismus

تضع مسألة الإلحاد نفسها، بادئ ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييمياً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. فألحد بالعربية انحرف عن، ولفظة الإلحاد لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية Athéisme بالفرنسية، Atheism بالانكليزية، Atheismo بالايطالية التي تتألف من السابقة A، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الإلحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمناً أم معلناً نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً.

وتعريف الإلحاد بأنه مرفق أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقر له بها.

وغالباً ما يوصف الإلحاد العملي الخالص بالابتذال -Vul-gaire، Vulgar، كذلك شأن الإلحاد النظري إذا ما اقترن

بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لا أخلاقي. فكثُر هم فلاسفة الإلحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلام جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الإلحاد المباشرة له بقدر ما هي تهمة المقترة أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة أطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الإلحاد وبمثل القوة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها بدءاً بالسجن والتعذيب وبتز اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بد من قرن الإلحاد باللاأخلاقية، فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري، الذي اضطرم معظم فلاسفة الإلحاد إلى وقوفه اذ تكتموا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه. هذا إذا أفصحوا عنه قط - إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بد من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالكسب الديمقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الإلحاد إلى طور الجهر والتبني الإيجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الإلحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو، سقراط، لم يكن ملحداً، ولأسباب نفسها يصعب تحديد من كان البادئ بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كمّ لا متناهِ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لا متناهِ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينف قط وجود الآلهة، بل برر الخيال الشعبي بصدها وأبدى عن نزعة محافظة بشأن الدين، وإن يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لا مبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها؟

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري، الذي كان الصانع الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طراً، ما وُجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

جثتي في التراب أو في الهواء؟

والالتباس لا يحيط بتاريخ الإلحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الإلحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاوره القوانين. فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الإلحاد:

1 - نفي وجود الآلهة.

2 - نفي العناية الإلهية حتى في حال الاقرار بوجود الآلهة.

3 - الاعتقاد بإمكانية استمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

وجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للإلحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الإلحاد المطلق والإلحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البدين الأول والثاني، بل كذلك بين الإلحاد والدين في شكله الشعبي.

فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طراً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسائس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً أن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية. فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.

وأما نفاة العناية الإلهية، أي أولئك الذي يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديمقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس). ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الأكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قونيادس القورينائي. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية انعداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ المعرفة وفكرة القدر. فالعرافة هي سبيل الإنسان في رأي الرواقين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقاً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاق امتنعت حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعرافة. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر فالقول بالقدر يعدل لزوماً القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال أنه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم إن مفهوم

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رساه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يمحيط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور، ويطرده الظنون والأحلام المخاطشة التي تعكر صفو النفوس». وصحيح أن أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة، في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرافة وقرارة التذمر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قَدَّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل في ما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من أشباه إلهية. فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشياءها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة على التضاعد بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة كما يقول تلميذه الشاعر الفيلسوف لوقراسيوس، «إن نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زائراً بضروب النقص واللوان الشقاء... فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الألوان، لا يتطرق إليها الفساد. لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزو إذن صياغة مذهب الإلحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القورينائي الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الإلحاد عليه أنه لُقِبَ بثيودورس الملحد ولكنه لُقِبَ أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة بثيودورس الإلهي. والثابت أن الآلهة التي سخر منها - مما سبب له بعض المتاعب في المدن التي حلَّ فيها - كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعسف والبغض وتقتل فيما بينها كما يقتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة لها كبرياؤها، فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعدة ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي أن تتحلل

والواقع ان الإلحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحيد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة وقد دفع العديد من الهرطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الايديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل احصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثيله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقضي الإشارة هنا إلى ان محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لا متناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والابادة التي نظمت ضد الهرطقة وأهل البدع والخوارج من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر الحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام 1209 ضد أصحاب البدعة الالبيجية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها شبارل التاسع في باريس ليلة 24/23 آب 1572 والتي لقي فيها زهاء 3000 بروتستانت مصارعهم.

ومع اطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والإلحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهري النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء. ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابه أصل الأنواع ونسب الإنسان تعالت من كل حذب وصوب صحبات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمروق قائلاً: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الإلحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي انكار وجود الله. لكني اعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، ان

العناية الإلهية متناقض جوهرياً فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال انه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير، وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فاني. والحال ان الآلهة بالتعريف غير فانية.

هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكاة العقلية الشكية ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني في تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع ان شكوك قرنيادس كانت موجبة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة الحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر ارهافاً من ذلك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذلك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الإلحاد، بل مهد السبيل إلى بعث الافلاطونية بالذات، فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا ينفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الالهيات الافلاطونية، وهي المهمة التي سآخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.

أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للإلحاد، وهو استئالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للإيمان لا للإلحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر النفاق والرشوة.

وفي الواقع، ان معايير الإلحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالإلحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاء مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الاسلامي، اسم ملحد واحد بحق معنى الكلمة. فحتى ابن الراوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. كما أن يولييانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، جاحداً ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر الملحدة الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو أحرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملحدة.

العلم والإيمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الانكليز، بل يتطلع إلى تجبر كل دين وإلى هدم كل ميثافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميثافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسليه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن سوكان خوري ضيعة - يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلم الإلحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسليه تلميذاً راسخ الانتعاش لأبيقور. فعنده ان طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير برنحي ولا شر يترتب بعد الموت». فعل الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته وأن يتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسليه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي - والحق يقال - بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح ان المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «ان أولى تلك المعجزات وأكبرها شأنًا وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض أنفسهم وعاهاتها. . . وأن يجعلهم كلهم حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح. . . تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأعجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحهم ان يأتيها. . . لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسليه، ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنّها رجال الدين، لم يكن يحب الإلحاد ولا الملحدين. وقد قال في رسالته إلى الملحدين: «لولا يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في المعجم الفلسفي إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدواً لله، بل فقط للدين ولرجالهم. وهذه النزعة المضادة للاكليروسية وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور الذع لسان للتعبير عنها: فأبأه الكنيسة هم «طاعون الانسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سواها

الوصف الادق لحالتي العقلية هو: «اللاإدارية».

وفي القرن العشرين قبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمي النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دفعت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو أنه كان بالفعل ملحدًا، فما رأى في الدنيا سوى عصاب جماعي.

ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الانسانيات، فإن الإلحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك حاجة أولى إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي احلت محل المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهل هذه السيادة، ان لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانية أي قطيعة ايديولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفة والايديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والايديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص، وربطت العملية الانتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر في انكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال ان المادة بطبيعتها هادئة لكل ميثافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لا مخلوقة، مكتفية بذاتها انطولوجيا، وخاضعة ككل جماد، لقوانين طبيعية. ثم ان البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الاقطاعية، كانت بحاجة ككل طبقة صاعدة، إلى ايديولوجيا واحدية تنوب مناب الايديولوجيا الثنائية للاقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الانكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسليه وفولتير ولامترى وهلفسيوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبر إلى التوفيق بين العقل والنقد، بين

وهذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وما هو عالم الأحياء ارنت هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والتحول ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتطرح لفك ألغاز الكون كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام 1899، ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تعتمد للفحص العلمي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تنقلص العضلة وتفرز الغدة، كذلك يفكر المخ».

هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها غليظة وفجة والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكون مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه إنساني. فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وأن يقلب الثيولوجيا اللاهيات إلى انطولوجيا، انطلاقاً من معادلة مؤداها أن كل نفي لله هو تأكيد للإنسان وكل تأكيد للإنسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة - التي اشتهرت باسم اليسار الهيجلي - للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف حياة يسوع وبرونو باور مؤلف نقد التاريخ الانجيلي و المسيحية مهتوكا سرها والذي بلغ من عدائه للمسيحية أن لقبه اصدقاؤه بـ «مسيح الإلحاد». وعنده ان المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الإنسان. وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والألام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت ان تلتقي ماهية الإنسان إلا في الشقاء والألم. والحال ان الإنسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن الغناء المسيحية هو إلغاء لأعنى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الإنسانية.

أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف ماهية المسيحية، فلم يكتف بدور الناقد والهادم، فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يصل إلى الجذور حقاً، إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملا الفراغ، فقد رأى ان المطلوب ليس الغناء المسيحية بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الانسانيات محل اللاهيات وذلك ما دام إله

الله: «إن جنون الخصي هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية». ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الإلحاد يمكن أن يكون اخلاقياً. وكما يقول في كتابه الانسان - الآلة، فإن الفلسفة لا تستطيع اثبات وجود النفس ولا اثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود. ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق، فحتى لو عمّ الإلحاد فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها. وقد كان لامتري، وبزعمته المادية الآلية والحتمية وبنفيه، القاطع لوجود نفس مفارقة ويتوكيده على أن الانسان مجرد حيوان أعلى مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلا لدى فريدريك الثاني - وكان ملحداً سافراً - فعينه قارئاً في بلاطه وأجدي له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التوكيد بأن الانسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الاحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وأن الانسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليقبوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية قبل أن تغيرها القوانين والأديان. وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الإلحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة، وبالأصل، ما جاوز قط مادي القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بد من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بعد آخر ليعرف الإلحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الإنسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضمن المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه» ومنها «خرافة آدم وحواء» و «خرافة نوح» و «خرافة خلود النفس».

الإنسان هو الإنسان نفسه.

هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية اتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الإلحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، على الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الإلحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة، فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الإنسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان حال الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية الغناء الله، بل الغناء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الإلحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية - تاريخية برسم التفسير. بل إن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في مخطوطات الشباب فيؤكد أنه «الإلحاد (أو اللاتالية) هو الدرجة الأخيرة من التآليه». وصحيح أن «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع نقد فلسفة القانون عند هيجل، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم إنجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى ألمانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماماً وعلى نحو عارض تماماً.

ولكن انغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيخوخة، لإنجاز مهمة نقد الدين، وذلك بالتحديد في كتابه فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية الصادر عام 1888. فالدين في نظر انغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي ولكنه لا يعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الاقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للبقاء على الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى انغلز يقتزن أصلاً باختزال علموي للمذهب المادي: فانغلز يلج إحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللاخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي المباطن. ومن هنا يتبدى انغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب مادي القرن الثامن عشر الاليت والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الإنسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصورات النظرية، في ركاب انغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية، ولكنه في مواقفه

العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار ليسقط الدين وليجأ الإلحاد، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذي يعتبرون أن «نشر الأفكار الإلحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تدين الشعب، بل ضد بؤس الشعب، وضد الخوف الذي يخلق الآلهة: «إن الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على أن ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وانغلز معاً هو أنه كان داعية إيجابياً للإلحاد. فـ «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طبيعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق اداري أو بولي. وبذلك يكون لينين قد ميّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للإلحاد، ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الإنسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيجلي أيضاً، تطور مذهب الحادي عدي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والانطولوجيا. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه الأوحاد وملكيته. فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الإنساني الذي لا يؤنس الله إلا ليؤله الإنسان ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً أم إنسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى أن يخوض تجربة العدم حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد أوحاد ويتنصر ملكوت الأنا.

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يجر شهادة وفاء لبس الا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي أن أحتمل إلا أكون إلهاً؟» ومن هنا كان الطابع الارستقراطي أو النخبوي للإلحاد العدمي. فهو ليس ذلك العدو الدلود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الارستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقية على العالم الاغريقي -

هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين
أن إلحاده إلحاد مؤمن .

جورج طرابيشي

إضافة

الحركات اللاحادية في الفكر العربي

Atheism in Arab Thought
Athéisme dans la Pensée arabe
Atheismus Arab.

1 - قد لا يحمل المصطلح العربي إلحاد، الدال على فكرة
نفي وجود الله في وجوها المتعددة، حكماً تقويمياً إلا إذا تعمّلنا
وأسقطنا أو اخترنا. إنّ الفعل لَحَدَ (ل ح د) يعني دَفَنَ وَغَطَى،
أو سَتَرَ أو حَجَبَ. وتقول المعاجم اللغوية إنّ لَحَدَ في الدين
يعني: مَالٌ وَجَارٌ؛ أي مال عنه، وجار عليه، وظلّمه؛ أي
اعترض عليه. التقاطُ ذلك في أجموعة يَفْرُسُ علينا القول إنّ
الفعل يدل على المهاراة والمجادلة والاعتراض؛ واللاحاد هو من
تَمَّ: مذهبٌ من يُغْطِي الدين، ويَحْجِبُه ويُغْنِيه (ابن منظور،
لسان، مج 3). يؤكد ذلك أنّ دَحَلَ وَحَدَلَ، من الجذر
ل ح د، تشيران في الكلام المتداول الى التغطية، والضغط الى
أسفل، وإلغاء المرتفع لتسويته بالأرض، إلا أن التأكيد الأقوى
يأتينا من تدبّر الفعل جَحَدَ حيث الجحود هو نقيض الايمان
بالله وبالدين؛ والجاحد بالله هو إما المنكر لله، وإما المنكر
لنعمة الله. كذلك فإن الكفر هو أيضاً نقيض الايمان، والكفر
بالله (الله = الدين) هو الجحود به. والكافر هو من تَمَّ
الجاحد؛ والجاحد يراذف الملحد. وبذلك فإن الكفر والجحود
واللاحاد مصطلحات تدل على إنكار الله، وأنه ليس إله أي لا
يوجد إله. هنا لا بد من تدرّجات ونِصَات؛ فذلك النفي
مختلف: قد يكون اعتراضاً؛ وربما هو ميل تام عن الألوهية
(التي تعني الدين) وإسقاط مطلق لها؛ وإما تغطية لها أو سَتَرها
النسي ولفترة - بصراحة أو ضمناً - تحللاً من التكاليف الدينية
أو تعصّباً ضد السلطة ودينها وأمتها وإلهها.

يُستطاع استخلاص المواقف الفكرية السلوكية للإلحاد، في
الفكر العربي الاسلامي، من تَعُقَب عام للدلالات المختلفة
لكلمة كافر أو كفر بشكل خاص. الكفر هو، في البداية
والأهم، نقيض الايمان. والإيمان هو الله؛ واذن فالكفر هو
نقيض الله أي إلغاء لوجوده عند الكافر وامتناع عن طاعته.
والكفر هو، في معنى آخر، عدم الطاعة أي عدم الدين؛
والذين كفروا هم، بهذا المعنى الثاني، الذين عصوا وامتنعوا.

الروماني». والحال ان اخلاق المييد تضعف الحياة بعد ان
كانت اخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة، ما الدين
إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه اللاحاد
النازي كما مثله الفرد روزنبرغ في كتابه أسطورة القرن
العشرين. فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية
وجعلتاها تشيع عن الهلينية الشبالية وزجنا بألمانيا في مستنقع
الفساد المتوسطي. والإنسان الأعلى الذي بشر به نيتشه،
والامة التي فوق الأمم التي هي قدر ألمانيا كما بشرت به النازية
لن يخرجوا إلى الوجود إلا إذا قام عصر وثني جديد تكون فيه
السيادة لعرق الأبطال.

والبطولة هي أيضاً حجر زاوية في أحدث أشكال اللاحاد
الفلسفي: الوجودية. ولكنها بطولة فردية خالصة مناهضة،
بحكم فرديتها بالذات، للعرقية والعنصرية. وبيت القصيد
الوجودية الملحدة، ووجودية كامو وسارتر، لأن هناك أيضاً
وجودية مؤمنة، ووجودية غبريل مرسيل وكارل ياسبرز.
فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولته انه يعطي العالم
معنى مع ان العالم هو جوهرياً لا معنى. يقول البير كامو: «إن
شيئاً ما في هذا العالم له معنى، وهو الانسان، لانه الوحيد
الذي يطلب أن يكون له معنى». وإذا كان كامو يؤكد على
حضور الانسان، فإن سارتر يرهّن هذا الحضور بغيباب الله:
«إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحده
بل كل الرموز التي يمكن أن تقوم مقامه: التاريخ، العقل،
الدولة، الخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق
من هذا القبيل. لا يوجد إلا في مواجهة العدم الكبير.
وبحريته وحدها يعيد صياغة العدم وجوداً. ولكن أليس هذا
معناه أن الحرية مطلق آخر، وريثة المطلق الكبير الذي تريد
أن تحمل محله؟ ذلك هو، في نظر الايمانيين، مأزق الوجودية
الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء كان المبدأ الأول هو المادة كما
لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، أم هو الطاقة كما لدى
العلميين في القرن التاسع عشر، أم هو الحرية كما لدى
الوجوديين في القرن العشرين، فإن المبدأ الأول يظل أولاً
وقبلياً بالنسبة إلى تعييناته، وذلك هو، باسم آخر إله
الايمانيين. ولهذا وجد على الدوام في صفوف الايمانيين من
يقول إن اللاحاد أيضاً ضرب من الايمان. ودوستويفسكي هو
الذي قال: «إن اللاحاد الكامل يقف عند رأس السلم، عند
الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود الى الايمان الكامل». وهذا ما
قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهور في أيامنا هذه،

يُذكر إلحاد ابن المقفع (المتوفى عام 759) الذي هورد فعل سياسي اجتماعي؛ وموقف ضد دين لا ضد الأديان، وضد إله لا ضد الآلهة أو إله أمة أخرى. هنا تحرر نسبي، أو نوع من الحرية والنقد للدين وكنبه المقدسة؛ ولسنا حيال أنظورة مُتَهَجَّة في الإلحاد أو في رفض الأديان. إلا أننا نقف أمام آخرين ربما يصح اعتبارهم، إلى حد ما ونسبياً، أصحاب الإلحاد في الإسلام. فمنهم: أ/ أحمد بن الطيّب السرخسي المتوفى 899. قرأ على الكندي المتوفى حوالي عام 866؛ وكان معلماً ونديماً للمعتضد العبّاسي فترة، ثم انقلب عليه ذلك الخليفة فسجنه. مات أو قُتل في السجن، إذ كان فيلسوفنا يعلن أمام الخليفة آراءً تُنمّي عن زندقة، وكفر، أو خروج على الدين. وبحسب رواية البيروني، فإن السرخسي قد دُون أيضاً آراءه السلبية في الانبياء: عارضهم، اتهمهم بالكذب والتدجيل. إن رفض النبوة، أو الكفر بها وجحود ما يترتب عليها، هو الميزة الكبرى للإلحاد هنا وفي الفكر العربي الإسلامي عموماً. ولعل معرفة البيروني، الأوسع من نوعها في الفكر العربي الإسلامي، بالرواقيين (أصحاب الرواق، أصحاب المظال، أصحاب الأسطون؛ مدارس ثلاث أو تسميات ثلاث لفلسفة واحدة)، مع ما توفره طرائق النظر الاعتزالية من تحرر وانطلاق، إلى جانب ثروته الضخمة، ولشعوبية محتملة، أعدت فكره لذلك الإلحاد الذي هو قبول للألوهية وحدها وليس للنبوة وملحقاتها السلوكية. ب/ ابن الريوندي (ابن الرواندي، الرواندي، عاش ما بين 205-245): ينكر النبوة أي الوحي وتعاليمه. فباسم العقل عند البشري، وباسم المساواة بين الناس في العقل والقيمة، يرفض ذلك الكاتب، على حد بعض المصادر عنه، ضرورة النبي للبشر ولتنظيم المجتمع. وباسم العقل أيضاً، وبفعل النظر الفكري المتحرر نسبياً عند المعتزلة، ينبذ المعجزات وضرورتها ودلائلها. وفي مصادر أخرى، فإنه أنكر أيضاً الألوهية؛ ولم يتقبل أي دليل على إثبات وجود الله أو على عنايته بالعالم. لقد ضاعت آثار ذلك الاعتزالي المتردد؛ والقيت عليه، عدا الإلحاد، وإنكار النبوة والمعجزة، ثم كثيرة. إن جرأة الاعتزال بلغت حدها الأقصى في ابن الريوندي؛ أو إنه جسّد التجزئة القصوى للحالة الاعتزالية. يعتبره البعض اليوم، بحساس متسرّع، مستنيراً وبانياً للعقلية العلمية (؟)، مؤمناً بالتفسير الطبيعي للدين أو صاحب مذهب طبيعي. تبقى شخصيته التاريخية مواربة، متقلبة؛ تبحث عن التغطية والسند، وربما عن الحقيقة. إلحاده، أو أفكاره، أثارت عليه الردود والغضب والنفور ومن ثم كان ضياع مؤلفاته والاهتمام القليل جداً به: دافع عنه فقط

والمعنى الثالث للكفر، أي للإلحاد، هو جحود نعمة الله أي ضد شكره: فهذا ستر لنعمة الله وخجّب لإحسانه أي لرعايته للعالم؛ ومن ثم فكأننا هنا أمام تأليه لكن مع رفض الصلة بين الله والانسان.

والكفر بالله، أي الإلحاد، على أربعة أنحاء: أ/ كفر إنكار؛ وهنا الإلحاد المطلق أي حيث مذهب الذي لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به. أي أن الإلحاد هنا هو أن «يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد». ب/ كفر الجحود: هو أن «يعترف بقلبه ولا يُقر بلسانه»؛ وهذا هو مذهب أمية بن أبي الصلت (حكيم جاهلي، نبذ عبادة الأوثان والشرك. اعترف أن النبي محمد على حق لكنه أخر إشهار إيمانه، ثم امتنع ت 622م/ الأعلام، ج 2، ص 23). فكان الكفر هنا نسبي، أو نفاق، أو تغطية وتبرير؛ وليس أصيلاً ولا عميقاً. هو موقف سلمي تجاه أناس أو إنسان لا إزاء الألوهية. ج/ كفر المعاندة: وهنا الكفر ليس الإلحاداً لكنه رفض الانصياع للدين نكايّة وتعبيراً عن موقف حيال المؤمنين بالله، ورد فعل ضدهم أو حسداً لهم وابتعاداً عنهم. هنا سلبية اجتماعية، لا في مقابل الألوهية بل من المعتقدات القائمة ورفضاً لها، أو نقداً لها واعتراضاً على القائمين بها. د/ كفر النفاق: هنا موقف إلحاد. والملحد المناق هو الخائف من إعلان إلحاده: إنه لا يقر في قلبه بالألوهية، لكنه يقر بها بلسانه فقط. لا يعتقد بالألوهية، لكنه لا يجاهر باعتقاده ذلك. وذلك أيضاً موقف تاريخي عرفته بكثرة المجتمعات العربية الإسلامية حيث كان الخوف من السلطة يجمع ما يخالف دينها: إذ كانت تهمة الإلحاد (الزندقة، مثلاً) تؤدي بصاحبها إلى اعتباره رافضياً للسلطان، متمرداً وعاصياً (الكافر = العاصي، ضد الدولة).

وفي منظور آخر، فإن الكفر قد يكون الشّرك بالله Polythéisme: أي أنه بوضع مع الله إله آخر. وقد يكون كفراً بالإسلام فقط، أي أن الموقف هنا يقول بوجود الله؛ لكنه مع التالهيّة والألهانيّة Théisme; Déisme هذه يميل إلى دين آخر أو يقول بفهم آخر للألوهية ليس هو فهم الإسلام لها. الكفر إذاً كفران. أ/ كفر بنعمة الله، أي أن الإنسان يكون مؤمناً بوجود الله لكنه لا يتبعه أو لا يقيم حدود الله أو، بكلمة أدق، لا يتقيد بما ينجم عن ذلك المعتقد من أفكار وتكاليف أو نظم وسلوك. وذلك هو الكفر النسبي، والكفر بوجود عناية إلهية. ب/ كفر بالله، أي التكذيب المطلق بالله. وهنا الإلحاد المطلق، والحجّب الكامل للألوهية، وسرّها؛ ونقيض هذا النوع المطلق العام من الإلحاد أو الكفر هو الإيمان: الإيمان بالله، ورسله، واليوم الآخر.

ابن خلكان والشريف المرتضى؛ بينما هاجمه الجميع: الكندي، المعتزلة: (الانتصار، للخياط، الأشعري، الفارابي، البخ. حورب هو وفكره. لكن تجربته العقلاني للأديان، بغض النظر عن مقاصده، وسخريته من الايمان والمعجزات بل ومن الواقع السياسي، عاملان يفتنان اليه العقل والفلسفة. والفلسفة العربية، في قطاعاتها العلمانية والمادية وحتى المؤمنة، تسعى اليوم لردّ اعتباره. ج/ محمد بن زكريا الرازي المتوفى عام 925 أو 932 من كبار العقلانيين، وأعاضم الأطباء، في الفكر العربي الاسلامي. آمن بالتساخ، وبالحلول، وبأزلية المادة. ولعل هذا الملحد، الكبير الشريف بالنسبة لمن هم في موقفه، أجزأ من جاهر بل والوحيد الذي حفظت لنا الأيام (وكبره اللاحاد، في تراثنا) آثاره من الضياع والافساد. يقول بأزلية الهيولى والخلاء والزمان والنفس والباري والعالم؛ وينفي ضرورة الوحي والمعجزات؛ ويحمل على النبوة: فالعقل يكفيها بأنواره، والنبوة أشاعت الكراهية بين الناس وتفترض اللامساواة بينهم والتفاوت في قدرات عقولهم. وفي نقده العقلاني للدين والسلطة والفكر الغيبي، يتغطى الرازي بالفكر البرهمي أو يستشهد به، ويقارن، ويبين أنّ البشر يستطيعون العيش بدون نبي، وأن بعض الأمم متقدمة مع أنها لم تعرف النبوات.

من الوجهة الفلسفية، إلحاد الرازي قائم على نظرة خاصة للالوهية: ليس الله وحده أزلياً. فهناك أزلية لمبادئ خمسة. أما من الوجهة الاسلامية، فهذا اللاحاد شرك، إذ يوضع مع الله الأبدى السرمدي وحده، الخالق لكل شيء ومن عدم وبالتلفظ الكلامي عندما أراد، جواهر أخرى هي مثله أبدية أزلية سرمدية. هنا أغانية، أو تأليهية، واللاحاد ليس مطلقاً. إنه ضمني، نسبة الى الشائع والمعروف عنه في الاسلام. الأهم هو قضية نقد المجتمع والدين نقداً قوامه العقل، والجدّة في النظر، والمقارنة، والتحرر من السبقات والوصايات. فالرازي لا يضع قيوداً على العقل، ولا يقبل وصاية خارجية أو فوقية تمنح العقل البشري التعاليم والنور والحقائق. ويدعوننا لاستعمال العقل؛ ولرفض ما يقال إنه آت من الوحي ومن ثم لما يفرضه ذلك الوحي من تكاليف دينية ورسوم وفتن بين الناس واحتقار لعقولهم. ولعلنا إذا أعملنا النظر بما يقوله الرازي عن ضرورة إعلاء العقل وحده، ورفض ما عده من طرائق معرفية، تمكنا من الاستنتاج أنّ ذلك الفيلسوف ينتمي الى حركة تضع الانسان في المرتبة الأولى أو تحرره من قيود مسبقة، ومن تعاليم وحقائق تقدّم له على أنها أرفع منه وتقوده وتسبّقه. والانسان هنا يرفض ما يفرض عليه، وبالتالي فهو حر

أمام الدين والالوهية، ومن ثمّ حيال السلطة التي تمثل ذلك الدين أو تدّعي خدمة الالوهية وتمثيلها. وإن جاز ذلك الاستنتاج لنا فلإننا نرى حالته أن الرازي داعية شاعراً للاستتارة بالعقل وحده، وللثقة بالانسان، وبقدرة البشر والسلطة والمجتمع على الاستهداء بالفكر والتجربة. كما أننا نرى فيلسوفنا هذا يعطي للفلسفة الحق والشرعية والقدرة في مجال نقد الدين والمقدس، وتحليل الظواهر السياسية، ووضع السلطة وتاريخها موضع السؤال والنقاش. إن قيمة الرازي الكبرى تكمن في القيمة الكبرى المعطاة للعقل، وجعله أداة وهداية أي في الدرجة الأولى والأرفع. واعتبار العقل بمثابة الحاكم المطلق، والقائد والمتبوع، هو الباقي الخالد في فكر الرازي الذي، برغم كل ذلك، ربما يصعب التأكيد على أن إلحاده كان مطلقاً ومُتَّجهاً وبحيث يُلغى كلمة إله من الفلسفة والسلوك. فذلك العقل، على سبيل الشاهد، ليس الإله؛ ولا يلغي الإله. يقول الرازي: إنّ العقل عطاء من الباري «حبانا به لننال ونبلغ...» وإنه أعظم نعم الله وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا». (كتاب الطب الروحاني، ص ص 17-18).

لكن هذا الرازي الذي يظهر بذلك غير ملحد، لا يلبث أن يقول ربما لمبالغة مُعَبِّرة وعن قصد: «... فحقّق علينا أن لا نحطه عن رتبته، ولا نُنزله عن درجته؛ ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً» (المصدر نفسه، ص 18).

في التجربة العربية الأولى مع اللاحاد، عرف التاريخ مواقف مترجحة لبشار بن بُرد المتوفى عام 748، وأبي العتاهية، ونُفَر من المُجَنّان، وذاك كلّ خارج نطاقنا. إن مطلبنا هو اللاحاد الذي يأتي بشكل أنظورة، وموقف سلوكي شمّال تجاه المجتمع والالوهية والانسان، وإبدال للنظر الديني بفكر آخر، ونقد ممنهج للمؤسّسات المستهدفة بالغيّب وتقسيّماته للعوالم والنفس والروح. وإذا فلعل ما يُستدعى الآن هو بعض الفرق المغالية التي بادت واستهجنّت وحظيت بلقب تبخيبي شائع هو: الإباحية: فالجناحية والهاشمية، مثلاً، من تلك الفرق التي أحلت المحارم جميعاً، وأسقطت التكاليف الدينية الاجتماعية، وأباحت كل محرّم أو ممنوع. إلا أن اللاحاد هذا ليس مطلقاً؛ فهنا قولٌ بالحلول، وتساخ الارواح، وينظر مغال للامامة أو للمؤسّس الفرقة الذي إذا عُرف، عند الجناحية مثلاً، بلغ المؤمن به الكمال وتجاوز كل عقيدة أو شرع أو تكليف.

وُستدعى، بُغْد أيضاً، بعض الفرق الصوفية. لقد عرف التصوف أفكاراً تدور حول الاتحاد، والاتصال، والفناء بالله.

على فلسفة «تنويرية» عند الرازي، أو بعض الفرق الإسلامية المنكرة لنبوة محمد أو المسقطة لها أو القائلة بأنها تجاوزتها بعد نقد وإبطال عقلائي للإسلام التاريخي. لا يصح القول إن ذلك إلحادٌ صدر في شكل أنظورة مُمنهجة، أو في رؤية شمالة إزائية عقلانية للكون، كانت بنت فكر مُمذهب وحر. إن الإلحاد الناضج منتج القرن التاسع عشر حيث أولدته روح علمية، وشروط سياسية بل وربما اقتصادية بشكل ملحوظ. فقد طالب الفكر بأن يكون الإنسان بديلاً من الإله، وبأن تكون الأيديولوجية القائمة على الإلحاد ونكران رؤى الدين بديلاً من أيديولوجية الطبقة الحاكمة والمحظوظين عصر ذاك وما بعد.

في الفكر العربي المعاصر، نشعر لا بوجود الإلحاد، أو عمقه وقدراته، بل بما يشهده من استنكار ورفض. فعل سبيل العينة، إن الأفغاني، في الرد على الدهريين، يكفر (يراهم ملحدة، غير صالحة) المذاهب التي تنكر الروح والخالق والاديان والآخر: إنها مذاهب ملحدة، ضارة، جاهلة؛ تقوم على الطبيعة. وباسم الإيمان يهاجم منكري الألوهية، مستنداً في ذلك إلى أيديولوجية مشوبة بنظرة ضيقة (غير سميحة) للدين. وليس حظ الأفغاني هنا كبيراً بالنسبة للتوفيق والحقيقة: فقد كان إنشائياً، خطابياً، غير مدرك باتقان لمرامي مصطلحات كثيرة استعملها أو هاجمها... ومفاهيم الأفغاني عن الألوهية، حتى في المعنى الإسلامي لها، وعن الدين عموماً، مشوبة بغموض وليست متنورة ولا مفتوحة بمقدار ما هي مفرقة في التقليديانية، وفي التصورات التي تفرض وصاية الدين على الإنسان والتطور وحتى على الألوهية عنها. والتصورات الخلقية، وليست الأسس العلمية أو النظر الدقيق التحليلي، كانت في صلب رؤيته للتاريخ والسلطة والعلائق.

ربما يكون تسرعاً كل ضوء يوجه على محمد عبده (المتوفى عام 1905) تعقياً لرؤية قريبة من الإلحاد عند ذلك المفتي. لقد اتهم بأنه غير ممارس للتكاليف؛ وحتى المدافع المقرط لم يرد بأكثر من القول إن عبده كان معتدلاً في ذلك، أو شبه معتدل. وفي بحثنا عن إلحاد مُضمر، أو هاجع ونسي، في سلوكات عبده وأفكاره، يستوقفنا ارتضاؤه للتفسير العلمي للآيات: لقد كان يبرر، ويقطع، ويتعسف حتى يقيم توفيقته بين العلم آنذاك في أوروبا والقول الديني المنبئ عن إعجاز وقفز فوق السببية. ويُسندعي أيضاً تصريحه أمام الفيلسوف الانكليزي هـ. سبنسر بأن المادة أزلية (نص عبده هذا موجود في: م. عمارة، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 494). لكن ذلك ليس هو الإلحاد الذي نتعقب؛ وليس هو- حتى إن وُجد- صريحاً مطلقاً ومُمنهجاً داخل رؤية شاملة ونظرية مُعمرة.

وهنا أيضاً ترد: وحدة الوجود، ووحدة الشهود، أو جمع الجمع وما إلى ذلك من مصطلحات. في تلك القطاعات، وفي شطحات صوفية، يظهر أحياناً كثيرة التوحيد بين الله والإنسان، وبين الله والطبيعة، بين الطبيعة والصوفي... والفرق الصوفية التي أسقطت التكالييف، أو قيل إنها إباحية، ليست مجهولة في تاريخ الوعي الصوفي في تراثنا... كذلك فإن الدهرية موقف أو سلوك في الحياة والنظر يُذكر بالالإلحاد، وإن لم يقترب كثيراً منه لنقص في التوضيح والتحليل وبناء الرؤية الشاملة. الدهري هو «الملحد لا يؤمن»؛ هو ملحد لا يؤمن بالآخرة؛ هو الذي يقول ببقاء الدهر (ابن منظور، لسان...، مج 4، ص 293). هذا الدهر يُفني الموت، وهذا الدهر خالداً لا ينقضي بانقضاء الحياة الدنيا لأنه هو الدنيا هذه، والآخرة التي ستأتي. وتلك نظرة للوجود والمآل، للعالم والألوهية والزمان، ربيبة جاهلية شئ عنها الرسول. ففي الأحاديث: لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله. وهذا يعني أن الدهر هو الخلود، أو الزمان السرمدي. ويعني أيضاً، من جهة أخرى، أن الدهر هو الحياة الدنيا ومن ثم فهو سبب القوارع والرزايا. وبذلك فإن سبه يؤدي إلى سب الله الذي هو السبب وليس الدهر. وفي الحالتين، وبسبب أننا نؤيد المعنى الأول للحديث نظراً لرسوخه التاريخي، فلإن الألوهية مغطاة باسم الدهر. وتبقى، في الوعي العربي التاريخي، واحدة مترابطة متكادسة مصطلحات: ملحد، دهري، إباحي يستحل الحرمات. ومن النافل الإشارة إلى أن ذلك صار اليرم غير دقيق، ولا هو نظر تحليلي منفرد في التاريخ والمجتمع والحقيقة. أما موقف الغزالي، والفقهاء عموماً، من تكفير الفلاسفة واتهامهم بالإلحاد فقضية أخرى.

2 - في الفكر العربي المعاصر، أو الراهن، ليس الإلحاد جريمة؛ ولا هو جرأة عظيمة أو ما إلى ذلك من نعوت طنانة. ثم إنه ليس تعبيراً عن عقل خلاق، أو نزعة مستقلة متحررة، أو فلسفة تنويرية مطلقة وقمينة بإقامة نظرية في الفعل والنظر والمعيان تكون بناءاً للفرد والمجتمع. والإلحاد، في فكرنا المعاصر، لا يحتاج بالبرهنية كما حصل في التجربة الأولى. صارت الذريعة مختلفة. لكن متعددة كما سنرى فيما بعد، وبدون إسقاط الادعاء بأن الإلحاد هذا هو موقف مستنير، متقدم وسباق؛ أو بأنه منتج تفكير وتأمل في الكون والمصير، في الطبيعة والتطور. في جميع الأحوال، ومع إيماننا بأن الإلحاد ليس فقط ريبب عوامل لاواعية وأخرى شخصية انضجتها شروط اجتماعية، أو بأنه يُستغل لبث أيديولوجية، فيجب أن لا يقودنا الحماس إلى إعطاء أحكام كثيرة الايجابية رفيعة القيمة

وأصحاب الايديولوجية العلمية، إن جازت هذه التسمية، ليسوا بالضرورة ملحددين. لقد هاجم بعضهم ديناً معيناً لا الدين عموماً؛ ودعوا الى فصل الدين عن الدولة تغطية وتبليساً وليس لإزالة التعبد والتقديس. هنا يرد مؤسسو المجالات المتمحورة على بث الثقافة العلمية والتحليل للظواهر. كان من بينهم، على سبيل المثال: يعقوب صروف، وفارس نمر، الذي كان يقدم نفسه مؤمناً. فهو لا يقيم التناقض بين العلم والدين، أو بين الطبيعة وخلق العالم. عارض تدين الأكثرية، أو ارتبط بفكر سلوكي غريب، معلناً أن العلم محايد، بريء(؟)؛ ولا يتدخل في السياسة والدين. وأصحاب المقالات العلمية في المجالات العامة كانوا عموماً يوازنون بين المعرفة الطبيعية والدين؛ لذا فليسوا في مجالنا شديدي التأثير. وقل أن نجد منهم فيلسوفاً ولا مهتماً بالفلسفة. لقد عرّضوا؛ ودعوا للعلم، وتبني مناهجه أو غرسها في الوعي والمجتمع، وليس لبث الاتحاد أو تعميقه أو لتحليل الحال الديني وقضايا الألوهية. فنصير العلم لا يعني بالضرورة، عندهم، عدو الدين.

لكن العلم اعتبر المطلق، والإله الوحيد، عند البعض ممن رفض تلك التوفيقية بين العقل والدين، أو بين الطبيعة والألوهة، اعتقاداً منه بالتناقض المطلق بينهما ومستنداً الى معطيات التطورية الداروينية والأفكار العلمية الأوروبية: ش. الشميل، طبيب عربي عاش في مصر، توفي عام 1917، كتب في نقد المجتمع وفي الشؤون الفكرية وشيء مما يعود الى النظر الفلسفي، جاعلاً من العلم وحده مخلصاً ومحوراً يكفي لقيادة الانسان، وتفسير الطبيعة والكائنات والتطور. رفض الدين بحجة أنه جامد؛ وأنكر الألوهية: فالمادة هي المكوّن لكل شيء؛ وهي أبدية أزلية. ومنها نشأت الكائنات متدرجة في سلم مترابط، متكامل الحلقات، يبدأ من البسيط فالمعقد فالأكثر تعقيداً؛ وهكذا بحيث يقف الانسان عند القمة مستغنياً بعقله عن الدين وما يحدثه هذا من انقسام وجرائم وعداوة بين البشر. لا حاجة بنا، في رأيه، للألوهية في عصر العلم، ويفسر الشميل الحاجة للألوهية بالخوف امام الموت، وبضعف الانسان، ورغبته بالخلود، وبالطمع والانانية عند الطبقة المحظوظة؛ أي بمشاعر ومصالح وخيالات غريبة عن العقل (الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، 1910؛ مجموعة الشميل، ج 2، مصر، 1908. فالمسيحية، في تلك الأنظورة نشأت بفعل تلك العوامل، مكرراً هنا المعروف آنذاك في الغرب داخل قطاع الفكر المادي، وداعية الى نظرية النشوء والارتقاء. ومتقلاً من ذلك النقد للدين، ولما أحدثه في

المجتمع من كوارث وفساد، الى ضرورة إلغائه وتأسيس دين جديد يقوم على وحدة الطبيعة أو وحدة المادة. فالعالم حصيلة القوة والمادة؛ والقوة إحدى حالات المادة، بل والفكر عنه هو وظيفة للمخ الذي هو عضو مادي. وهكذا فإن ما في العالم برمته كل واحد، ووحدة مترابطة غير منفصلة (نشر الشميل في عام 1844 ترجمته لكتاب بوختر - صاحب فلسفة مادية مبتدلة - القوة والمادة). ذاك هو إذن، عند الشميل، دين العلم الصحيح أي حيث يتطور عقل الانسان، ويتحرر، ويتخلص من عقائد الألوهية ومفروضاتها مثل خلود النفس، ووجود الروح وخلودها. هنا يقول الشميل: «زعموا أني سأبعث حياً = بعد طول المقام في الأرماس؛ أي شيء أصاب عقلك يا = مسكين حتى رُميت بالسوساس». فكل ما في الانسان طبيعة، ويعود للطبيعة، ومن الطبيعة: لا وجود لعله أولى خلقت العالم وستبقى بعده، ولا وجود للنبوءات والمعجزات والوحي: «والموحد في الطبيعة» (مصطلح يضعه الشميل بديلاً للموحد بمعنى المسلم المؤمن) لا يسلم بشيء غريب عنها فاعل فيها... بل يعتبر أن كل الحوادث التي تحدث فيها منها وبها وإليها، متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها الى بعض، لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل». (أي لهذا العالم القديم الأزلي). (الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 31). لقد كان رفض الدين ومفروضات الألوهية طريقاً الى نقد السلطة والمجتمع والنظر للوجود، كما كان الحال عند الملحددين القدامى. لكن الشميل يذهب الى الأبعد والأوسع، بدون الاكتفاء بالهدم أو بالدعوة النظرية للعقل. فقد قدم بديلاً من وصاية الدين، وتسلط الألوهية على الحكم والعقل، إذ اقترح مبادئ لنظام سياسي يُسيطر فيه على عملية التطور، ويوضع التعاون والعمل الواعي ومصلحة الكل معاً والفرد عوضاً عن مقولة الصراع من أجل البقاء. وفي ذلك المجتمع المرسوم، يكون طريق التطور هو النهج وليس الثورة (إلا في شروط محدّدة)، وتكون الاشتراكية (لم يقصد الماركسية) نوراً.

نجد في نظراته للمجتمع ما يراه، على سبيل المثال، أفكار بعض علماء الاجتماع الذين تعدهم العلم. يُستدعى: وُرمز Worms؛ وخاصة أسبيناس Espinas؛ والفهم العضواني Organiciste للمجتمع - أي اعتبار هذا مُتعضّياً حياً مكوّناً من مجموع أفراد - عند هـ. سبنسر المهتم الأكبر للشميل (وعنده، أيضاً، كان معجباً بهذا الانكليزي المفكر). لكن الشميل يختلف هنا شيئاً ما عن الفهم العضواني للمجتمع بحسب سبنسر.

أخذ الشميل أفكاره في التطور والاحاد والاشتراكية من: لودفيغ بوختر المتوفى عام 1899، وهو طبيب ذو فلسفة هي الفلسفة المادية المطلقة، وكان من مؤلفاته: الداروينية والاشتراكية (1894)، والقوة والمادة (1855) الذي سبق أن أشرنا إلى أن الشميل ترجمه الى العربية. ونذكر أيضاً من معلّمي الشميل أرنست هنري هيكل Haeckel المتوفى عام 1919، ذا الدراسات في التاريخ الطبيعي والاجسام العضوية والتدليل على مذهب النشوء والارتقاء (التطورانية)، والشديد الإعجاب بداروين (التيقا سنة 1866). يقول هيكل: إن الدين هو معرفة القوانين الطبيعية، ليس إلا. وقد أهملت بعض نظرياته منذ صدورهما؛ ومعها حماسه لداروين والداروينية، ولا سيما الداروينية الاجتماعية. لا يفرض الاحاد جعل الصراع من أجل البقاء Struggle for life قانون الحياة، ولا يدعو الى تجميد التنافس في المجتمع أو الصراع في كل المجالات ومنهياً في نهاية الظاهرة، الحرب. فذلك الصراع فرضية لم يغطن الشميل إلى أنها غير بريئة بل وبغي تستخدم ذاتها لتبرير بقاء مزعومات بالعرق الأقوى، وحضارة الأوروبي، وأنا وحديثه، وعرق مركزته... حتى على مستوى علمي محض، تبقى الداروينية نظرية يصعب إقامتها كقانون عام شامل. لم يكن في خاطر داروين ذلك التطبيق الاجتماعي لنظريته البيولوجية، وتبخيس جانب في الانسان، وتوكيد تفوق القادر داخل المجتمع، وتبرير الاستغلال، والاستعمال اللامنزه لمصطلحات حيوية (إحيائية/ بيولوجية) أو شذها كي تحتضن دلالات اجتماعية وسياسية. بل إن داروين عينه لم يكن ملحداً بقدر ما كان لا أدرياً متردداً.

كان الاحاد، عند الشميل وعموماً، منهض لاطلاق النقد ضد فساد رجال الدين. وذاك ليس نصاداً بل هنا ظاهرة ينبغي تحليلها واستيعابها. فلم يكن أولئك القوم صالحين أصلاً أو ملاعين بالفطرة: إن الوسط والدور والموقع، أو نوعية العلاقات وطبيعة الوظيفة، هي التي تهيء الشروط لأن يكون ذلك الرجل أقرب الى النفاق وعموماً الى التمسك بما يحفظ له مكانته ومصالحه. واستخدم الشميل الاحاد أداة للمطالبة بحرية الفكر، ولنشر الايديولوجية العلمية، وإشاعة الاعتقاد بالحرية والمسؤولية والفكر المادي أو وحدة الطبيعة. كما انه دعا الى الداروينية، وعدم فرض الدين أو الاحاد بالقوة، وبث الثقافة العلمية، والانطلاق من العلوم الطبيعية، والفكرة الاشتراكية... إلا أن القضية هنا تبقى أوسع، وأعقد؛ وقبيلت التطورانية، ولم يترسخ الاحاد. فالدين، وإذ يقدم على أنه مفتيح متطور ومتسامح، يستطيع المناادة بتلك

هل تؤدي الوضعية المنطقية الى الاحاد؟ إن الوضعية الحديثة، بأسائها وخصائصها، لم تحل أو لم تقم بما ترسمه لنفسها من أهداف داخل الثقافة العربية وبخاصة داخل قضايا الألوهية. لقد تبني بعض المفكرين عندنا ذلك التيار المنطقي، لكن دون ان يثمروه. يكفي البعض منهم بأن يسيط مناهج تلك الفلسفة، وأن يصف خصائصها ويوضح نزعاتها؛ بينما نجد آخرين يستهلون استعارة ما يوجه إليها من نقد وتهم. إن ذلك المنطق الوضعي جليل النفع لو استعملناه فعلاً للتوضيح والتمحيص، للبناء النقدي والهتّم المنهجي، لتحليل المصطلحات واللغة واللغو. ولم يلاحظ قط أن تلك الأداة

خارجية. فالاحاد هذا ليس مطلقاً؛ وهو موارد، وردّ على تحديات، وتعبير عن انجرافات. انه الاحاد مبتذل، سياسي، جزئي، وإوالية دفاعية. فمثلاً: هو حيناً رغبة لا واعية، أو مختلفة الوضع والاقتراب من الوعي، في تحدي ثقافة ودين أو سلطة وتاريخ. انه تعبير عن رفض، ورفض لانتهايات تاريخية. وهو حيناً آخر سلوكات التفافية، وتوفير لاستقرار أو لمشاعر بالأمن، وللتكيف مع حقل السلطة وتاريخها.

باختصار، إن الاحاد العربي الراهن، في صورته الفلسفية أو في الشكل المذهب والايديولوجي، يتّضح في حده الأوضح داخل الفكر السياسي العربي في قطاعه الاشتراكي؛ وفي التوجّهات المادية عموماً؛ وقد يترك داخل التثقيف العلمي أحياناً قليلة. أما الاحاد الضمني، أو اللامقصود، فنجد عند المفكرين الذين يجعلون من الدين ثقافة، أو تراثاً، أو نسق قيم موروثه؛ وعند الذين يجعلون من الألوهية مجموعة القوانين التي تحكم الكون أو مجموعة من القيم. فالاسلام هنا تاريخ، وأسلاف، وتجربة عربية؛ والألوهية فكرة أو أفهوم أو مصطلح... وفي جميع الأحوال فإن الاحاد، في الفكر العربي إحلال لمبدأ محل مبدأ الألوهية: لقد وضع الرازي العقل بدلاً من النبوة، ومبادئ أزلية خسة بدلاً من الله الواحد الأزلي؛ وقبل ذلك أحلّ ابن المقفع إلهاً معيّناً، أو إلهين اثنين، مكان الإله الذي دل عليه الاسلام؛ وربما مثل ذلك فعل بشار، وغيره. وابن الريوندي، في تقلباته داخل الأديان والأفكار ومن خلال الشذرات المتبقية من آثاره، كان يفتش باستمرار عن مبدأ أو عن مطلق ينسقي ما هو معروف عند السلطة القائمة... والماديون يعطون للمادة ما يعطيه الآخرون للإله: أزلية، خلق، تطوير، أسبقية، وأولوية. كذلك فإن آخرين يعطون اليوم للتاريخ، أو للحرية، أو للديموقراطية، أو للدولة، أو لفلسفة معينة، ما كان يُلقى أو ما هو معطى للألوهية أو للدين قديماً. فعند الجميع، تقوم تلك الايديولوجية الاحادية على أولوية تعطي للواحدة ما هو خاص بالثنائية في الجناح الآخر: فهنا وهناك انطلاق من مسبق، ومن مبدأ عام، ومن إيمان بمطلق واحد. لكل من الايديولوجيتين ملائكتها، وأنبيائها، وشياطينها، وأبطالها. الإوالية واحدة، والمنطق التحتي هو هو (زيمور، البطولة والترجيبة في الذات العربية، ص ص 77-79). وكلّ من الايديولوجيتين، أو التيارين العامين، التأليه واللاتأليه، يوفر البنية الفكرية لنوع من السلطة، ولهم معنى للتاريخ أو الاعداد للمستقبل، ولتصوّر محدّد للانسان (واحدّي أو جسدّ وروح). ووراء هذا الشبه بينهما، الذي قد يبدو لفظياً وشكلائياً، اختلاف عميق

حرثت في حقلنا فأزالت الترحج والتشويش، وبلورت قضايا لغو ولغة ومنطقيات. لم يحلّل أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية قطاع الأنوسة والألوهية في الذات العربية، وأداروا ظهرهم للواقع، بل وللوقائع. ولم يقل بصراحة المنتمي الى تلك الفلسفة أن لا إله، ولا إرادة، أو لا توجد الروح... لقد قال ذلك ب. رسل، مثلاً. أما مع الوضعيين الجدد عندنا فاكشفوا، كما سبق، بأقوال تبحث في ذلك لا في استعالاته والترتيبات والتحليلات التي يتمحور عليها. وبقيت فلسفتهم الوضعية هذه نظريات في المعرفة، أو في المنطق واللغة العلمية؛ دون أو تتحول الى نظرية في الفعل والوجود، أو دون أن تتقدم نظرية في الفعل والوجود والألوهية. يذكّرنا ذلك، ورغم بُعد المسافة، بالأسلاف: أكثرنا من المنطقيات وطقّفوا العطاء في الانسانيات (استناداً إلى أن الدين وحده يقود ويكفي في مجال علوم الانسان كافة)... لا يُستطاع القول إن ز. ن. محمود، أبرز ممثلي تيارنا المنطقيّ هذا، بلغ مستوى إعطاء نظرية مُمّهدة في الاحاد. لقد اكتفى بتصنيف ميدان الفلسفة وحصره؛ وبقي حبيس منطق هو- في نهاية التحليل- نسق من القيم ونظرية ما وراثية. ولعل هذا هو السبب، أو الإوالية، الذي يفسّر لنا أنّ المنطقية الوضعية تؤدي الى الاحاد ولا تؤدي اليه؛ تقول بتحليل الوعي الديني تحليلاً هو بمستوى وبعمق تحليل القضايا العلمية، ولا تقوم بذلك التحليل. وفي جميع الأحوال، فانه يبدو لنا أنّ الاحاد صار محترماً، أو غير مشير، بسبب الأفكار الديموقراطية التي تَوّرد بدعوتها للحرية، واحترام الانسان واعتباره قيمة لا يجوز إخضاعها للسلطة الغاشمة والقواهر. والاحاد الفلسفي اليوم هو ايدولوجية مذاهب تنادي بإدخال نوع معين من الفعل السياسي الى الساحة العربية. إنه موجود بثوب مُمّهج أو على شكل فلسفي عند أتباع الأفكار المادية، والجدلية المادية، وبعض المنطقيين من عبادة العلم واعتباره الأداة السحرية الكافية النافية للتطوير وبناء العقلية اللانفعالية اللاغيبية.

3- ليس من أغراض الفلسفة ملاحقة العوامل التربوية والثقافية التي تدفع الى الاحاد الراهن؛ وهناك مستوى من التفكير؛ وأسباب ايدولوجية في معظمها. أما الدوافع اللاواعية فتقوم بدور ليس هو ضئيل، ولا هو غير مؤثر. وتلك العوامل، وهذه الدوافع، تذكّر بالخال عنها في القرون الأولى للفكر الاسلامي التي عرفت الزندقة والكفر ودحض دين السلطة تنكراً لتلك السلطة ولأمتها. ومن الملفت أيضاً أن بعض الاحاد يتوجه هنا أيضاً، كالحال قديماً، الى رفض النبوة لا إلى انكار وجود الله، لا إلى صواب دين آخر أو تفوق أمة

- الرازي، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1973.
- زعمور، علي، البطولة والترجسية في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- الشميل، شبلي، فلسفة الشؤ والارتقاء، مصر، 1910؛ مجموعة شبلي الشميل، مصر، 1908.
- الغزالي، ابرحامد، المنقذ من الضلال، ط 7، دار الاندلس، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، 1953.
- —، المنطق الوضعي، القاهرة، 1957.
- —، نحو فلسفة علمية، القاهرة، 1958.
- مظهر، إسمايل، تاريخ الفكر العربي، دار العصور، القاهرة، 1928.
- —، في النقد الأدبي، مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
- —، معضلات المدنية الحديثة، دار العصور، القاهرة، 1928.

علي زعمور

الأنا واحدية

Solopsism
Solopsisme
Solopsismus

الأنا واحدية أو الفردانية الذاتية اتجاه في الفلسفة. يرى أنه لا توجد سوى الذات أو الأنا، وأنه لا وجود للآخرين، وأنه لا يمكن معرفة إلا الأنا ولا يمكن معرفة الآخرين. فالتركيز في هذه النزعة الفلسفية هو تركيز على الأنا سواء بالنسبة للوجود أو بالنسبة للمعرفة وضمير الأنا هو الذي يلعب دوراً كبيراً في هذا الاتجاه.

ويمكن ارجاع الأنا واحدية الى السوفسطائيين عندما جعلوا الانسان الفرد هو الحقيقة المطلقة وهو أيضاً أساس المعايير، فقد ذهبوا الى انكار الوجود وانكار المعرفة ولم يبقوا إلا على الأنا وحدها وجوداً ومعياراً. لكن المصطلح يرجع إلى جوليوس كليمنت سكوتي عام 1652 في كتابه مملكة الأنا واحديين وهو يصور مملكة الباحثين عن النفس ووحد في الكتاب بين الجزويت في فرنسا والأنا واحديين حتى أصبح الجزويتي هو الأنا واحدي. ويعد الفيلسوف الألماني فيشته 1762-1814 ذروة من تحدث عن هذا الاتجاه في كتابه رسالة الانسان الصادر عام 1800 م. فقد قال إننا أحرار لا بالنسبة لتقرير الذات فحسب، بل أيضاً لأننا نتسبب على نحو حر في وجود العالم المعاش، والعالم الخارجي هو عالمي أنا وجزء من تجربتي أنا ولهذا فهو داخل الأنا، ومن ثم فإن وعيي بالعالم الخارجي هو ممثل لنفسي وعلى هذا فأنا وحدي الذي أوجد وإن العالم بما في ذلك

في القيمة، وفي النوع وليس فقط في الدرجة.

لا يرتبط الاحاد، في فكرنا الراهن وكما سلف، بالفضاعة أو الجريمة المستهجنة؛ كما أنه لا يردف التنوير أو العقلانية المطلقة؛ ولا هو الحرية المنقذة أو الموقف التأملي المنزه والعميق؛ وليس هو الفعل السياسي المخلص. ثم إن الاحترام لذلك التيار لا يتيح الاستنتاج بأنه حظي بالمكانة المؤثرة، أو بالحركة الفاعلة. فالملاحظ أن الفكر العربي لم يُعجب بذلك؛ بل كأنه اكتفى بتمثل ما هو موجود في الاحاد، وخارج الاحاد كالايديولوجيات الداعية للتأسس على العلم، من دعوة الى جعل العقل قائداً، وزماماً، ومتبوعاً (بحسب تعبير الرازي)؛ ومن دعوات الى الحرية وتركيز على قيمة الانسان في حد ذاته أو تحريره من قواهه. إلا أنه، وبرغم ذلك، ربما تعمقت للاحاد وظيفة قد تبدو طفيفة عند التسرع: إنها تغسل؛ وتثير الفكر بتحدياتها للمألوفيات والألوهية والتكاليف الدينية. فمن حيث ذلك، يكون نفعها سلبياً أي أنها بعنادها للفكر التأليهي (والسلوك، معاً) تدفع لإعادة تنظيم بُنية الشخصية التقليدية والساكنة: يتربر المؤمن أو ينكفى، على تمحيص ذاته؛ ويتعمق الوعي الفلسفي العربي بتفاعل النقيضين، ويفتني بصراعهما. وذاك صراع حسمه قديماً ابو العلاء المعري المتوفى عام 1057 م بأن أشاد الحلّ على محك نفعي تجاري مفاده ان المؤمن سيربح اذا كان الله موجوداً والبعث قادماً. بينما سيخسر الملحد الجنة. لكن القضية ليست مجرد قضية منفعة وفردية: إنها قضية موقف، وتأمل أو تعقّب فكريّ لمشكلات الوجود البشري والعقل والمآل. إنها نظرة الى العلم، الى العقل، الى الوعي الأخلاقي: هل يجوز لأيّ من هذه الميادين أن يستقل عن الوعي الديني؟ أو أنه يتوجب عليها كلها ضرورة التوافق معه؟ هنا مشكلتنا القديمة: هل هما يتناقضان؟ أيبقى العلم أميناً لذاته إن آمن بالله؟ أنفي الإيمان العقلية العلمية؟ هل العقلانية إيمان بالله؟ أم بالعقل وحده أو بهما سوياً؟ ذلك هو السؤال؛ وكل سؤال هو تفلسف. والاجابة تحديداً للفلسفة التي تحكمنا ونقودها، نتغذى بها ونغذيها.

مصادر ومراجع

- الأسم، عبد الأمير، تاريخ ابن الربوندي الملحد، ط 1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهرين، في: محمد عمار، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لا.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الاحاد في الإسلام، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

1935 عما تسميه النظرية التقليدية نرجسية الطفل أي افتراض أن العالم الخارجي لا يوجد إلا لاشباع رغبات الطفل وفشله في تقدير أن موضوعاته هي تجسيدات لرغباته واحتياجاته.

وفي المجال الانطولوجي أو الوجودي للأنا واحدة ليس هناك من وجود إلا الأنا، فالنفس أو الذات هي كل الحقيقة وأن الحقيقة الثابتة هي الحقيقة النفسية، وأنه لا يوجد أي يقين بالوجود خارجها. وبدأ هذا الاتجاه عند القديس أوغسطين 354-430 في كتابه مدينة الله حيث انطلق من الشك لإثبات وجود الأنا وهذا الإثبات هو اليقين الوحيد. غير أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت 1595-1650 هو المسؤول الأساسي عن إدخال مذهب الأنا واحدة في الفلسفة فقد طرح دواعي الشك في الوجود الخارجي في كتابه التأملات في الفلسفة الأولى على أساس أن هذا الوجود قد يكون من اختراع العقل. وانتهى إلى ما يمكن اعتباره أنا واحدة نسبية عندما طرح الكوجيتو الشهير، أنا أشك إذا أنا موجود، فالأنا هي وحدها الحقيقة الوجودية الكبرى. وتطرق الفيلسوف البريطاني جون لوك 1632-1704 ففي كتابه مقال عن الفهم الإنساني رأى أن الإنكار قائمة في ذهن الفكر وحده والتواصل بين العقول مسألة تخمين لأطراف التواصل. وعُدَّ الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872-1970 من هذا التطرف فأراد أن يتجاوز الأنا واحدة ولكن في إطار الحياة الواقعية وحدها. وذهب لودفيغ فغنشتاين 1889-1951 إلى أن الأنا واحدة من الناحية المنطقية غير متأسكة وغير معقولة، ولكي تكون معقولة يجب أن تكون زائفة ولكي تكون حقيقية يجب أن تكون بلا معنى، وفي هذه الحالة لن تكون أنا واحدة. ومن الملاحظ أن الأنا واحدة وهي تطرح الأنا تطرحه مقابل هو وهي وهم وأنت وأنتم ومن ثم يجري الشك فيها إذا كانت تعتبر الآخرين مجرد إسقاطات من جانب الأنا.

وفي إطار مبحث المعرفة ترى الأنا واحدة أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الباطنية النابعة من التجربة المباشرة، لكن هذا أفضى إلى الأنا واحدة الواقعية التي تفترض الواقع افتراضاً. ولقد ذهب المفكر الأميركي المعاصر ستيس في كتابه نظرية المعرفة والوجود إلى أن الوضع البدائي لكل عقل يجب أن يكون أنا واحداً.

مصادر ومراجع

- Baradley, *Appearance and Reality*.
- Lossky, *Russian Philosophy*.

الآخرين هو خلق من إنشائي. ولكن من الناحية الخلقية والعملية فإنني أتصرف كما لو كان الآخرون بجانب نفسي موجودين وكما لو كنت محاطاً ومحدوداً بيئة لست أنا خالقها، وعليّ على الأقل أن أتصرف على أساس أن الآخرين والموضوعات الخارجية موجودة والأنا واحدة بهذا موجودة بالضرورة وإن كانت مستحيلة على الصعيد الأخلاقي.

وبلغت الذروة في هذا الاتجاه أقصاها في فلسفة ماكس شترنر 1806-1856، وهو فيلسوف الماني اسمه الحقيقي كابر شميث وقد حظي بنقد شديد لفلسفته عند كارل ماركس في كتابه الأيديولوجيا الألمانية. وشترنر كان يلتقي بالهغليين اليسار ويتحدث معهم عن المشكلات الفلسفية، واعتنق آراء متطرفة حتى أصبح معارضاً للمجتمع والدولة والرجعية والثورية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية والتقاليد الاجتماعية وانتهى إلى الفوضوية. والاتجاه الأنا واحد عند يظهر في كتابه الألوحد الذي ظهر عام 1845 وشعاره فيه: أنا معتمد على لا شيء، ومبداه الأساسي: بالنسبة لي لا شيء مثل نفسي. ويرى أن رأس الإنسان مسكون بالعجلات وعليه أن يدافع عن دماغه. إن لدى الإنسان فكرة مثبتة وهذا يعني الخضوع لها، والإنسان مع الآخرين مغلق عليه في بيت الأغبياء ولهذا يجب أن يكون الإنسان هو الألوحد المتفرد المميز. وإلغاء كل القيم فيما عدا الأنا يعني الضمان الوحيد للحرية الشخصية، والطريق الوحيد لبناء نسق فلسفي يتم بالتفكير المستقل.

ومن العلامات المميزة في تراث مذهب الأنا واحدة الفيلسوف الروسي إيفان إيفانوفيتش لابشين 1870-1952، وعبر عن هذا في كتاب له عام 1910 بعنوان مشكلة النفوس الأخرى في الفلسفة الحديثة وكرر آراءه في هذا الاتجاه في مقال شهير له عن الأنا واحدة عام 1924 وذهب إلى أن معطياتنا المباشرة عن النفوس الأخرى وهم قائم على أساس قيام الذات بعمل إسقاطات انطباعية. والنفوس الأخرى هي مكونات افتراضية يمكن اعتبارها حقيقية باطنية لكن لا يمكن اظهار ان لها واقعاً مفارقاً. والتجارب الخاصة بالعالم يجب أن تفسر في روح الفلسفة النقدية التي يأخذ بها الفيلسوف الألماني أماتويل كانط 1724-1804 على أنها شيء يحدث داخل الذات كمجموعة من العروض الذاتية ممترجة بالعواطف. كما يرى أن معرفة الآخرين مسألة مستعصية على الحل والنفوس الأخرى ليست سوى بناء افتراضي.

وقد ورد هذا الاتجاه أيضاً في علم النفس في مدرسة الجشطت كما تمثل أيضاً عند عالم النفس سوتي الذي كتب عام

خلالها، واستجابتها لما تعكسه من معالم التجديد برؤية خاصة، هي - كما يقول هارولد هاوزر- رؤية الانسان المديني الحديث، الشديد الرهافة والارهاق. فالانطباعية التي تصف مظاهر الطبيعة - في المدينة أو الريف - بما فيها من تبدل وانطباعات مفاجئة، عابرة وزائلة، إنما تعبر عن ادراك حسي دقيق، وعن مفهوم جديد للانسان والعالم، مؤكدة أن الحقيقة صيرورة وحركة متابغة، وليست وجوداً ثابتاً. فهي، إذن، تدخل في السياق التاريخي للفنون التشكيلية الغربية، وتشكل واحدة من أهم حلقات مساره، الذي يتناوب فيه السكوني والحركي، منذ القرون الوسطى (المتثلة بالفنون الرومانسكية والقوطية) وحتى العصور الحديثة. ولكن، للمرة الأولى، يكون التعبير عن الحركة بواسطة اللون، حيث تتحول اللوحة إلى تسجيل للانطباع البصري كما تحسه العين مادياً وآتياً، العين الانطباعية التي لا ترى في العالم المنظور سوى ملامحه المتبدلة وفقاً لتبدل ظروف المناخ، والفصل، واليوم، والساعة. فالانعكاسات الضوئية على الأشياء تصبح، مع الانطباعيين، الحقيقة الأساسية لعالم متحول، بينما كان انفر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية الحديثة، قد رفضها، واعتبرها غير جديرة بالتصوير التاريخي، لأنها مرشحة للزوال.

ولا شك في أن هذا الاهتمام الكبير بتسجيل الانعكاسات الضوئية على الأشياء المرئية، وتفكيك اللون الموضوعي، وتحويله إلى بقع لونية، والتسجيل السريع والمباشر للرؤية بطريقة شبه عفوية... إنما يعبر كل ذلك عن الشعور بواقع متحول ومثير؛ أي إن التركيز على ظواهر التبدل في العالم المرئي، وعلى أولوية اللحظة الآنية، إنما يعني - خلافاً للمفاهيم الكلاسيكية - تقديم الحالة العابرة على السمات الدائمة للحياة، وتكريس العلاقة المتبدلة بالأشياء من دون التزام بسماها الأساسية الثابتة. ومثل هذا الموقف من العالم المرئي يجسد رؤية ذاتية، ويرجع الفن إلى الحالة النفسية التكيفية مع تلك اللحظة المحددة، ويعبر عن نظرة سلبية إلى الحياة تكتفي بدور المشاهد والمتأمل من دون التزام، ولا تبحث، في العمل الفني، سوى عن قيمة الجمالية البصرية. فالانطباعية، إذ تمثل الواقع، إنما تنطلق، لا من المعرفة النظرية والفكر المجرد، بل من التجربة البصرية المباشرة (أي التجربة الحسية) وما تحمله من عودة إلى العملية النفسانية شبه الآلية واللاواعية. فهي تسعى إلى بناء العمل الفني التشكيلي استناداً إلى المعطيات الحسية، جاعلة من اللوحة - بما تشمله من أجزاء متجزئة ومقطعة من العالم المرئي في أوقات وظروف مناخية معينة - عملاً تحليلياً،

- Moore, G., *Philosophical Papers*.
 - Russel, *Human Knowledge*.
 - —, *Our Knowledge of The External World*.
 - Santavana, *Scepticism and Animal Faith*.
 - Schiller, *Humanism*.
 - Stramson, *Individuals*.
 - Urmson, *Concise Encyclopedia of Western Philosophy*.
 - Wisdom, *Other Minds*.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد

الانطباعية

Impressionism Impressionisme Impressionismus

1 - منهج الانطباعية:

«انطباع، شروق الشمس»، هو عنوان إحدى اللوحات التي قدمها كلود موني، عام 1874، إلى الصالون الأول لمجموعة من الفنانين الفرنسيين الشباب، والتي أثارت استغراب الجمهور وسخريته، لكنها أعطت اسمها لهذه الحركة الفنية الجديدة: الانطباعية Impressionisme.

والانطباعية تشكل ظاهرة من ظواهر التحول العام الذي ولده تنابع الأحداث وتطور المجتمع الغربي، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وصفت الحركة الجديدة بأنها ثورة، واعتبرت حدثاً من الأحداث المهمة التي قادت الانسان لأن يعي طبيعته الزمنية، ويحدد مكانه في الزمان، ويتلمس هذا الواقع، حسب تعبير جان كاسو. ولئن بدت الانطباعية، في أيامها الأولى، وكأنها امتداد للنزعة الطبيعية المتمثلة، على صعيد الفن التشكيلي، بمدرسة باربيزون Barbizon نسبة إلى المكان المعروف بهذا الاسم في منطقة السين، حيث كان يلتقي بعض مصوري المناظر؛ إلا أنها وقفت موقفاً مغايراً من الواقع نفسه، ومن التقاليد والنظم المتعارف عليها حتى ذلك الوقت. كما اتبعت طريقة جديدة في التصوير مبنية على نمط جديد في الرؤية، كان قد مهد له التطور السريع في المجالات العلمية والتكنولوجية، وما رافقه من تبدل في معايير الذوق الجمالي المتمثل بالسعي الحثيث نحو التجديد.

وقد يفسّر هذه الحالة ارتباط الانطباعية بحياة المدينة، مرآة هذا التحول الاجتماعي، واكتشافها المنظر الطبيعي فيها، ومن

الموضعي أو المحلي، المميز، وتحول إلى مجرد كرة شبه حمراء في ضوء أحمر، بنية في ضوء باهت، بينما تقترب قطعة الشوكولاته (البنية) من اللون الأحمر إذا ما سلط عليها ضوء ساطع. فالألوان ليست، إذن، من خواص الأشياء، واللون الموضعي (المحلي) لا وجود له، بل لا وجود للون مستقلاً عن الضوء، فالعالم المرئي، الملون، هو، في الحقيقة، خال من الألوان، ولا يتألف إلا من مادة لا لون لها ومن موجات كهرمغناطيسية متباينة الطول غير ملونة. ومادة هذا العالم لا ترى، ولا تظهر ملونة، إلا عندما ترسل أشعة مرئية - لدى الاحتراق أو التألق بطريقة ما - أو تعكس جزءاً مما تتلقاه من أشعة كهرمغناطيسية مرئية. أي أن المادة لا تصبح ملونة إلا عندما تتلقى الضوء، فتعمل كالمصفاة، وتسهم في عملية فصل الأشعة وفرض ألوانها. وهي لا تظهر ملونة - في عين المشاهد - إلا بقدر ما تحدده بنيتها الجزيئية واستعدادها على تقبل الضوء أو رفضه. فالأجسام، على اختلافها، تخلص جزءاً من أشعة الضوء الذي تتلقاه، بينما ترفض (= تعكس) الجزء الآخر. والأشعة المرفوضة (= المنعكسة) هي التي تصل إلى البصر وتولد فيه الاحساس بالرؤية.

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من هذه المعطيات العامة، في تمثيلهم للعالم المرئي، قد استبعدوا اللون الأبيض الصافي، والألوان القائمة، وكذلك اللون الأسود، الذي لا وجود له في الطبيعة حسب اعتقادهم، ولم يستخدموا سوى ألوان المنشور الصافية المتألقة. وهي مجموعة الألوان التي يتكون منها الطيف الضوئي، كما نراها في قوس قزح، والتي يمكن حصرها في ستة رئيسية: الأصفر، الأحمر، الأزرق، الأخضر، البرتقالي، البنفسجي. ثلاثة منها (الأصفر، الأحمر، الأزرق) تعتبر أولية، أو أساسية Primaires, Fondamentales، لأنها أحادية؛ أي أنها لا تتألف إلا من لون واحد من حيث المبدأ، ولأنها تدخل في تركيب الألوان الباقية، المسماة متممة Complémentaires، أو ثنائية Binaires. وهذه الأخيرة مركبة، لأن كلاً منها يحصل من مزج لونين أساسيين: أصفر + أزرق = أخضر؛ أصفر + أحمر = برتقالي؛ أحمر + أزرق = بنفسجي، وجميع الألوان الأخرى تحصل، أيضاً، بالتركيب، وتندرج إلى ما لا حصر له من الدرجات اللونية، إذا دخلها شيء من الأبيض أو الأسود، أو مزج بعضها ببعض.

ونمة ظواهر أخرى أدركها الانطباعيون تدخل في نطاق ما يسمى بتباين الألوان؛ أي أن تقابل الألوان، أو تجاورها، قد يولد إحساسات بصرية إيهامية، لا وجود لها سوى في عين

يتعارض إلى حد كبير مع الأعمال الفنية السابقة ذات الطابع التأليفي. فهذه الأخيرة تجمع بين عناصر واقعية وأخرى متخيلة، وتعيد صياغة الواقع استناداً إلى نظريات مثالية تبحث إما عن الخصوصية الفردية (مع الرومانسية)، وإما عن الجمال المطلق عبر روما واليونان (مع الكلاسيكية).

ولعل ما يميز الانطباعية عن التيارات الفنية ذات النزعة الطبيعية هو طريقة اختيارها لعناصر التمثيل المجتزأة من العالم المرئي. فهي ليست وصفية، ولا تهدف حقيقة إلى تمثيل هذا الواقع، بقدر ما تهدف إلى تمثيل بعض ملامحه الأساسية، المرتبطة بالظاهرة البصرية، حيث تقتصر عناصر التمثيل على ما هو بصري بحث، وتتقدم على كل ما عداه. فاللوحة الانطباعية تهمل، مثلاً، الجانب الروائي من الموضوع، ولا تتناول إلا من أجل فوارقه النغمية، حسب تعبير جورج ريفيير، أحد مؤرخي هذه الحركة الأوائل. وبتحديد هذا للموضوع - بالتخلي عن مضمونه الأدبي وبالتوقف فقط عند مظاهره الخارجية المتبدلة - تبدو الانطباعية مناقضة لكل من الرومانسية، المتمسكة بالسمات البطولية لموضوع الفن، والنزعة الطبيعية، التي لم تتخل عن الوصف الدقيق للعالم المرئي.

وللتعبير تشكيمياً عن هذه الظواهر الطبيعية، كان لا بد للفنانين الانطباعيين من معرفة ظاهرة اللون وعلاقتها بالضوء، استناداً إلى ما توصلت إليه النظريات العلمية التي وضعها الفيزيائيون المعاصرون، أمثال: شيفرول 1839، وهلمهولتز 1878، وهود 1881. ولقد بات واضحاً، آنذاك - بفضل هذه الأبحاث وما سبقها، منذ أعمال نيوتن في القرن السابع عشر - أن اللون ليس مادة ملونة، بل انطباع أو إحساس يتولد في العين، وينتقل إلى الدماغ عبر الجهاز البصري، بتأثير الضوء وانعكاسه على الأشياء المرئية. وهذا الاحساس باللون يبقى إحساساً إنسانياً، كما أن رؤية الأشياء تبقى، هي أيضاً، في نطاق المعرفة المكتسبة، أي المعرفة النسبية؛ وإدراكها يعني معرفتها وتمييزها بقدر ما تسترعي مظاهرها العامة الانتباه، كاللون الناصع، والإضاءة الساطعة والحركة... وفي جميع الحالات، يبقى اللون اصطلاحياً، ولا يتحدد إلا باجتماع عناصر ثلاثة: العين الانسانية، والشيء المرئي، والضوء الذي ينيره. وهو ليس، كما يراه الأقدمون، ثابتاً (الشجرة خضراء، السماء زرقاء، الجسد وردي شاحب)، بل يتبدل بتبدل الضوء والظروف المناخية. فالبرتقالة، مثلاً، ليست برتقالية إلا إذا تلقت الضوء الأبيض (الضوء الطبيعي)، وكان الجهاز البصري للمشاهد طبيعياً. وفي ما عدا ذلك، فهي تفقد لونها

وتعتبر تسجيلاً للحظة عابرة، ولحاضر عابر، إنما هي، بمعنى آخر، تجسيد للإحساس الذي يدركه الفنان في الهواء الطلق، على الطبيعة، بعين تكاد تكون أشبه بألة التصوير. فكل شيء يتحول إلى العين الانطباعية، العين الأكثر رؤية ونفاذاً، العين التي تكونت مع التجربة الحسية. فغالباً ما كان مونييه يقول «العين يد»، كما قيل عن مونية «إنه عين، ولكن أية عين». ومونييه نفسه يقول «نصور كما العصفور يغرد»، مؤكداً أن الانطباعية تتعارض مع المفاهيم التي جعلت الفن وسيلة لتنظيم العالم وإعادة بنائه عن طريق العقل. فالفن في نظر الانطباعيين ليس حالة ذهنية، بل هو في العفوية والاحساسات المباشرة التي ينقلها الفنان إلى اللوحة بأمانه، كما يراها ويحسها، مجسداً الانتقال السريع من الإدراك المباشر للأشياء إلى الحركة التصويرية. وهذه العملية آلية فيزيائية خالصة، مرتبطة كلها بتحويلات ظواهر الملاحظة. ولذا لجأ مونييه ورفاقه إلى تصوير المنظر نفسه في عدة لوحات، لكن في أوقات متفاوتة من النهار، كي يظهر التحوّل الذي يطرا على المنظر الواحد من الفجر إلى الغروب. وكان من نتائج ذلك أن استعصى عن المنظور التقليدي، المبني على الأسس الهندسية الخطية بتقابل لوني يولد إحساساً بالمدى الفضائي. كما تخلّى معظم الانطباعيين عن الاهتمام بالصورة الانسانية التي جاءت، في حالات كثيرة، على شكل بقع لونية بسيطة، تحول معها الجسم الانساني إلى ما يشبه الظل الذي التقط بسرعة. فالصورة الانسانية التي كانت في السابق معياراً لتقويم اللوحة، لم تعد سوى عنصر من عناصر الطبيعة التي تصورها.

2 - مصادر الانطباعية:

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من المدرسة الواقعية بهدف تحقيق موضوعية أكثر شمولاً، نتيجة تحليلهم العلمي للطبيعة، قد وصلوا إلى الذاتية. ذلك أن التحليل الدقيق للرؤية والملاحظة قد أدى، في وعي الناظر، إلى واقع ذي طبيعة وجدانية. غير أن موقفهم المادي من الأشياء وحصر انتباههم كله في العين يعدوان للمدرسة الواقعية، وبخاصة واقعية كورييه، وكذلك واقعية مدرسة مصوري المناظر التي بدأت تنمو منذ القرن الثامن عشر، ومارست التصوير المباشر في الهواء الطلق. فالانطباعية لم تظهر هكذا، بشكل عفوي، بعيداً عن أي تأثير أو تطور. فهي تشكل حلقة طبيعية في تاريخ التصوير ونتيجة مباشرة للتطور الفني الذي مهدت له أعمال عدد كبير من فنانين العصور السابقة.

المشاهد. فالألوان، إذا ما تقابلت أو تجاوزت يدعم بعضها بعضاً، فتبدو أكثر تألقاً وسطوعاً، أو يتأثر الواحد منها بالآخر، فيزداد هذا اللون تألقاً، بينما يفقد الآخر شيئاً من نصوعه وتألقه، كما أن اللون الواحد قد يتبدل، في عين المشاهد، وفاقاً لما يجاوره: فيبدو متألّقاً على خلفية قاتمة، ويفقد شيئاً من تألقه على خلفية ناصعة. غير أن الألوان الأكثر تبايناً هي الألوان المتممة التي تصنف حسب طبيعة كل منها: حارة (كالأحمر والأصفر والبرتقالي)، أو باردة (كالأخضر والأزرق والبنفسجي). أي أن تجاور ألوان هاتين المجموعتين (أحمر - أخضر؛ أصفر - بنفسجي؛ برتقالي - أزرق) يولد، في عين المشاهد، انطباعاً بالحركة: فالألوان الحارة تبدو متقدمة، بينما توهم الألوان الباردة بالتراجع. وقد ينتج عن تقابل لونين، من هذه الألوان الشديدة التباين، إحساس بصري، إيهامي، بوجود لون ثالث لا وجود له فعلياً، كاللون الأخضر الذي يتكون، في عين المشاهد، من مجرد تقابل الأصفر والأزرق. وعليه، فبرغم ثبات الرؤية والظروف الضوئية، يتبدل اللون الواحد، في نظر المشاهد، تبعاً لما يجاوره.

لقد حاول الانطباعيون وفنانون غربيون آخرون، من أواخر القرن التاسع عشر، الاستعانة بهذه التباينات اللونية، بعد أن أدركوا أهميتها التشكيلية، لإبراز عناصر تمثيلية أساسية وتقديمها على عناصر أخرى، بحيث تكون ملفتة للنظر. وباكتشافهم هذه الظواهر البصرية المرتبطة بالتباينات اللونية، اكتسب اللون قيمةً تشكيلية جديدة، بعد أن تحول من لون وصفي إلى لون مستقل ذي قيمة ذاتية وأصبحت مكوناته السكونية دينامية، متبدلة باستمرار. ولقد أراد فنانو الانطباعية المحدث، باستخدامهم الألوان الصافية والضربات اللونية المجزأة، والمتباينة، التوصل إلى انطباعات بصرية يولدها مزج الألوان بصرياً على اللوحة، بفضل تجاوز الألوان الصريحة المتممة وتفاعلها المتبادل حتى في أصغر الأجزاء من مساحة ملونة. وللتعبير عن المدى الفضائي، لجأ فنانون آخرون (أمثال فان غوغ) إلى تقابل السطوح الملونة، لا إلى المنظور الخطي وتدرج الألوان المتبعين تقليدياً منذ عصر النهضة. فاستخدام الألوان الصافية، المعبرة بذاتها عن قيم فضائية متباينة، يلتقي مع الأسس العلمية للإدراك البصري.

ويمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن الألوان التي يحددها الضوء بانعكاسه على الأشياء المرئية في فترة زمنية محددة، لا ترتبط بهذه الأشياء كنوع ثابت، بل تخضع للتحويلات اللامتناهية في الطبيعة. والانطباعية التي تدرك هذا الواقع،

المساحات اللونية المسطحة وتخلى بعضهم عن المنظور الثلاثي الأبعاد، ولعل ما أثار إعجابهم في الأعمال اليابانية هو المفهوم الاصطلاحي لبناء الفضاء التشكيلي، بشكل مغاير للمنظور الغربي، حيث أن جميع خطوط اللوحة تبقى متوازية، أو تتفرج - بدلاً من أن تلتقي في نقطة مركزية واحدة عند خط الأفق - وتذهب في كل اتجاه، معبرة عن عوالم الفنان الياباني الذي لا يرى المنظر انطلاقاً من نقطة محددة أو تبعاً لتخطيط عقلائي منظم. وبفضل هذا المنظور المقلوب، يشعر المرء أمام العمل الفني الياباني أنه يسبح في فضاء كوني ليس هو منه سوى جزء صغير جداً. غير أن ما أدهش الغربيين، حسب تعبير كاسو، ليس فقط الاجتزاء الاعتباري والمنظور المائل والمزاوي Angulaire لهذا الفن... بل أيضاً الفلسفة التي أوحى به، وهي فلسفة تبدل الأشياء.

لا شك في أن مختلف هذه العوامل قد وجهت الفنان الغربي نحو مفهوم جديد للعمل الفني الذي اكتسب، بخاصة مع فان غوغ وغوغان، المعجبين بالفن الياباني، قياً جديدة جعلت للون مكاناً أساسياً في مجال التعبير عن المدى التشكيلي، وكان فان غوغ الذي ذهب، في محاولته تقليد التقنية اليابانية، إلى درجة الاستعانة بريشة القصب الشرقية. في رسومه بالحبر، يسعى إلى أن ينقل إلى التصوير الزيتي القيم التعبيرية لمساحات اللون الصافي. بيد أنه يجب ألا نقودنا هذه الوقائع، على أهميتها، للاعتقاد بأن الفنون الشرقية عامة واليابانية خاصة، هي العامل المباشر والوحيد لهذا التطور الفني الذي شهده الغرب، فالمهم ليس فقط العناصر أو المفردات التي يأخذها فن ما عن فن آخر، بل عملية إدراكها، وطريقة استخدامها، وظروف التطور التي هيأت لمل هذا الاقتباس. ولعل أهم ما أخذه الانطباعيون - من وجهة النظر هذه - هو، كما يشير فرانكاستل، التأكيد على بعض ملاحظاتهم الخاصة والمباشرة؛ أي أنهم وجدوا في الفن الياباني، وأخذوا عنه، ما يتلاءم مع حاجاتهم إلى عناصر جديدة تسهم في عملية هذا التحول الفني وما رافقه من تبدل في الرؤية، كانت قد هيأت له ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية.

عامل آخر كان له أثره على الانطباعية هو اكتشاف انبوب اللون الذي أتاح للفنان، منذ النصف الأول للمقرن التاسع عشر، أن يخرج من مرسمه، من دون أن يجد ضرورة إلى حمل حاجيات كثيرة ومزعجة، وأن يواجه الطبيعة في اتمام عمله. وهو الأمر الذي اسهم في اعتاد الفنان على الضوء الطبيعي، بدلاً من ضوء الرسم الاصطناعي، متخطياً الظلال، والظلال

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهر في انكلترا فنانان كان لهما تأثير كبير في التطورات اللاحقة التي أدت إلى الانطباعية، كونستابل 1837-1776 Constable وتورنر 1851-1775، اللذان اظهرا عن اهتمامات قريبة، إن لم نقل شبيهة، من اهتمامات كلود مونيه وأصدقائه.

وفي فرنسا، يمكننا أن نرجع جذور الانطباعية إلى أوجين دولاكروا 1863-1798، وهو ما يعترف به بول سينيالك أحد الانطباعيين الجدد، في دراسته من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدث، الصادرة سنة 1899. وكان دولاكروا الذي اهتم بالألوان المتممة والظلال الملونة، قد عمد أيضاً، إلى تجزئة الضربات اللونية، تماماً كما فعل بعد ذلك الانطباعيون، ووجد في الطبيعة أن كل شيء هو انعكاس. فنانان آخران حملت أعمالهما هذا الانطباع بالهواء الطلق رغم أنها انجزت جزئياً، أو كلياً أحياناً، داخل المرسم: كورو 1875-1796 الذي اهتم بمعالج المناخ، وكورييه 1877-1819 الذي اهتم هو أيضاً بالنور الطبيعي وانعكاساته. فنانون آخرون كان لهم بعض التأثير على الانطباعية، أمثال ميه 1875/1914 Millet ودوبيني 1878-1817 Daubigny من الذين رسموا في فونتينيلو وباريزون، والهولندي جونكنج 1891-1819 Jonking ذي الأعمال اليابانية الطابع.

وفي هذا المجال، لا بد من الإشارة إلى التأثير الذي مارسه فنون الشرق الأقصى على الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر في الغرب. فكانت أعمال الفنانين اليابانيين، أمثال اوتامارو Outamaro، وهوكوساي Hokusai وهيروشيغ Heroshige (من أتباع مدرسة اوكيوه Ukiyo-e - نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) أحد مصادر الإلهام لعدد من الفنانين الانطباعيين وفنانين آخرين أمثال فان غوغ وغوغان وسيزان... من الذين أعجبوا بالطريقة اليابانية Japonisme، التي تتفق مع هذا الاحساس بالصيرورة الكونية، إذ تصور بدورها «العالم المتبدل»، «العالم العائم»، عالم النساء والمسرح... حيث كل شيء شاعرية، وظرافة، وتودد حميم... كما تناول اليابانيون موضوعات أخرى استمدت من العالم الخارجي، كالمناظر الطبيعية، وطرافة الحياة اليومية، والشارع الذي يعج بحشد ينبض حياة. وصوروا أيضاً، المنظر الواحد في كثير من اللوحات، كجبل فوجي Fuji الذي رسم في عدد لا حصر له من المشاهد المتنوعة حسب الفصول والأيام.

ولقد عمد الغربيون إلى استعمال الرقش الخطي لتحديد

كان محباً للطبيعة، وغالباً ما كان يضيف إلى المنظر صورة امرأة ريفية، صورة إنسانية تذكرنا بمجى من جماعة الباريزون. أما دوغا فإنه لم يعرف الطبيعة إلا في سباق الخيل، أو من خلال صورة امرأة ترقص أو تزين، أو تفتسل، أو تكوي الثياب. ودوغا الذي تتلمذ على يد لاموت Lamothe أحد تلامذة انغر، بقي أكثر تمسكاً بالخط والشكل، بل إن ما أخذه عن اليابانيين بقي أيضاً في نطاق الرسم. ومع ذلك، فإن إسهامه في تطور الفنون التشكيلية كبير.

ومع أوغست رنوار Renoir 1841-1919 يظهر بشكل آخر من أشكال التباين داخل المدرسة الانطباعية. فبعد أن أعطى الانطباعية، في البداية، الصور الأكثر سطوعاً وتألقاً، يعود، بعد سنة 1875، إلى نوع من الكلاسيكية ويتحول إلى الرسم، منذ زيارته لاطاليا، عام 1883. وإن هو تخلص بسرعة من مرحلته الانغرية، إلا أنه لم يرجع أبداً إلى سحر المناخ الانطباعي، بل اهتم، في مرحلته الأخيرة، بصورة المرأة العارية، الحسية الشهوانية، التي تناولها في التصوير كما في النحت.

4 - الانطباعية المحدثة:

لم تكن الانطباعية لتشكل مدرسة حقيقية ذات منهج واضح، الأمر الذي أدى إلى اختلاف في الرأي وإلى تباين في الأسلوب. فانبثقت عن هذه الحركة اتجاهات فنية متباينة، تمثلت، كما رأينا، بعدد من الفنانين الانطباعيين، كما تمثلت، من جهة ثانية، بتيار فني جديد: الانطباعية المحدثة. وكان ان تأسس، سنة 1884، صالون المستقلين الذي ضم، في بدايته، كلاً من رودون Redon وانغران Angrand، وسوراه Seurat، وسينيك Signac. واعتبر هذا الحدث بمثابة خطوة جديدة نحو تحرر الخلق الفني، نحو القطيعة بين الفن والذوق السائد، بين الفن والمؤسسات وتسلط الفن الرسمي. وقد تناول سوراه وزملاؤه، من جديد، دراسات الفيزيائيين (شفرول، ماكسويل، وود، هلمهولتز، شارل هنري)، بهدف الوصول إلى انطباعية علمية تلي ما كان مجرد حدس. وهو ما عبر عنه سوراه، في دراسته النظرية *Ma Méthode* وسينيك، في كتابه من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة، اللذان حددا أبعاد هذا التيار الجديد، التمسك بتطبيق القواعد العلمية، والمطالب بالعودة إلى قوانين الطبيعة والمنهج العقلاني، فبات هوس التحليل والتحري يهيمن على التصوير،

المنقولة، والأضواء الخافتة، وكل وسائل الانارة الأكاديمية، وكان اكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافية قد أسهم، بدوره، في تبدل الرؤية الفنية، وحطم، كما يقول والتر بنجيان، «المفهوم الطقسي للجمال». فالصورة الفوتوغرافية أسهمت، كما تسهم في أيامنا، في تهية الظروف الموضوعية لظهور لغة جديدة، بعد أن كشفت للفنان من الامكانات المتوافرة للعين لاختبار الحقل البصري. ولعل أبرز ما قدمته آلة التصوير هو نقل الصورة الوثائقية، وإعطاء نسخ عديدة عنها، بحيث اسهم ذلك في تخليص التصوير من مجموعة من القيود، وحرره من وظيفته الجانبية، فأصبح بوسع الفنان ان يتخطى الصورة المائلة للواقع، وأن يرى أبعد من هذا الواقع المحيط به، مستنبطاً مفرداته وعوالمه الخاصة.

3 - تنوع الأساليب:

من الواضح أن الانطباعية لم تتبع، في مسارها العام، منهجاً فنياً محدداً يلتقي عنده جميع الفنانين الذين ارتبطت اسمائهم بهذه المدرسة الفنية الجديدة. ومن الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك بعض التباينات التي باعدت بين هؤلاء الفنانين واتجاهاتهم. فباستثناء سيسلي الذي بقي، في حياته القصيرة، ملازماً للانطباعية ويسارو الذي رجع إليها بعد فترة من انتمائه للانطباعية المحدثة، يبدو أن كلود مونييه 1840-1926 هو الفنان الوحيد الذي بقي أميناً للانطباعية، ولم يجد عنها طيلة حياته. بل إن خبرته الطويلة ونضوجه قد أكدا انطباعيته، كما أن عمله الفني المعبر عن تطور منطقي ومنهجي، قد جعله أكثر الانطباعيين انطباعية. ففي لوحاته الأخيرة، وبخاصة في مجموعة «أزهار النيل Nymphéas» يبلغ مونييه ذروة نشاطه الفني المبدع. وكان في أواخر حياته قد اعتزل في جيفرني Giverny، موجهاً ناظره، اللذين باتا يهددهما الاظلام، نحو الأعشاب والازهار في حديقته التي حولها إلى ما يشبه حقل اختبار للنباتات والانعكاسات الضوئية عليها.

خلافاً لمونييه، الأشد ارتباطاً بالانطباعية، كان ادغار دوغا Edgar Degas 1834-1917، الباريسي، الأرستقراطي الأصل، ذو الميول الرجعية أكثر الانطباعيين تحفظاً، بل الأكثر معارضة لأهدافهم العامة ويلتقي معه، في هذا الموقف المعارض، كميل بيسارو 1830-1903، ذلك الرجل الذي كان على علاقة بالوسط القضوي، وتدفعه نفخة إنسانية رسولية. ولكن بيسارو «بيسارو الكبير المتواضع»، كما يسميه سيزان،

فرانكاستل تراجعاً - على صعيد تطور الفضاء التشكيلي - باعادة بناء اللوحة عقلانياً. فالتقنية الجديدة، القائمة على تجزئة القيم اللونية وتقابلها حسب منهج علمي، قد وجهت الانتباه نحو ميكانيكية الإدراك البصري، وجعلت من الرؤية عملية معقدة تتطلب من المشاهد مشاركة فعالة، وتسهم في الانتقال من اللوحة المعتبرة انعكاساً لعالم مرئي، إلى اللوحة التي باتت مجرد مساحة، قائمة بذاتها، تعبر عن واقع لا يعيدنا سوى إلى نفسه. وهذه الرؤية العقلانية قد وجدت صدى لها وامتداداً في المحاولات التشكيلية للقرن العشرين، حيث ان زوال الموضوع - أو تحوله بالأحرى إلى مجرد مسوغ للرؤية أو التأليف، قد أدى، بالنهاية إلى التجريد.

5 - معطيات الانطباعية :

إن الأساليب الفنية التي كانت ما تزال متبعة حتى ظهور الانطباعية لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، وبقيت قائمة ومقبولة، من دون المساس بها، الأسس التي اعتمدت في بناء اللوحة كما صيغت في الدراسات النظرية (كدراسة البرقي) والأعمال التطبيقية لعصر النهضة، وهي الأسس التي قدمت للفنان الحل العلمي لنقل الأشياء الثلاثية الأبعاد إلى قماش اللوحة المسطحة. أي إلى مساحة ذات بعدين. فكان الحل، الذي قدمته النهضة، ويتوافق مع الاتجاهات العلمية وتبدل البنى الاجتماعية للعصر، في المنظور العلمي الذي يسمح للفنان بتمثيل العالم المرئي، إيهامياً، طبقاً لما تراه العين البشرية العاجزة أصلاً عن رؤية الأشياء إلا من زاوية واحدة، ضمن حقل بصري محدد. لذلك اخضعت هذه العملية لتخطيط هندسي له صورة المكعب، تتجه خطوطه كلها باتجاه واحد، لتلتقي عند نقطة الثلاثي point de fuite الموضوعة على خط الأفق، وسط اللوحة. داخل هذه الهيكلية، كل شيء يأخذ مكانه في فضاء اللوحة، وفق تصور الفنان المنطقي للمسافات والأحجام والنسب.

لا شك في أن هذه الرؤية الخاصة بـ «انسانية» النهضة الإيطالية، تجسد المبادئ الكلاسيكية التي لا تترى في الطبيعة سوى انعكاس لمفاهيم المثالية العقلانية. فالصورة التي تقدمها عن الانسان هي نموذج مثالي له صفة الكمال الذي لا يقبل الخطأ أو التشويه. ولبلوغ هذا الكمال المطلق كان لا بد من اعتماد الوسائل العلمية، كالمنظور الخطي، والتشريح، وتجسيم الأشياء بقيم لونية تقابل الخطوط المحيطة بالأشكال وتتفق معها. واستناداً إلى هذه المقاييس العامة، التي لم تطرأ عليها

بغية تحويل العالم المرئي إلى ارتجافات من البقع اللونية المتجاورة.

وهذا التحول باتجاه العقلانية يعتبره دوريفال محاولة لإنقاذ الانطباعية باستخدام أخطائها نفسها، ولكن بتقنية تعتمد على التطبيق المنهجي للاكتشافات العلمية لعناصر الضوء. فالانطباعية المحدثّة، التي حوّلت اكتشافات الانطباعيين إلى منهجية تطبيقية، قد وصلت إلى اللونية - الضوئية (Chromo - Luminarisme) وقانون التباين المتزامن (Contraste simultané) باستخدامها الضربات اللونية المستقلة أو المجزأة وفق منهج علمي واضح، أي ان مزج الألوان لا يتم على الملونة، بل يحصل، بصرياً، في عين المشاهد، بفضل تجاور هذه البقع والنقاط اللونية على اللوحة. ولذلك أطلقت عبارتي التقسيمية (Divisionnisme) والتقطيطة (Pointillisme) على هذه الحركة الفنية التي حولت الانطباعية، قبل نهايتها، إلى قانون ونظام.

بيد أن نشاط هذه الجماعة لم يقتصر على التحليل العلمي واردة التقنين، بل تميّز بمقدرة حسية كبيرة تعكسها مائيات سيناك 1863-1935، وبعض الأعمال الرائعة التي أنتجها سوراه في حياته القصيرة جداً 1859-1891. وكان سوراه، الذي يحظى بتقدير كبيرين فنانين اليوم، قد اشترك في المعرض الأخير الثامن للانطباعيين بلوحته المشهورة، «يوم أحد صيف في الجات الكبير Undimanche d'été à la grande jatte» التي أثارت ضجة كبيرة. ولعله مع هذه اللوحة خاصة، تتوضح اهداف الانطباعية المحدثّة: كإعادة البناء، والتفديد بمظاهر الأشياء ومقاييسها وأحجامها وأشكالها. ولذا يرى فرانكاستل أن الانطباعية المحدثّة، التي احتفظت بالبنية التصويرية الفضائية التقليدية والمنظور الخطي، قد سجلت بعض التراجع، وهي لا تشكل، في نظره، مرحلة إيجابية بالنسبة إلى تطور المدى التشكيلي للوحة، إذ يجد في أسلوب سوراه شيئاً ما إراديّاً بادي الكلفة، وطريقة مبنية على تقنية تجسيد الضوء لا تختلف أساساً عن تقنية الانطباعية.

لكن الانطباعية المحدثّة، إذ تناولت موضوعات الانطباعية، إنما كي تعالجها بطريقة خاصة ومختلفة تماماً، فهي تجعل من الموضوع صيغة رياضية، وتنضبط القيم اللونية منهجياً، بحيث تتحول اللوحة إلى وسيلة استعلامية حول الموضوع، من دون الاشادة بأي شعور، بعيداً عن الرمز أو التأثير أو الإيحاء. أي أن الألوان، التي اكتسبت بفضل ذلك، قيماً ثابتة، ذات طبيعة تجريدية، قد جعلت من الممكن التعويض عما اعتبره

وفي مجال آخر، فإن النقد الفني قد تركّز، مع ظهور الرومانسية، لا على المعطيات أو المتغيرات التشكيلية، بل على التحول في الموضوع. وحتى مع الانطباعيين، في معارضهم الأولى، تناول النقد الفني، مرة أخرى، مسألة اختيار الموضوعات المبتذلة، من دون الإشارة إلى الطريقة التي عولجت بها؛ ولذلك لم يزل الانطباعيون التأييد، ولم يعتبروا ممثلين لعصرهم إلا بعد سنة 1880. وقد تبين أن محاولة تجديد الموضوعات، من دون تغيير كبير في بنية اللوحة، قد أدت إلى مشكلة حقيقية في التعبير ووسائله، فالاهتمام باللون والتأكيد عليه، وفقاً لما يتطلبه التمثيل المباشر للعالم الموضوعي، قد أسهم في تحويل مساحة اللوحة إلى شاشة تشكيلية تكاد تقتصر، في حالات كثيرة، على توافق المؤثرات الضوئية وما تنتجه من تناغمات لونية. وإن لم تكن الانطباعية تسعى فعلاً إلى تحطيم الواقع والتقاليد المتوارثة لتمثله، إلا أن العالم الممثل قد تحول، في بعض اللوحات الانطباعية، إلى سطح ذي بعدين، كما تحولت الأشياء المثلة إلى مجرد بقع لونية، وفقدت الكثير من وضوحها. وهكذا، فإن العمل البطيء لاعداد لغة تشكيلية جديدة يعود إلى الانطباعية، والأصح إلى بعض معالم فن الانطباعيين. فهي لم تسهم فقط في تغيير الأساليب التصويرية القديمة، بل قدمت أيضاً معطيات جديدة أصبحت، بعد ذلك، منطلقاً للتحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا مع بداية القرن العشرين. ولذلك فهي ليست حركة قصيرة الأجل تنتهي بانتهاء هذه المدرسة، بل تشكل نقطة انطلاق لتقص ما زال متتابعاً.

غير أن الانطباعية التي أدخلت عناصر جديدة من المدى المحسوس، ومهدت لاكتشاف مسائل جديدة، لم تتبع منهجاً ثابتاً خاصاً بوسائل التصوير وأهدافه. الأمر الذي دفع الناقد فتوري للاعتقاد بأن الانطباعية لم تكن سوى لقاء لمشالية عابرة. والحقيقة أن الانطباعيين، الذين انطلقوا من مشكلة الموضوع، ومشكلة اهواء الطلق وتسجيل تباين الانعكاسات الضوئية، لم يتعرضوا بشكل جدي - باستثناء بعضهم - للفضاء التشكيلي التقليدي، مكتفين بتحويلات جزئية. فالمحاولات الأولى لتخطي الفضاء التشكيلي النهضوي قد تمت مع بعض فناني الانطباعية أمثال: دوغا ومونييه. ففي عدد من لوحاته «حلبة الرقص»، «مقهى المعزوفة»...، يتخلى دوغا عن المدى المنظوري المحدد والمقاس، محاولاً التوفيق بين السطوح المتباينة في التأليف الواحد استناداً إلى قيمها اللونية وتقابلها، ولكن من دون أن يتوصل إلى تثبيت مبادئ منهج محدد. أما

تعديلات جوهرية طيلة ما لا يقل عن أربعة قرون، كان الفنان يعيد بناء الظواهر المرئية وينظمها تبعاً لقواعد ثابتة. لكن منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بات واضحاً أن «المنظور الذي نختبره، أي منظور إدراكنا البصري، ليس - حسب تعبير مرلوبونتي - المنظور الهندسي»، وإن المنظور الواحد العين، كما صاغته النهضة الإيطالية، هو منهج اصطلاحي من الاشارات؛ من الخطأ الاعتقاد بأنه المنهج الذي لا يبدل منه، ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأنه المنهج العقلاني الأكثر ملاءمة لنقل العالم المرئي إلى الشاشة التشكيلية الثابتة ذات البعدين. فهو شكل من أشكال التعبير اصطلاحي، تعكس ملامحه الأساسية حالة ما من تطور العلم والتقنيات وما رافقها من تحول في البنى الاقتصادية والمفاهيم الاجتماعية. فإذا كان التخطيط النهضوي، كما يشير كلالي، «يتفق مع رؤية العالم مبنية على حالة ما من المعرفة والممارسات الخاصة بالكواتروشتو (القرن الخامس عشر)»... فإنه ليس من الضروري أن يطبق على عصر تبدلت فيه كل معالم الحياة الاجتماعية وأسسها. ثم إن التطور العلمي الذي تحقق في مجال التقنيات، وتعرّف الغرب على أنماط أخرى من وسائل التعبير الفني - كالمنظور الياباني الاصطلاحي، المتناقض كلياً مع المنظور الغربي، والرقش العربي، والتصوير الإسلامي المسطح... - قد مهداً فعلاً لتحول في مفهوم اللوحة التي لم تعد تعني، في نظر فناني نهاية القرن التاسع عشر، ما كانت تعنيه من قبل.

صحيح أن الانطباعية لم تكن تسعى إلى تفكيك عناصر العالم الموضوعي أو تخطيه، وبقيت أمينة لكثير من المفاهيم التقليدية، والأصح أنها لم تتعرض لها أو تعرها اهتماماً. فقد حافظت، في كثير من لوحات الانطباعيين، على المنهج الذي اعتمد، منذ عصر النهضة، في وضع خطوط الموضوع العامة وتنظيمها، كما حافظت على أطر التأليف وما تتطلبه من فصل للسطوح باتجاه العمق حتى في اللوحات الأكثر ضبابية (كالبليدار، والكاتدرائيات، وجسر لندن...)، مع تحول بسيط مصدره إهمال الخط (الرسم) والشكل، واعتماد التدرج اللوني، والرؤية الضبابية التي جعلت سطح اللوحة مشوشاً، كأنه مؤلف من تراكم صورتين متاليتين. غير أن ذلك، كما يقول فرانكاستل، لا يعني أن الانطباعيين مهدوا، في بعض أعمالهم الهامة، لاحداث تطور في اللغة البصرية «هو من الأهمية، كما يقول فرانكاستل، بحيث أنه حرر الفنان والجمهور من اصطلاحات مر عليها الزمن».

صفة ما لا شكلية، لم تكن لتفهم إلا بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، عندما أصبحت أي هذه الصفة اللاشكالية هدفاً أساسياً لجيل من الفنانين، بينما وقف ضدها، ضد هذه الملامح غير الجلية للانطباعية، سيزان ومجموعة من فناني هذه المرحلة.

6 - ما بعد الانطباعية:

شهد القرن التاسع عشر، عند نهايته، ظهور تيارات جديدة كانت بمثابة رد فعل ضد الواقعية، ضد الانطباعية واهتماماتها بالمظاهر العابرة، المظاهر الحسية والمادية. وعديدون هم الذين أكدوا أنه لا يمكن للفن الاكتفاء بتصوير الواقع، معلنين بأن الفن «تعبير عن اللامرئي بأشارات طبيعية متجلية». وكان هيفل قد صرح بأن الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة، وجعل بودلير صلة بين المرئي واللامرئي وبين كل الظواهر المحسوسة. وقد وجدت هذه الآراء صدى كبيراً لها لدى فناني نهاية القرن، وبخاصة لدى الرمزيين وأولئك الذين عرفوا باسم النبين Les Nabis.

واهتمت الانطباعية، من جهة ثانية، بأنها موهت الشكل وأفقدته قيمة الحقيقية، كما أنها أغفلت الموضوع، وأهملت كل ما يتعلق بالحياة الانسانية ومشاكلها، ولعل اهتمامها الكبير بالمسائل البصرية وحدها، وتعلقها بهذه الظاهرة الحسية، قد أثار انتقاد عدد كبير من الفنانين، أمثال غوغان الذي اتهم الانطباعيين بأنهم «يتحرون الأشياء حول العين، وليس في عمق الفكر السحري، حيث وقعوا في ذرائع علمية». وبهذه العبارة الموجزة، يحاول غوغان أن يلخص هذا التيار الفني الذي انطلق من الحسية الكاملة ليصل إلى منهجية قاسية ومغالية في التجريد مع الانطباعية المحدثه.

وقد واجهت الانطباعية انتقادات معاصريها والتيارات الفنية التي رافقتها أو أتت بعدها. قبل ذلك، كانت مواقف بعض الفنانين الانطباعيين من الحركة التي يتمون إليها قد عبرت عن ترددهم والشك أحياناً بما توصلت إليه على صعيدي الجمالية والتقنية. فبقي مانيه، الذي لم يشارك في معارض الانطباعيين، حذراً، بل رافضاً، رغم إعجابه ببعض مظاهر الانطباعية - الخضوع للحس فقط، متمرداً ضد - ما أسماه فلوريزون - استبدادية اللون. ولعل هذا الموقف نفسه هو الذي دفع سوراه لأن يوجه الانطباعية نحو مسار جديد، ويضع لها منهجاً يعيد الاعتبار إلى الشكل والخط والتأليف. وهو الموقف نفسه أيضاً لدى سيزان الذي رجع، بعد قتره انطباعية قصيرة كافية «لشفائه من مرضه الرومنسي»، حسب

مونيه الذي اتبع وسائل أخرى، فقد توصل إلى نتائج مماثلة، حيث أن تقليص دور التصميم الخطي، بخاصة في أعماله الأخيرة (كالجسور، والنيوفار)، قد أدى إلى فضاء تشكيلي جديد، لا حدود خطية له ولا قياس. وهذه المحاولات القائمة على تقابل القيم اللونية التي تولد احساساً بالمدى الفضائي، من دون الاستعانة بالخط، تتأكد بعد ذلك مع عدد آخر من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال فان غوغ وغوغان...) وتصبح المنطلق الأساسي لتيارات فنية معاصرة.

لقد نظر الكلاسيكيون إلى الطبيعة نظرة مثالية، وصوّروها مسرحاً منظماً، استناداً إلى علم المنظور وما يتطلبه من مراعاة النسب بين الأحجام والمسافات، وتقيد بالتقابل بين طبيعة أرضية، لا تبدل، وعين موضوعية. وللتعبير عن هذه الحالة، كان لا بد من بناء اللوحة وفقاً لميكانيكية خطية تقضي بتوزيع عناصر المشهد المصور حول محور عمودي على خط الأفق. غير أن هذه الرؤية قد تبدلت نسبياً، مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن التاسع عشر، بعد أن تبدل هذا المحور وهذا الخط الأفقي الذي يقسم اللوحة إلى نصفين، وتبدلت أيضاً مواقع الأشياء الممثلة على الشاشة التشكيلية. كما تحولت الصورة الانسانية، الممثلة على هذه الشاشة، إلى جزء من الطبيعة نفسها، وفقدت الدور الذي أعطي لها من حيث هي عنصر موضوعي وتألفي أساسي في اللوحة الكلاسيكية. وحيث النهضة اتبعت فضاء تشكلياً واحدياً، وأخضعت عناصر اللوحة كلها لبنية هندسية واحدة، فإن ما توصلت إليه الانطباعية، أو مهدت له، هو التبدل في الرؤية، والتخلي عن المناظرة، والتحرر من هذه المفاهيم الكلاسيكية. فكان فان غوغ من الفنانين الأوائل الذين لجأوا إلى استخدام عدة «نقاط تلاشي» في اللوحة الواحدة، والذين استعاضوا عن المنظور الخطي الهندسي بقيم لونية صافية. وهكذا تنتقل، مع الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر، من مفهوم هندسي يراعي القياس والنسب الصحيحة إلى مفهوم مبني على الحدس، أكثر عفوية. ومع هذا التحول الجزئي في مفهوم اللوحة، تكون الانطباعية، والحركات الفنية لنهاية القرن التاسع عشر، قد حققت، كما يشير هوفستاتر، أول محاولة للتخلي عن التسجيل المطابق لمظاهر الواقع البصرية، بعد أن اكتسبت الوسائل الفنية شيئاً من الاستقلالية إزاء الموضوع. فإن عدم الاهتمام باختيار الموضوع وتحديد خطوطه وتوضيحها، قد أعطى التصوير، لدى مونيه والانطباعيين الآخرين عامة،

مصادر ومراجع

- أمهر، عمود، الفن التشكيلي المعاصر، التصوير، دار المثلث، بيروت، 1982.
- هاووز، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971.
- Bernard, E., *Sur Paul Cézanne*, Paris, 1925.
- Butlin, M., *Turner Watercolours*, London, 1975.
- Cailier, P., *Lettres de Paul Gauguin à Emile Bernard*, Genève, 1954.
- Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Paris, 1960.
- Chasse, C., *Gauguin et le groupe de Pont-Aven*, Paris, 1921.
- Clay, J. L., *L'Impressionnisme*, Paris, 1971.
- Cogniat, R., *Les Impressionnistes*, Paris, 1959.
- Courthion, P., *Georges Seurat*, Paris, 1969.
- Francastel, P., *L'Impressionnisme*, Paris, 1974.
- ——— *Peinture et société*, Paris, 1965.
- Hirsh, D., *Turner et son temps, 1775-1851*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1977.
- Hofstatter, H., *Peinture, gravure dessin contemporains*, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.
- Leymarie, J., *L'Impressionnisme après 1873*, Genève, 1959.
- Rewald, J., *Histoire de L'Impressionnisme*, Paris, 1955.
- ——— *J. Seurat*, Paris, 1948.
- Scitz, V.C., *Claude Monet*, New York, 1960.
- Venturi, *Les Archives de L'Impressionnisme*, Paris, New York, 1939.
- Wallace, R., *Van Gogh et son temps, 1853-1890*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1975.

عمود أمهر

الانطولوجية

Ontologism Ontologisme Ontologismus

للفظة أنطولوجية معنيان، واحد عام وآخر خاص. المعنى العام يدل على التيار الفلسفي الذي يعترف بوجود علم تأسيسي شامل يدعى أنطولوجيا، وقد عرف عنه أرسطو في بدء الكتاب الثالث من الماورائيات «علم الكائن من حيث هو كائن». وما زال هذا التعريف هو الأكثر قبولاً في المدارس الفلسفية حتى أيامنا. أما المعنى الخاص للفظ أنطولوجية فهو التيار الفلسفي الذي يقول بأن قاعدة الكينونة واللاكينونة هي الكائن المطلق، الله في التقليد المسيحي، ويتم إدراكه بحس أولي مباشر ينير كل المعرفة الإنسانية. يمكن ربط هذا التيار ببرميدس الذي كان أول من دعى، في نشيده حول الطبيعة،

عبارة فلوريزون، إلى بوسان، وبقي أميناً للشكل والموضوع والمدى التشكيلي. ورنوار، بدوره، أدرك ضرورة التأليف، معلناً أن «التصوير هو، أولاً، نتاج خيلة الفنان وليس إبداعاً نسخة» عن الواقع. أما دوغا، فاحتفظ بأسلوبه الخاص وبقي أميناً للخط الذي رسمه انغر...

وإن كانت الانطباعية قد اهتمت بتصوير العالم المرئي المباشر بطريقة جديدة تقوم على التجربة الذاتية للفنان، فإن مجموعة من فاني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال: غوغان، وسيزان، وفان غوغ...) ذهبوا في اتجاهات أخرى، وكان بعضهم قد حاول أن يطبق في التصوير ما قاله بودلير: «أريد حقولاً بالأحمر، وأشجاراً بالأزرق. فليس للطبيعة من خيلة». وقد تحققت هذه الرغبة مع غوغان الذي تحلى عن اللون كما هو في الطبيعة، ورفض عوائق المشابهة، ثم انتقل بعد ذلك إلى اللون الاصطلاحي الذي طالب به بودلير. واستخدام الألوان الاصطلاحية يتناقض مع الغاية التي كان يسعى إليها مونييه وبلخصها بقوله: «أرى هذا اليلدر بنفسجياً عند الغسق، فأصوره إذاً بنفسجياً على لوحتي»، بينما يصوره غوغان، سواء أكان أصفر أو بنفسجياً، باللون الأحمر إذا أراد.

ولعل ما أدركه التطور الفني اللاحق هو - كما يشير كلاي - عجز وسائل الادراك البصري المباشر وحدوده الضيقة. والشعور بهذا العجز يعبر عنه مونييه نفسه عندما كان يشكو، سنة 1884، من رداءة الطقس، حيث لم يحظ «أبداً بأيام ثلاثة ملائمة على التوالي»، مما اضطره إلى تعديلات متتالية، لأن كل شيء ينمو ويخضر. وهذا النهر الذي ينخفض، ويعلو، اخضر يوماً ثم أصفر، جافاً أحياناً، وغداً يتحول إلى سيل بعد الأمطار الغزيرة التي تساقطت الآن... فالحقيقة، إذن، لا تقتصر على ما تراه العين، هذه النافذة الضيقة التي ليس بوسعها التقاط سوى جزء يسير من الحقل المتموج. وأمام هذا العجز في التقاط تعقيدات الطبيعة، وجد الفنان - كما يقول هربرت ريد - «إن بإمكانه قلب العالم الخارجي باتجاه العالم الداخلي، وطرح الحلول المبنية على عملية تثبيت ألوان باتت منفصلة عن أي تمثيل صوري». فالتقنيات الفنية التي اتبعت بعد ذلك لم تكنف بتخطي مظاهر الواقع ووسائل تمثيله التقليدية، بل انتقلت إلى التجريد، جاعلة من اللون اللاصوري المستقل هدفاً قائماً بذاته. بيد أن هذا التطور الذي شهده العالم الغربي، منذ أوائل القرن العشرين، لا يعني أبداً أن الانطباعية كانت عبثاً، كما لا ينفي مطلقاً دورها الأساسي الممهد لمثل هذا التطور.

بليلة الثثرة اليومية وما يسميه «أقوال المائتين الكاذبة». يسعى هيرقليطس إلى التحرر من عبودية الاستسلام للآراء الراجحة، ومن الركون إليها، بمثابة حقائق ثابتة، لا تتبدل، مع ماتسنديه من رتبة في الفكر وفي السلوك. تتنوع الحوافز عند أفلاطون، فتظهر تارة، بمثابة حاجة إلى رسم معايير، في سبيل التمييز، بين الأفعال البشرية، تمييزاً يتعدى التسمية اللفظية نحو مفاهيم ثابتة وشاملة أزلية. وتبدو تارة أخرى بمثابة حاجة إلى الإجابة عن أسئلة ملحة، حول مصير النفس بعد الموت، وعن مدى ارتباط ذلك المصير مع السلوك في الحياة، على الرغم من المعتقدات القدرية المتأصلة في الذهنية الإغريقية، ولعل أكثر الحاجات الأفلاطونية شهرة، هي حاجة الخروج، من كهف العادات المعرفية والسلوكية، وجبروتها، في سبيل استجلاء المفاهيم الجوهرية، التي تنظم علائق البشر، فيما بينهم على الأرض، على الرغم من وجود تلك المفاهيم، في عالم المثل، الروحي الخالد. أما أرسطو، فيسعى إلى مجابهة المشككين بقدرة الإنسان، على معرفة أكيدة، بواسطة علم تأسيسي يساعد على التخلص نهائياً من الشك، ويدعم العلوم كلها، مشتركة، ويرر كل علم بمفرده. هذا ما يدفع أرسطو إلى وضع «علم الكائن من حيث هو كائن»، ليحدد المبادئ الأولى اليقينية، أي تلك التي لا تحتاج إلى برهان ومنها ينطلق كل برهان. فعلاوة على المبادئ المستخدمة في كل علم على انفراد، يبحث أرسطو عن المبادئ المشتركة بين تلك العلوم لأنها تضم كل الكائنات، وهي بالتالي تتأسس في درس الكائن من حيث هو كائن. إن هذه المبادئ تضمن وتبرر التحام الحديث الإنساني، في اختبار الاتصال فيما بين الناس. يرى أرسطو أن الناس، يتفاهمون، لأنهم يؤسسون تفاهمهم في مركز مشترك، هو الكينونة أو الجوهر، إنهم يتصلون في الكائن لأنه أفق الاتصال الموضوعي. من هذا المنظور، كل كلام يفهمه الآخر، هو انطولوجيا، ليس بمثابة حديث مباشر عن الكائن، بل بمثابة حديث لا يمكن فهمه إلا مع افتراض الكائن بمثابة أساس الفهم.

بعد اللقاء التاريخي، الذي حصل للفلسفة الإغريقية مع أديان الوحي التوحيدي، اليهودية والمسيحية والإسلام، برزت حوافز جديدة نحو الأنطولوجيا، أهمها التأسيس الفلسفي لتسامي الله الخالق، وارتباطه مع العالم المخلوق، ومع الإنسان المنصرف بحرية إلى بناء التاريخ. أما في القرن العشرين، فمن أهم الحوافز نحو الأنطولوجيا، تخليص الإنسان من الضياع في عبوديات كثيرة، متنوعة المصادر،

إلى تفكير وقول كينونة الكائن، ثم أثبت المساواة بين الفكر والكينونة. أن الفرق الأساسي، بين التيارين، هو أن الأول، يتبع أرسطو، في تركيز انطلاقة الأنطولوجيا من الاختبار الحسي، المكتمل في النشاط العقلي. ويستطيع العقل بالتجريد والتفكير أن يبلغ أعلى درجات الوجود، أي الله. هكذا تتحول الأنطولوجيا إلى أنطوثيولوجيا كما يقول هيدغر. أما التيار الثاني فيركز انطلاقة الأنطولوجيا في حدس مباشر للكينونة المطلقة، ولا يتم هذا الحدس إلا بفعل أولي مباشر للعقل مستقل عن الاختبار الحسي. وكان من أهم نتائج هذه الانطلاقة اتخاذ موقف ارنابي من الاختبار الحسي، وشمل كل المعلومات، المستمدة منه، بطابع الشك، والدونية في الوجود، من هنا أصل لفظة الدنيا.

ليست لفظة أنطولوجيا قديمة قدم العلم الذي تدل عليه. لقد كان أول ظهور لها في القرن السابع عشر عنواناً لكتاب من تأليف كلوبيرغ سنة 1656. أنطوسوفيا أو أنطولوجيا *Onto- sophia Sive Ontologia* في هذا العنوان تبرز محاولة انتقال من تسمية قديمة كانت شائعة من أيام أرسطو وقويت عند السكولستيك في القرون الوسطى. هي حكمة الكائن أو الحكمة بكل بساطة، إلى تسمية جديدة تبدو أكثر انضباطاً علمياً هو علم الكائن. ذلك أن لفظي أنطوسوفيا وأنطولوجيا هما لفظتان مركبتان من لفظتين يونانيتين، الأولى هي من *Ovtos* = كائن في وضع المضاف إليه *Sofia* حكمة في وضع المضاف أي حكمة الكائن. الثانية هي من لفظتي *Ovtos* كائن *lovia* علم أي علم الكائن. إن استخدام لفظة أنطولوجيا جاء ليدل على علم الكائن من حيث هو كائن، وهذا هو بالفعل المعنى الشائع عنها حتى أيامنا. إلا أنها، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لم تبقى محصورة في هذا المعنى.

لقد استخدمها كانط، بل حولها عمداً، إلى علم تصورات الإدراك الخالص. وأعادها هوسرل إلى بنية الذات القصدية لجعل منها علماً قلياً للموضوع. وبالفعل يقسمها إلى أنطولوجيا صورية تدرس صيغة الشيء الخالصة، وأنطولوجيا مادية تدرس التكوين الجوهر لقطاع محدد من قطاعات الكائن. ينتقد هيدغر الأنطولوجيا الكلاسيكية متهاً بإيها بحصر اهتمامها في توضيح الكائن والكائنات، وبإهمال مشكلة كينونة الكائنات. لذلك يريد هيدغر العودة بالأنطولوجيا إلى إحياء المشروع البرمينيدي لدراسة كينونة الكائنات.

في السعي وراء كينونة الكائن حافز وجودي يتبدى في أشكال متفرقة عند الفلاسفة. يحاول برمينيذس التخلص من

تأصل الانطولوجيا في تصورات أساسية ثلاثة هي: الكينونة واللاكينونة أو العدم والضرورة، ومنها تنطلق نحو باقي التصورات. صحيح أن برميندس حصرها في اثنتين، على ما يبدو، عندما أملت الألهة على الفيلسوف القول الأولي المأثور: «الكينونة تكون واللاكينونة لا تكون». ولكنه مع ذلك لم يحمل الضرورة، بعد أن اكتشفها في أحاديث المائتين. بل أنه من فهمه للكينونة، خلص إلى نسبة الضرورة إلى اللاكينونة، على الرغم من كينونتها الخادعة. على كل حال، من برميندس إلى أياثنا، تبدو الضرورة بمثابة مألوفة للكينونة واللاكينونة، مألوفة الكائن والعدم. فتارة يقوى التطلع إلى الكينونة فيها على حساب اللاكينونة، وذلك في شتى أشكال الانطولوجيا، المنطلقة من الاختيار الحسي، وتارة أخرى يقوى التطلع إلى اللاكينونة فيها، وذلك، في شتى أشكال الانطولوجيا، المنطلقة من حدس بدئي فكري، للكينونة المطلقة.

من الكينونة يطفو الكائن في أشكاله المختلفة التالية: (1) الكائن الواقعي الحقيقي الذي هو موضوع الانطولوجيا الواقعية البدئي. (2) الكائن الفكري الذي يتخذ، بدوره، أشكالاً مختلفة، منها الكائن المثالي للفكرة، عند أفلاطون، والكائن المثالي في ذاته الرياضي، والكائن القصدي أو الكائن العقلي الذاتي والتمثيلي. كل هذه الأشكال، هي مواضيع المثالية الميتافيزيقية. (3) كائن القيمة، الذي يترافق مع تصور الواجب، وهو موضوع الأكسيولوجيا. (4) وأخيراً كائن الدلالة أو المعنى الذي هو موضوع الظواهرية.

أما صيغ الكائن فهي ثلاث: الإمكانية والواقعية والضرورة. إن ارتباط الواقع بالإمكانية، المتبدي في الاختيار الحسي، ولّد عند أرسطو نظرية الفعل والقوة، بدءاً من القوة الخالصة انتهاءً إلى الفعل الخالص. أما العبور المثالي، من الإمكانية إلى الواقع، فهو أساس البرهان الانطولوجي، عند لايبنتز. في الوجود الإنساني، الإمكانية، هي انفتاح على المستقبل، يرافقه وعي الحرية في الاختيار الوجودي عينه، وهذا هو محور الفلسفة الوجودية. أما الواقع، فيمكن أن يؤخذ بمعناه الموضوعي، فيكون، إما واقعاً مفترضاً أو محتملاً، وإما واقعاً ظاهراً، وإما واقعاً حقيقياً طبيعياً، كما هي الحال في الذرات. ويمكن أن يؤخذ الواقع بمعناه الذاتي، ويكون من ثم مصدر تصورات متنوعة، الفكرة والواقع، المثل والواقع، الواقع والوهم، الواقع والهلوسة، الواقع والحلم، الواقع والصورة المنسوخة عنه. تبقى صيغة الكائن الثالثة وهي الضرورة المتميزة أصلاً عن الحرية. وهي بدورها تأتي بأشكال

وتتعدد مصيره: التاريخ والعلوم واللغة. هكذا تنوع الإطلاقات الانطولوجية، فتبحث تارة عن الجوهر الضائع في العلوم، وعن الوجود الإنساني الضائع في شتى أنواع الغربة والاستلاب. فمنها ما يرافقه في صميمه ويتخذ اسم لا وعي، ومنها ما يلفه من الخارج ويتخذ اسم تاريخ.

إن التعريف الذي يعطيه أرسطو عن الانطولوجيا، وهو «علم الكائن من حيث هو كائن»، لا يزال أكثر التعريفات تحاويًا مع تقدم العلوم وغو المعرفة. إنه تعريف شامل، يمتاز بطابعه المؤلفي، حيث يضم كل إيجابيات المعرفة الإنسانية. وهو علم، لا ينحصر حتماً في المادة، بل يمتد، في مشروعه، إلى ما هو غير حسي؛ أي، إلى ما قد يكون لا مادياً، مع العلم أنه يتعذر، في البدء، إدراك الكينونة، إلا بمثابة إمكانية وجود كائنات غير مادية. هكذا، يلاحظ في التعريف المذكور، إمكانية تلاقي المادية والروحانية. كما أن علم الانطولوجيا لا ينحصر في قطاع المعرفة، مع كونه منذ البدء موقفاً من المعرفة. بل أنه، في قصده الأساسي، يدرس الواقع الحقيقي، في ذاته. إن دراسة الكينونة تنجس، حتماً، صوب ما هو أكثر واقعية وحقيقية، إذ أن الكينونة هي الشرط الأساسي لكل واقع. هكذا يتلاقى، في هذا العلم، الواقعية والمثالية. وعلاوة على ذلك، تتبدى الانطولوجيا، بمثابة مشروع معرفة مفتوح، لا حدود له، يمتد أيضاً إلى ما لا نعرفه. فموضوع الانطولوجيا ليس موضوعاً محدداً، كما هو في باقي العلوم، وهو بالتالي يتعدى كل المواضيع المقدمة في الاختيار الحسي. فلا يتم إدراكه مباشرة، في التيار الأرسطي، بل يتم الوصول إليه بواسطة التفكير التأملي. على كل حال، يبقى القصد الأساسي من الانطولوجيا، هو دراسة المطلق، وذلك من وجهين: أولاً دراسة الكينونة، التي هي مطلق كل الكائنات، وتحديد العلل والمبادئ الأولى لكل كائن، بشكل مطلق. ثانياً، الانطولوجيا هي المعرفة الشاملة المنتظمة، ذلك لأنها تحدد كل شيء، وتحكم عليه وتفسره انطلاقاً من الكينونة. أخيراً يمكن القول بأن الانطولوجيا هي علم بدئي ونهائي، ذلك لأن فكرة الكائن هي البدء في كل معرفة، وهي أيضاً النهاية التي تصل إليها كل معرفة. إن تعريف الانطولوجيا، بمثابة «علم الكائن من حيث هو كائن»، يبقى التعريف الأكثر اتساقاً مع اتساع الهدف، وشموله الذي يضم كل شيء. فلا ينحصر في موضوع محدد، ولا حتى في كلية المواضيع، بل يذهب إلى ما به كل موضوع، واقعياً كان أم ممكناً، يتقبل معنى، ويصبح موضوع إثبات، يضعه، بمثابة هذا الكائن هكذا، في الكينونة.

متفرقة، منها الضرورة الواقعية في وجوهها الطبيعية البيولوجية والاجتماعية والتاريخية. ومنها ضرورة المثالية في وجهيها، المنطقي الرياضي من جهة أساس الحقيقة، والقاعدي الصلاحي، من جهة أخرى، أساس الواجب الخلفي. ومنها الضرورة الميتافيزيقية الكونية، وما ينتج عنها، من حتمية على صعيد المصير الإنساني، المتأرجح ما بين الشعور بالحرية، وبين وعي المصير المحتم، كما ظهر بخاصة في الفكر الإغريقي. إن ربط الضرورة مع الواقع، يؤرجح الأحداث ما بين الحتمية والعرضية. أما ارتباط الضرورة مع الحكم، إلى جانب الإمكانية والواقع، فينتج عنه إما حكم احتمالي إشكالي، وإما حكم يقيني إثباتي وإما حكم حدسي جلي بَيِّن.

إن الكائن المعطى في الاختبار البدني، عند أرسطو، وتوما الأكويني من بعده، هو الكائن الفرد، بين أفراد آخرين، قد تكون الفردية فردية كمية، وقد تكون كيفية، وقد تكون زمنية تاريخية. ولكن القياس الأقوى للفردية، هو الحفاظ على الهوية، والاستمرار في قوام ثابت، على الرغم من التغير والكثرة المرافقة للأفراد. من مراقبة الأفراد تطفر الصيرورة إلى قلب فلسفة الكائن، وينشأ عنها، عند أرسطو، ثنائية الفعل والقوة. كما أن كثرة الكائنات، تولد مفاهيم المتناهي واللامتناهي، المركب والصرف الخالص، الكينونة والمشاركة في الكينونة. لبعض الكائنات تحديد خاص بها، لذلك تكون مركبة. ذلك لأن التحديد فيها، أو كمالها الخاص، لا قوام له بذاته. فهو محدود لأنه مشارك في الكينونة. بالمقابل هنالك كائن ينعم بكمال خاص به وهو بسيط. كماله يتمتع بقوام خاص ذاتي. إنه لامتناهٍ لأنه لا يوجد بالمشاركة، ولا يمكن تكثيره، وهو ما نسميه الفعل الخالص، أما الكائنات المحدودة فهي مركبة من فعل وقوة. ولا وجود لقوة خالصة. إن تركيب الكائنات المحدودة، يستدعي التمييز، بين الماهية والوجود، مما يتيح لها التكاثر في الوجود الفردي، الذي ينتج، عن علاقة المادة مع الصورة، التي تجعل الفرد هذا وليس ذلك، ومع الامتداد، الذي يجعل الفرد هنا وليس هناك. ويتميز، بين الأفراد، الشخص الإنساني، عن سواه، لأنه يتمتع بماهية روحية، وقوام مستقل، يؤهلانه للقيام بأنفعال حرة ومسؤولة.

كل كائن، من حيث هو كائن، هو محدد ببنيات، منها التي تسمى متعاليات وهي مستقاة من التأمل المباشر بالكائن، ومنها التي تسمى مقولات، وهي مستقاة من التأمل في الكينونة الظاهرة في الحكم.

أول ما نلاحظه في الكائن من حيث هو كائن، أنه يقتضي

لا نستقي المقولات من الأحكام التي نثبت فيها وجود شيء ما، كائناً بين الكائنات، بل إننا نستقيها، من الأحكام الحملية، التي تعبر عن كيان المحمول، في الحامل. بالفعل، نجد أن حمل المحمول على الحامل، يتم بأشكال ثلاثة. في الشكل الأول، يكون المحمول هو الحامل ذاته، كما هي الحال في قولنا «سقراط هو حيوان عاقل». إن المحمول في هذا الحكم، يدل على الجوهر الأول، في هذا الكائن المسمى سقراط. وهذا هو الجوهر الخاص، الذي يمكن أن ينسب إليه كل باقي الأشياء. في الشكل الثاني يدل المحمول على شيء مضاف إلى الحامل: قد يكون هذا الشيء المضاف مضافاً بذاته، وبشكل مطلق، إما لاتباعه المادة، ونحصل على مقولة الكمية، وإما لاتباعه الصورة، ونحصل على مقولة الصفة. وقد يكون الشيء المضاف، مضافاً بشكل غير مطلق، محصوراً بالنسبة إلى كائنات أخرى، ونحصل على مقولة العلاقة. في الشكل الثالث، يؤخذ المحمول، من شيء، هو خارج عن الحامل، وذلك بأسلوبين مختلفين. فإما أن يكون مأخوذاً خارجاً عن الحامل، بشكل مطلق، وبالتالي، إن لم يكن قياساً للحامل، فإنه ينسب إليه بصيغة امتلاك، كما هي الحال، عندما نقول، سقراط هو لابس الأرجوان. وإما أن يكون

ومن قائل، بأن الجوهر، يتقبل معاني كثيرة، وهي، على كثرتها، تتضمن بنيات مشتركة، وأخرى فارقة، إنما، بدون أن تناقض مفهوم الجوهر. من البنيات المشتركة، وحدة الجوهر في الكائن الفردي، وثباته. أما القوام الذاتي، فهو مشترك، بين الجواهر، ولكن بميزات مختلفة، من قوام ذاتي نسبي، ومن ثم مشارك، إلى قوام ذاتي مستقل، وبالتالي مطلق. أن التمييز، في معاني الجوهر، يفسح في المجال، إلى القول بتنوع جوهري في الكائنات، انطلاقاً من المادة الماتية، بلوغاً إلى اختلاط المادة والروح، ووصولاً إلى الأرواح المجردة، وإلى الله. على ضوء هذه المعاني المختلفة للجوهر، يتوقف الفلاسفة، عند عناوين ثلاثة، تنقسم مختلف الكائنات، المادة والروح والحياة. إن لفظة روح تنقل، أيضاً، معاني متفرقة، أهمها اثنان، الفكر الذي يعينا على فهم كل الأشياء، والكائن الروحي المستقل كلياً عن المادة بوجوده وبجوهره، بخاصة الله الكائن الروحي الأسمى. إن مفهوم الروح يقود إلى التفكير بالله وبوجوده، ولكن الله، مع كونه مطلقاً مستقلاً، هو أصل كل الأشياء، المشاركة له في الوجود، والمتقبلة منه الكيان، حتى المادي منه.

على الرغم من هذا التنوع الممكن، في فهم الكائنات، حاول بعض الفلاسفة فهم كل الكائنات، وتقليصها، إلى واقع وحيد أساسي، أو لربما إلى واقعين أساسيين، واعتبار، كل ما تبقى، بمثابة ظواهر عرضية، بالنسبة إلى الواقع الأساسي. نتج، عن تلك المحاولات، المذاهب الانطولوجية التالية:

المادية: بدءاً من الذرية القديمة عند ديمقريطس وأبيقورس ولوكريس، وصولاً إلى المادية الحديثة مع هوبز وغسندي، انتهاءً إلى الشكلين الأكثر انتشاراً في أيامنا، وهما: وضعية أوغست كونت والمادية الجدلية في الماركسية. تنأس المادية على شهادة الحواس، ولا تعترف بوجود حقيقي وموضوعي، إلا لما يمكن لمسه، وتصنيعه، وقياسه. بينما كل ما تبقى هو حلم. في حوار تيتاييس لأفلاطون، يتكلم سقراط عن أولئك الدهريين الذين يظنون أنه لا يوجد، إلا ما يستطيعون إدراكه، وضمه بأيديهم، ولا يقبلون شيئاً، مما هو غير منظور، في مصف الكائنات. وفي التاريخ ظهرت المادية تحت تسميات مختلفة، منها الطبيعية، التي تقول، بأنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة، الخاضعة لحتمية دقيقة صارمة، ولسببية فاعلة آلية. من هذا المنظور، تتعارض الطبيعة مع الروح، ومع الحرية. صحيح أن المادية هي طبيعية، ولكن لا يجوز القول بأن كل طبيعية هي حتماً مادية، ذلك لأن الطبيعة المحلولة توحد ما

قياساً خارجياً، للحامل، كما هي الحال، في المكان، وفي الزمان، هذا، مع احتمال اعتبار الترتيب بين الأجزاء، في المكان، أو صرف النظر عنه. وفي النهاية، قد يكون أساس المحمول موجوداً، نوعاً ما، في الحامل، كما هي الحال، في الفعل والإنفعال.

تفرق المقولات عن المتعاليات، بكونها ليست بنيات الكائن، من حيث هو كائن، بشكل مطلق، بل إنها بنيات الكائنات الموجودة في العالم. وعلاوة على ذلك، تنقسم هذه المقولات، إلى جوهر وأعراض: فالمقولة الأولى هي مقولة الجوهر، أما المقولات الأخرى فهي مقولات الأعراض. الجوهر هو الكائن الذي يوجد بذاته وليس في آخر، يتمتع بقوام ذاتي. أما العرض، فهو الكائن، الذي يوجد دائماً، في آخر، كما في حامل، ذلك، لأنه لا يتمتع بقوام ذاتي مستقل. ويلاحظ أن لفظة كائن، لا تنسب، بالمعنى ذاته، إلى الجوهر وإلى الأعراض. ذلك، لأننا نرد إلى مقولة الجوهر كل باقي مقولات الأعراض. فالجوهر هو، بالفعل، المقولة الأولى، بمعنى أنه يجب أن يوجد شيء ما، وأن يكون محدداً، ليمتص بأعراض الكمية والكيفية والعلاقة... وعلاوة على ذلك، يجب أن يستمر الجوهر، على ما هو عليه، كي يتمكن من تحمل الأعراض، فيستمر هكذا، ذا قوام ثابت، تحت تنوع التحديدات. فالانطولوجيا هي، في آن، فن التمييزات، وفن تركيز الحديث الفلسفي، على شيء فريد: هذا الشيء الفريد المركزي هو الجوهر. أولوية الجوهر، هي ذات شأن عظيم، في الانطولوجيا. كما أن مبادئ المنطق تخضع لها. ذلك، أن مبدأ الهوية لا يتلفظ بقاعدة صورية للفكر، أي عدم التناقض، والاستمرار على اتفاق مع الذات. بل لأن الأشياء، هي ما هي، محددة، فإن الفكر لا يستطيع أن يضع هذا الشيء شيئاً آخر. إن إنكار مبدأ التناقض هو إنكار أن يكون الكائن ما هو. وبالتالي كما يقول أرسطو، هو «إنكار الكائن والجوهر».

من البديهي التساؤل، عن الجوهر الأساسي، الذي يفسح في المجال، لفهم الكائنات كلها، وذلك، لأنه القوام، الذي يوحدنا، ويحمل كل الظواهر العائدة إليه. إن تاريخ الفلسفة حافل، بالإجابات المتباينة، على هذا السؤال. والملاحظ، أن الاختلاف في وجهات النظر، ينتج عن تباين، في فهم الجوهر عينه. فمن قائل إن الجوهر هو واحد أزلي، لأمتناه ولا متغير، كما هي الحال عند برميندس. ومن قائل، إن الجوهر، هو كثرة أزلية لامتناهية، دائمة التغير، بنوع إننا لا نسبح مرتين، في النهر ذاته، كما هي الحال عند هيرقليطس.

متواز، فلا تؤثر واحدة من الموندات على الأخرى». إن مفهوم لايبنتز للكون، ليس مفهوماً جامداً، غير متحرك، بل إن كل شيء هو حركة، فعل وحياة. الكينونة هي الفعل، والموندات هي في تقدم لا متناهٍ... وكل وجود هو، في عمقه، من طبيعة الروح: هذا الروحانية الشاملة، تدعى أيضاً «لكل نفس». الروحانية والمادية، هما تياران كبيران، تقاسما مواقف الإنسانية. بالنسبة إلى المادية، إن الكائن هو موضوع الحواس، وليس الوعي سوى انعكاس لعالم الأشياء. بالنسبة إلى الروحانية، إن الكائن هو الروح، وليس عالم الحواس سوى مجموعة مظاهر لا تغطي بانسجام، وثبات وفهم بالروح.

الحياة أو الإرادة: ظهرت، عند شوبنهاور، الذي أراد أن يفسر الكون كله، انطلاقاً من قوة حيوية، من إرادة، هي قوة عمياء، وغير عاقلة. وقد أخذ بها علماء الحياة، الذين قالوا، بوجود مبدأ حياتي، يسيطر على ظواهر الحياة، وعلى النفس المفكرة، والقوى الطبيعية الكيميائية، التي تعمل في الجسم العضوي الإنساني. وأكد كلود برنار «إن ما هو في جوهره، من قطاع الحياة، لا يخص الكيمياء ولا الفيزياء، ولا أي شيء آخر، بل هو الفكر، المدبر لهذا التطور الحياتي. إن الحياتية تعتبر أن الحياة، هي بمثابة حقيقة فريدة من نوعها، لا يمكن تحويلها إلى المادة، ولا إلى الروح. وقد تترافق فيها النفسانية، التي تقول بوجود نفس واحدة، هي ذاتها، مبدأ الفكر، مبدأ الحياة العضوية. ومعروف أن النفسانية، كانت قوية عند الشعوب البدائية، التي اعتقدت، بأن الأرواح الحية، هي التي تحمي الكائنات وقوى الطبيعة. تأخذ الحياتية، عند شوبنهاور، مفهوم الإرادة. فهو إذ يرى مع كائط، إن الحواس الخارجية، لا تقدر أن تتعدى الظواهر، يلجأ، إلى الحدس الداخلي، لحل مشكلة الكينونة: بهذا الحدس ندرك ذواتنا مباشرة بمثابة إرادة. ونفترض كذلك، إن للكون، ماهية متساوية مع تلك التي تعمل فيها. وتخلص إلى أن كل وجود هو في جوهره إرادة لا واعية، نزعة، قوة. هكذا، يكون شوبنهاور، قد وضع الأساس لانتولوجيا اختبارية وواقعية، نرتكز على الملاحظة الداخلية. أما برغسون، فيتكلم عن الاندفاع الحياتي، الذي هو طلب إبداع. هذا الاندفاع، لا يقدر أن يخلق كلياً، بسبب ملاقاته للمادة، وهي تبدو بمثابة حركة معاكسة لحركته. يدرك المادة، التي هي الضرورة ذاتها، فينزع إلى أن يُدخل، فيها، أكبر قدر ممكن من اللامحدد والحرة. (التطور المبدع، ص 273) باختصار إن الإندفاع الحياتي يصوغ المادة الجامدة، يصارع ضدها، ليرتبتها، ويجعل

بين الله والطبيعة. ومن التسميات الأخرى المرافقة أحياناً للمادية، الآلية، الميكانيكية، التي تفسر الظواهر «بالأشكال والحركة، أي بأجزاء من المادة، تتمتع بأشكال معينة، وبحركات محددة». يمكن القول إن كل مادية هي حتماً آلية. ولكننا نجد في تاريخ الفلسفة، نظريات آلية، لا تشمل كل الكائنات بالتفسير الآلي، بل تبقى محصوراً، في القطاع المادي، تاركة المجال لتفسير القطاع الروحي، بمفاهيم أخرى، تختلف عن المادة. هكذا، مثلاً، في آلية ديكارت، يبقى الباب مفتوحاً على روحانية مستقلة كلياً عن المادة، هي روحانية الأنا والله. ومن التسميات الشائعة، في أيامنا، عن المادية، العلمية، وهي النظرية، التي لا تومن إلا بمعطيات العلوم الوضعية، أو علوم الطبيعة. فتسعى إلى تطبيق طرائق العلم على الفلسفة، وإلى تعميم نتائج العلوم، لتحويلها إلى إثباتات فلسفية، يتبنى تطبيقها على الكون كله.

الروحانية: إنها تركز على شهادة الوعي الذاتي. تؤكد وجود كيان لا تدركه الحواس، ولكنه منفتح على الروح. إن هذا الكيان، يتمتع بحقيقة وواقعية، تفوقان حقيقة وواقعية المعطيات الحسية والعلمية. وعلاوة على ذلك، ليس العالم الحسي هو، كما تزعم المادية، الحقيقة الواقعية الفريدة، بل إنه، في النهاية، مجموعة ظواهر، لا استقلال لها. وجود العالم الحسي، وقوامه، هما صنع الروح. عند ديكارت، تحافظ الروحانية على وجود مستقل للجوهر الممتد، المختلف عن الجوهر الروحي، ولكن لايبنتز، يذهب، في الروحانية، إلى أقصى الأحادية. يبدأ برفض آلية ديكارت، المرافقة لمفهوم الجوهر الممتد، فيثبت أن العالم الطبيعي، هو نظام قوي شاسع. من هنا، الكلام عن الديناميكية، بدل الآلية. «فمقاومة الولوج، من قبل المادة، ليست سوى مظهر من مظاهر القوة». إن القوة الفعالة، هي جوهر لا مادي شبيه بنفسنا. أن جوهر الكون الحقيقي، الذي يتمتع بوحدة ضرورية، هو الموندات: إنه قوة فاعلة، أو بكلام آخر، إنه نفس. والكون، هو مشكل من موندات، لا متناهية العدد. «ليست المادة الممتدة سوى مظهر...». «إن الكون هو مشكل من موندات فقط، هي وحدات روحية، أنواع نفوس. ليست المادة سوى مظهر. أما الموندات فهي بسيطة، غير ممتدة. يوجد عدد لا متناهٍ من الموندات، تختلف كل واحدة عن الأخريات كلها، وكلها تعكس الكون ذاته، إنما بأشكال غير متساوية في الاختلاف. إن الموندات العليا، أو الله، قد أعطى الانسجام لكل الموندات يوم خلقها، بحيث أنها تنمو بشكل

في التنظير، إلى احتمال وجود جوهر غير متحرك، لا بد من دراسته قبل الجواهر الأخرى. هذا الجوهر هو الجواهر الإلهي. من هنا القول، بأن الأنطولوجيا، تصل، عند أرسطو، إلى أنطولوجيا، أي دراسة لاهوتية للكائن، أو دراسة الكائن على ضوء القول بوجود الله. لا يكتفي أرسطو بإثبات كثرة الكائنات والجواهر، بل يذهب إلى تصنيف تدريجي للجواهر. إنما تبقى الصعوبة، المستعصية على أرسطو، في إجلاء علة ظهور الكائنات الكثيرة، وربطها مع الجوهر الإلهي الواحد اللامتحرك. صحيح أن أرسطو يقول، بأن الصورة، أو الماهية، هي التي تصنف الكائن في الوجود، إنما يبقى أصل الصور المتنوعة مبهمًا، إن لم نقل غائبًا، ومتروكًا للتفسيرات الضمنية. وعلى الرغم من غياب التفسير، يثبت أرسطو وجود قطاعات تدريجية في الكائن. يأتي، في أعلى الدرجات، الوجود الإلهي، وهو الفكر الذي يفكر ذاته فكريًا. ثم، في درجة، أدنى من الإلهي، الوجود الروحي، الذي يتحقق في الإنسان، بفضل الفكر. ثم، في درجة أدنى، الوجود الحي، المتمتع بالحركة الذاتية، ويظهر في الحيوان، بما فيه الإنسان كجنس من نوع، حركة حرة، وإدراكًا حسيًا ورغبة شهوانية، ويظهر في النبات، بمشابة تغذية وغمو وتكاثر تناسلي. وفي أدنى الدرجات، يأتي الوجود الميت، حيث لا حركة إلا انفعالية، متقبلة من الخارج.

إن الأنطولوجيا تبدو أكثر اكتمالاً عند توما الأكويني. فهو يثبت كثرة الكائنات وتنوعها الجوهري والعرضي، وبرز أهمية وجود الجواهر الفردية على اختلافها، ولكنه يأبى تشتيت الكائنات، بل يجمع شملها، في تصور منظم للكون، باستخدام التماثل في فكرة الكائن. يجمع الأكويني كل الكائنات، في تصور توحيدي للكون، فلا يتوقف عند تلك التي يدركها بواسطة الحواس وبفعل التجريد، بل إنه يستخدم التفكير، والبرهان التثائلي، للوصول إلى النفس، والجواهر الروحية المفارقة، فيسميها الملائكة، وفي النهاية إلى الله. إنه يصون البعد اللامتناهي الذي يفصل الله عن سائر الكائنات. ومع ذلك، يجحد، في هذا البعد بالذات، انفتاح المجال على أنطولوجيا واقعية، تثبت في الوقت ذاته، الكمال اللامتناهي الواحد، والكمالات الجزئية، المشاركة له في الوجود، التي تتنوع وتتكاثر بعدد غير محدود. فالأكويني لا يرى أي تناقض، بين الإقرار بالكمال الإلهي، المطلق الوجود فعلاً، وبين إثبات تنوع الكائنات المحدودة وكثرتها. ولا يعود هذا التنوع، إلى فعل صدفة عمياء، تؤثر على العلل العالمية، بل إنه يعود إلى

منها وسيلة للحرية، بفضل ما يجمعه فيها من طاقة قابلة للاستخدام العفوي، وبخاصة، بفضل الوعي، الذي يغدقه الاندفاع الحياتي، على مظاهر الحياة العليا. هكذا تنمو الحياة، حسب خطوط تطور متفرقة، تقتضي أعضاء شديدة التشابه، مما يبرهن أنها نتيجة اندفاع أصيل واحد. (التطور المبدع، ص 142) ذلك هو الوعي، أو الأفضل، ما هو فوق الوعي وهو في أصل الحياة. (التطور المبدع، ص 283).

حلولة سبينوزا: رفض سبينوزا التنوع، أو التفرقة، في المعنى المعطى للجوهر، فاتخذ موقفاً مخالفاً لأرسطو وأتباعه من جهة، ومتبائناً كل التباين مع ديكارت من جهة أخرى. انطلق من تعريف أعطاه عن الجوهر في بدء كتاب الإتيك، واستتبعه بتعريف المحمول والصفة، فخلص إلى أحادية الجوهر وإلى حلولة منطقية وأنطولوجية. قال في بدء الإتيك: «أفهم بلفظة جوهر كل ما يوجد وما يعقل بذاته فقط، أي، ذاك الذي لكي نقله، لا يكون بحاجة إلى أي مفهوم آخر». «أفهم بلفظة محمول ما يعقل العقل عن الجوهر، بمشابة ما يكون ماهيته». «أفهم بلفظة صيغة التأثيرات على الجوهر، أي ما يوجد في شيء آخر، بواسطة ما نقله». «إن الجوهر هو علة ذاته، إنه لامتناه، وحيد، أزلي وضروري، إنه أبعد من العقل والإرادة، وليس من تعريف يليق به. إنه يضم كل شيء، إنه الجوهر اللامتناهي الذي هو الله، ولكنه ليس إلهاً فارقاً عن العالم: الله هو العالم ذاته، مأخوذ من وجهة نظر وحدته». أما المحمولات، فهي لا متناهية العدد، وكل واحد منها يكون لا متناهياً في نوعه. من هذا العدد اللامتناهي، يعرف الذهن الإنساني اثنين فقط، هما الامتداد والفكر. أخيراً إن الصيغ هي ما تتقبله المحمولات من تأثيرات وتغيرات. إنها الظواهر التي يظهر عبرها العالم لنا. وهذه الصيغ هي الأجساد والأرواح. كل هذه المفاهيم تؤدي إلى حلولة مطلقة، حيث تكون الحقيقة الكلية ذاتها، مأخوذة من منظور وحدتها، أي الجوهر، الله ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة الطابعة. وتكون الحقيقة الكلية، مأخوذة من منظور الكثرة في ظهوراتها، وفي صيغ الجوهر، العالم ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة المطبوعة. صحيح أن تاريخ الفلسفة يزخر بحلوليات الفيضانية عند أفلاطون، والحلولية الحديثة عند جوردانو برونو وهيغل، ولكن حلولية سبينوزا تركز مباشرة على المفهوم الصافي للجوهر.

الأنطولوجيا: في دراسة «الكائن من حيث هو كائن» يتوقف أرسطو عند مقولة الجوهر، لكونها المقولة الأساسية، التي تنسب إليها المقولات الأخرى. ومن دراسة الجوهر يصل،

مصدر الكون ذاته، أي الله، ويتم وفقاً لتصميم متكامل في الخلق. يعطي الله الوجود لكل الكائنات، الموجودة والممكنة، يدفعه، إلى ذلك، صلاحه الذاتي. هكذا يكون وجودها، تشبهاً جزئياً به، ومشاركة له في الكينونة. وحيث يستحيل كلياً، أن تمثل الله خلقاً واحداً، كان، من الضروري، إبداع خللاق لا تحصر، في العدد وفي النوع، حتى إن ما ينقص إحداها في التمثيل، يتوفر، جزئياً، في الخللاق الأخرى. إن الصلاح الكائن في الله، ببساطة مطلقة، وبوحدة كلية، لا ينتشر في الخللاق إلا بطريقة مقسمة ومتعددة، ومع ذلك يبقى اسمي، بما لا يحد، من الخللاق كلها مجتمعة.

يرسم الأكويني لوحة تدريجية عن الكون، فيضع في الدرجة الدنيا الكائنات الجامدة وغير الحية. ثم فوقها النبات، الذي يثبت ثمره، بدون أن يحافظ عليه، إذ يخضع، بقوة، لنظام، العوامل الخارجية. وفوق النبات يضع الحيوان حيث تقوى ظاهرة الإبطانية، بالشعور وبالعاطفة، ومع ذلك يقوى فيه الخضوع للعوامل الخارجية لأن تحركه يتم بقوة الإنفعال. ويضع فوق الحيوان الإنسان الذي يتمتع بالعقل، وهو الشكل الأسمى للحياة على الأرض، ذلك لأنه بنعم بعالم داخلي يثبت ذاته بالتفكير، بالعودة الصحيحة إلى الذات. مع العلم، أن هذه العودة، لا تزال، نوعاً ما، الاغتراب الأول، المفروض عليه، إذ أن كل وعي للذات، هو، في البدء، وعي للآخر. من هنا، ملازمة العوامل الخارجية، في حضور الإنسان لذاته. فوق الإنسان، يضع الملاك، الذي تضعف عنده، الحاجة إلى الآخر. إنه «فعل ذاته» منذ البدء، ومع ذلك، هو كائن مخلوق، وبالتالي لا يتساوى فيه الماهية والوجود. وفوق كل الخللاق، وبفارق غير محدود، يضع الأكويني الله. حيث فعل الكينونة بلا نهاية. ينتج التدرج، عن نسبة البعد عن الله، الفعل الخالص، وهو المبدأ الذي ينظم الكائنات وينوعها.

الضدأنطولوجيا يرفض هيدغر الأنطولوجيا ويرسم خطوط نظرية جديدة إلى الكينونة تختلف عن المسار التقليدي الآتي من أرسطو. تقتضي الخطوة الجديدة، العودة إلى ما قبل تجميد الكينونة، في حضورات قائمة حالياً، سواء كانت محدودة، أم كاملة كلية الكمال، وإلى ما قبل تجميدها في تمثيلات ذهنية مقابلة لتلك الحضورات. هكذا، يجب التخلص نهائياً، مما ينتج، عن التجميد، من حصر الحقيقة، في قوالب ثابتة، تتطابق مع الواقع. إن البدء الجديد، يقتضي التطلع إلى الكينونة، في انكشافها الدائم الإشعاع، قبل

تجميدها في أحكام، مبرمة كانت أم عرضية. والسبيل إلى هذا التطلع هو النهج الفينومينولوجي، ومكانه المفضل، هو اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها، لرباها في ذاتها، وليس عبر وسيط. أفضل مكان لرؤية الكينونة، هو الدازين. الوجود الإنساني، في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، وليس في إقامته البليدة في قوالب الكائنات الرتبية، ولا في استخدامه النفعي، للوسائل، التي تضمن له استمرار الإقامة، مع ما هي عليه من تشويه لحقيقة الدازين. يبذل هذا التطلع الجديد المفاهيم التقليدية، إذ يظهر في الدازين وجه الزمان التجاوزي، فيحتل المستقبل دوراً رئيسياً، ولا يكون خضوعاً لما تحقق في الماضي، أو حفل غزوات تحتأخه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغاً جديداً، تتجاوزياً، وتفجراً متعدد الأبعاد. يتفوق، إذ ذاك، جانب الإمكانيات، على جانب الحضور الجوهرية، ويسمو بالتالي الممكن فينومينولوجياً على الفعلي. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعلي على الممكن، في ما نسب من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة، فنقلصت الكينونة إلى حضرة، قائمة باستمرار. إن الأوصاف المنسوبة إلى الكينونة، تظهر أفضلية الفعلي على الممكن: حضرة، كمال، جوهر، وجود، شيء، مفكر، إقامة... بطل هيدغر، على الكينونة، بمثابة أفق زمني للدازين، الذي يتحرك انفتاحاً على الممكن، وانفتاحاً للممكن أيضاً. إن الإنسان هو زمني، لأنه يوجد في صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحاضرة نحو إمكانيات هي دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. ينتقل الإنسان، من الوضع غير الصحيح، إلى الوجود الصحيح، ساعة يقرر ويعتزم فهم وجوده إمكانية، اختيار مسؤولية فردية، وليس واقعاً يتكيف مع المجهول الجماعي. من هذا المنظور تحتل العدم، أو اللاكينونة، مرتبة تتوازى مع الكينونة، بمثابة معطى فينومينولوجي. ويتجاوز هيدغر حصر اللقاء، بين الكينونة والزمان، في امتداد أفق الدازين التجاوزي، فيركز على الانتساب المتبادل بين الإنسان والكينونة. إنه العلاقة الأصلية التي تتضمن الفرق بين الكينونة والكائن، وفي الوقت ذاته تتقبل الكشف عنها بواسطة الكلمة.

هنا، يسمع الإنسان دعاء الكينونة، ويسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة الكلام الكاشف عن الداعي. إن تساوي الكينونة والكلمة، اللوغس، يتيح، للمشروع الشعري، إبراز حقيقة الكينونة بواسطة الكلمة، وفي ذلك عودة إلى برميندس مؤسس الأنطولوجيا السليمة، بنظر هيدغر، وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، لأن كل كائن

الضدأنطولوجيا يرفض هيدغر الأنطولوجيا ويرسم خطوط نظرية جديدة إلى الكينونة تختلف عن المسار التقليدي الآتي من أرسطو. تقتضي الخطوة الجديدة، العودة إلى ما قبل تجميد الكينونة، في حضورات قائمة حالياً، سواء كانت محدودة، أم كاملة كلية الكمال، وإلى ما قبل تجميدها في تمثيلات ذهنية مقابلة لتلك الحضورات. هكذا، يجب التخلص نهائياً، مما ينتج، عن التجميد، من حصر الحقيقة، في قوالب ثابتة، تتطابق مع الواقع. إن البدء الجديد، يقتضي التطلع إلى الكينونة، في انكشافها الدائم الإشعاع، قبل

لذاتها، واحدة، متصلة... لن يضاف إليها شيء... وليست قابلة للتجزئة... لا تكسب شيئاً، وإلا تخلت عن ثباتها. ولا تفقد شيئاً لأنها مليئة الكيان... إنها لا متحركة، بدون بداية ولا نهاية، ثابتة في السعادة اللامتبدة... إنها مكتملة من كل الجوانب... وهي كل سليم، متساوٍ في داخله». نجد، في هذا الوصف للكينونة، مقدمة لما سوف يسمى البرهان الأنطولوجي. في الإثبات الثالث نقول إن العالم الحسي ليس حقيقياً، وبالتالي إن الاختبار الحسي يحمل إلينا العالم لنعرفه. هو وهم وكاذب خاطيء. «سأحولك عن طريق البحث الأول، تلك التي يخلق فيها، الماثون الذين لا يعرفون شيئاً، أوهامهم. إنهم رؤوس مزدوجة، فنقص الإمدادات يميل بعقلهم التائه. إنهم مدفوعون، عميان وصمم معاً، معتوهون، أناس بدون قرار، يدعون أن الكينونة واللاكينونة هما متساويتان وغير متساويتين، فسلوكهم دهليز». لا ينبغي برميندس، في هذه الأقوال، إنكار وقائع الاختبار الحسي، أي الصيرورة والحركة والتغير، ولكنه يرى أن هذه الوقائع لا تلقى تبريراً عقلياً. إن العقل لا يدعز إلا للكينونة اللامتبدة الخالدة واللامتحركة، فلا يستطيع بالتالي أن يحكم بأن الوقائع الحسية هي حقيقة فعلاً. إنها تذوب أمام نور العقل كما تضمحل الغيوم أمام الشمس.

بوسعنا القول إن أفلاطون ينضم إلى إثباتات الإيليائية الأساسية. إن المثل الأفلاطونية تتمتع بميزات الكينونة البرميدية، باستثناء الوحدة، فبينما الكينونة هي واحدة عند برميندس، يثبت أفلاطون كثرة المثل. ولكنها مع ذلك مطلقة، حقيقة، خالدة، غير مولودة، لا متبدة ولا متحركة، في كتاب الجمهورية، يعيد أفلاطون ما جاء عند برميندس، بشأن ما يمكن معرفته بشكل مطلق، فيقول: «إن من يوجد بشكل مطلق يمكن معرفته بشكل مطلق، بينما ما لا وجود له، لا معرفة عنه» ويضيف أفلاطون: «إن ما لا وجود مطلق له، بل له وجود بسيط، مزيج من وجود ومن لا وجود، هو موضوع رأي». (477 a). أما في تيتائيس فيذهب إلى القول «إن اللاكينونة ليست حتى موضوع رأي»، (188 d-188). ولكنه في السفسطائي، وفي سبيل تفسير المعرفة العلاقية، الصيرورة والخطأ، يقبل بفكرة اللاكينونة، ولكنه، مع ذلك، لا يجيد عن التأكيد بأن الكينونة المثالية، عالم العقولات، عالم المثل، هو المطلق الحقيقي. ونلاحظ بالتالي في الأفلاطونية ميزات الإيليائية الأساسية: أولاً، إن المبدأ أو الأول الأنطولوجي، الذي هو عالم المثل، هو أيضاً مبدأ المعرفة. ثانياً، إن الكينونة

يتأصل في الكينونة الواحدة الدائمة الإبداع والانتشار. فليست الكينونة جوهرأ ثابتاً متمكناً، ولا هي لاعدوداً سلبياً ينتظر أفعلاً تأتيه من لا محدود إيجابي. وليست علة ذاتها، المطلقة، لتكون علة الكائنات، وفقاً لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية مميزة جوهر يتصف بالحياد، ومن ثم باللامبالاة، ولا هي اعتبارية عشوائية، بل إنها متأصلة في إيجابية الفكر والكينونة الموحدة، والمتفجرة في ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برميندس، للكلام عن النزعة التجاوزية في الإنسان، إلى إثبات الثنائية المعهودة في الفلسفة، أي ثنائية النفس والجسد، بل يثبت أن العقل محل في الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك، يثبت أن وحدة الكينونة، هي كفيّة، بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدّدة ومحدّدة. يكفي أن يتأصل الإنسان في الكينونة، وأن يساوي الفكر الكينونة، وأن تبقى الكلمة أمينة للفكر، كي ينعم الإنسان بإبداعية الكينونة.

الأنطولوجية: برميندس هو رأس التيار الأنطولوجي، الذي يرفض الأخذ بنهج أرسطو، في «دراسة الكائن من حيث هو كائن»، بدءاً من الاختبار الحسي. إن الأنطولوجية تؤكد، بأن المعرفة الإنسانية، تتأصل، في إدراك مباشر للكائن المطلق. وفي الواقع يؤكد برميندس في نشيده حول الطبيعة إن الكينونة، في مطلقها الواحد والكل، هي موضوع الفكر المباشر، واللاكينونة لا تكون ولا يمكن تفكيرها، ومن يخالف هذا المبدأ يسلك طريق الجهل التام، لأنه يتعذر إدراك اللاكائن، ومن ثم يستحيل الإفصاح عنه. ويقضي هذا الموقف ثلاثة إثباتات أساسية. في الإثبات الأول نقول إن المبدأ الأنطولوجي، أي الكينونة المطلقة الحقيقية. هو ذاته مبدأ المعرفة، إنه موضوع الفكر، «إن الكينونة والفكر يتساويان»، وهذا ما يحفزنا إلى «قول وتفكير كينونة الكائن»، «لأن التفكير وما بسببه يوجد الفكر هما الشيء ذاته». إن ما يجعل الإنسان مفكراً هو كونه مساوياً للكينونة، ويجعل من الكينونة مقياس الفكر. ليست الكينونة غريبة عن الإنسان جذرياً، ولا هي الآخر كلياً، بل إنها مساوية للفكر، وبالتالي إن تحديدات الكينونة هي ذاتها تحديدات الفكر، وتبطل من ثم الخصومة بين الواقعية والمثالية. في الإثبات الثاني نقول إنه يستحيل على الكينونة المطلقة أن تتأصل في غيرها، يستحيل عليها أن تصدر عن غيرها أو أن تخضع له، وإلا تكون نسبية. إنها تتضمن في ذاتها مسوغ وجودها. إنها «غير مولودة. غير فاسدة. سليمة في كل أعضائها، بدون قلق وبدون نهاية. لا تصير لأنها مساوية

كانت عليه منذ البدء، اللاكيونة، وهي دائماً اللاكيونة». (تسايعيات II. 5) وحيث أن المادة هي على هذه الحال، فمن الواضح أن المعرفة الحسية تبقىنا غرباء عن عالم الكيونة.

إن القديس أوغسطينوس يأخذ عن أفلوطين تأسيس الجواهر أو المثل في العقل الإلهي. ولكنه يعطي للعقل الإلهي اسم اللوغس، أي، الكلمة، المسيحي، وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، في الإيمان المسيحي، وحيث أن أوغسطينوس يرى أن الحقيقة، أو عالم المثل، هي اللوغس ذاته، فإنه يؤكد، في الوقت ذاته أن الحقيقة هي الله ذاته أيضاً. ينتقل أوغسطينوس من مساواة الحقيقة مع اللوغس، إلى مساواتها مع الله ذاته. ونلاحظ من ثم، استمرار مميزات الأفلاطونية والإيلياتية الأساسية، مع تعديلات في المفاهيم، مستمدة من الإيمان المسيحي.

أولاً: إن المبدأ الأنطولوجي، الذي هو الله، خالق السماء والأرض، هو ذاته مبدأ المعرفة، إذ فيه تتأسس الحقيقة ويتكوّن عالم المثل، أي عالم الجواهر المثالية. ثانياً: إن الله، لكونه الحقيقة المطلقة، هو مسوغ كل شيء، وأساس كل الكائنات. من هذا الإثبات يخلص أوغسطينوس إلى أن الله لا يجد تفسيراً عنه، أو مسوغاً، لوجوده، في أي كائن آخر. في هذا الاستنتاج، مقدمة واضحة «للبرهان الأنطولوجي»، القائم على تعذر الإنطلاق، من الاختبار الحسي، لإثبات وجود الله. إن برهاناً ينطلق من الاختبار الحسي، نحو الله، يُخضع، في النهاية؛ وجود الله للعالم الحسي، وبالتالي، يجعل من الله المطلق، كائناً نسبياً. إنه يوقعنا في تناقض مبين. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو العالم الحقيقي، والمعرفة الحسية هي خادعة ووهمية. يقول أوغسطينوس: «لا تذهب إلى الخارج، عد إلى ذاتك. في الإنسان الداخلي تسكن الحقيقة». (في الديانة الحقيقية، XXIX - 72) من العودة إلى الإنسان الداخلي، يخلص إلى برهان جديد عن وجود الله. إن العقل الإنساني يحتل أسمى درجة في ترتيب الكائنات، إذا استطعنا أن نجد شيئاً، أسمى من العقل الإنساني، يفوق الإنسان بميزات عدم التبدل، وبطابع الأزل، أي بما هو خاص بالطبيعة الإلهية، استطعنا إذ ذاك، أن نبرهن عن وجود الله ذاته. والحال، توجد حقائق تتمتع بميزات اللاتبدل والضرورة والشمول، مثال على ذلك حقائق الرياضيات والأخلاق، الموجودة في كل الكائنات المفكره لا تفسر الميزات المذكورة، بدون القبول بوجود حقيقة أزلية، تحوي كل الحقائق الفردية، «الحقيقة اللامتبدلة، التي تحوي كل تلك الحقائق، بدون تبدل»، إن

المطلقة هي، عند أفلاطون، عالم المثل، الذي يفسر كل شيء، بدون أن يجد في سواه تفسيره ومسوغ وجوده. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو حقيقي بالفعل، إنه عالم الكيونة الكائنة ظاهرياً. لأنه كذلك ليس موضوع معرفة أكيدة، كما لا يجوز الركون إلى المعرفة الحسية.

يتجاوز أفلوطين عالم المثل الأفلاطوني، نحو الينوع، الذي فيه تتكون تلك المثل، إنه العقل الإلهي. ويؤكد أفلوطين إن الله، هو الحق المطلق، الذي يحوي في عقله، المثل التي تير ذهننا. بذلك يثبت مساواة الله أو العقل الإلهي، الذي هو المبدأ الأنطولوجي، مع عالم المثل الذي هو موضوع المعرفة، وبه يستنير عقلنا. أما الوصول إلى هذا المبدأ، فلا يتم تدريجياً، عبر وسائل، تنطلق من الاختبار الحسي، بل يجب الاتجاه صوبه مباشرة بحس، فتدركه في ذاته في نقاوته الصافية. «لا تسع إلى إدراك المبدأ الأول بواسطة ما ليس هو؟ وإلا، بدل أن تراه هو ذاته، لن ترى سوى اثره. أدركه في ذاته، في نقاوته الصافية، لأن كل الكائنات لها قسط منه، بدون أن يملكه شيء. ما من حقيقة في الواقع، يمكن أن تكون هكذا، لذا يجب أن يوجد هذا المبدأ... صحيح إننا لا نستطيع أن نحيط بكليّة هذا المبدأ، في حدسنا البدئي، لأنه لو استطعنا أن ندركه في كليته، بماذا كنا نفرق عنه؟ نكتفي إذن أن ندركه جزئياً... إنه القدرة الخلاقة للحياة الحكيمة والعاقلة؟ منه تصدر الحياة والعقل؟ إنه مبدأ الجوهر والكائن لأنه واحد. إنه بسيط وأول لأنه مبدأ. منه يصدر كل شيء، منه الحركة الأولى التي ليست هو؟ منه الراحة التي لا يحتاج إليها البتة، لأنه لا يكون في حركة ولا في راحة... إنه ليس محدوداً... قدرته تملك اللامتناهي، ولا يمكن أن يكون ناقصاً، لأن كل الكائنات، الخالية من النقص، توجد بفضل... لا تبحثوا عنه إذن بعين مائة، كما يقول الآخر، ولا تتصوروا أنه من الممكن رؤيته هكذا، كما يظن من لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية وينكر الحقيقة السامية (التسايعيات، 7. 5) إن الحدس البدئي، الذي يدعو إليه أفلوطين، هو ممكن، لأن «الجوهر الحقيقي، موجود في العالم العقلي، حيث العقل هو الكمال الأقصى، وتوجد النفوس أيضاً. من هنالك تنزل إلى الدنيا. العالم العقلي، يحوي نفوساً بدون أجساد. عالمنا بالعكس، يحوي النفوس الموجودة في أجساد، وموزعة فيها» (تسايعيات، VI. 7) والمؤسف، إن المادة هي خالية كلياً من الصلاح، فهي «اللاكيونة... إنها مقصاة عن الكيونة، وهي مفصولة كلياً عنها: لا تقدر أن تبدل ذاتها، تبقى ما

البرهان وحده الوصول إلى الله. بل ذهب إلى الفكرة ذاتها ليحلّلها، فوجد، أن فكرة الكائن الكلي الكمال، تتضمن، حتماً، وجود ذلك الكائن: «يجد الجوهر المفكر فكرة كائن كلي - المعرفة، كلي القدرة، وسامي الكمال، ويحكم بسهولة، لكونه يدرك هذه الفكرة، إن الله الذي هو هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد... ذلك، لأنه يرى، في هذه الفكرة، ليس وجوداً ممكناً فحسب، بل وجوداً ضرورياً وأزلياً بشكل مطلق... فمن رؤية الوجود الضروري، والأزلي، مفهوماً في فكرة الكائن الكلي الكمال، يجب الاستنتاج، إن هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد». (مبادئ الفلسفة، 14). إن الله هو مبدأ الوجود، ومبدأ الأفكار الفطرية، في الجوهر المفكر، وهو بالتالي، ضمانة صدقها وحقيقتها. أما المعرفة الأكيدة، فتأسس، لا في الحس، بل في الفكر.

يؤسس لاينتز الوجود، والمعرفة الأكيدة، في الله، ويكتفي لإثبات وجوده، أن يظهر أن فكرة الله، تتضمن إمكانية وجوده، «إن الكامل، أي الله، إن كان ممكناً، أي غير متناقض، يكون موجوداً فعلاً. والحال، إن الكامل، هو ممكن، إذن إنه موجود فعلاً» (مونادولوجيا، 45). «وحده الله أو الكائن الضروري يتمتع بالامتياز التالي: إن كان ممكناً وجب أن يوجد فعلاً. وحيث أنه لا شيء يستطيع أن يحول دون إمكانية ما لا يحوي أي حد، أي إنكار، وبالتالي أي تناقض، فهذا يكفي، لنعرف قليلاً وجود الله. إن الكمالات الإلهية، في الواقع، لكونها بسيطة، ولا متناهية، لا تقتضي أي نقص أو حد، ولذلك هي مطلقة، سامية وإيجابية. إذ وحدها العناصر المحدودة بأشكال مختلفة، يمكنها أن تتناقض، فكل واحد منها يستثني الآخر أو ينكره. في الله، الذي يجمع في ذاته كل الكمالات، بدرجة فائقة، مطلقة ولا متناهية، لا يمكن أن يوجد أي حد وإنكار، وبالتالي أي تناقض». (مونادولوجيا، 43).

مع مالبرانش تبلغ الأنطولوجية أقصى مداها. ليست الانطلاقة من فكرة الله، وما يلازمها من إمكانية أو وجوب، بل من حدس الله مباشرة، من اتحاد بالله، من رؤية كل شيء في الله. يرفض مالبرانش إمكانية الأفكار الفطرية، ويؤكد رؤية الأفكار في الله. «لأفكار وجود أزلي وضروري، ولا يوجد العالم الجسدي، إلا لأن الله ارتضى أن يخلقه. لرؤية العالم العقلي، تكفي استشارة العقل، الذي يضم الأفكار أو الماهيات العقلية، الخالدة والضرورية، وهذا ما تستطيع فعله

تلك الحقيقة هي الله. يقدم أوغسطينوس هذا البرهان في الحكم الحر (الكتاب الثاني في الفصل السادس)، وهو لا ينطلق من الاختبار، بل من الحقائق الضرورية والشاملة، وهي بالتالي قبلية يرى فيه المؤرخون، ولو بشكل ضمني، البرهان الذي قدمه القديس انسلم، في القرن الحادي عشر، وقال فيه: «يلجولي أن اسمي الله، من لا شيء اسمي منه». هكذا أسمي الله، إنه الكائن الذي لا تتصور كائناً أسمي منه. إن الكائن، الذي لا نتصور كائناً أسمي منه، يوجد حتماً، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور الأسمى، بدون أن نتصوره موجوداً؛ إذن لا يمكن أن نتصوره موجوداً، إذن لا يمكن أن نتصور الله غير موجود.

في بدء العقلانية الحديثة، بعد التشكيك بالمعرفة الحسية، قوي اللجوء إلى البرهان الأنطولوجي عند ديكارت ولاينتز، وذهب مالبرانش إلى أقصى الحدود في النزعة الأنطولوجية. في الواقع ديكارت يرجع أكثر من مرة إلى البرهان عن وجود الله، ويستخدم أساليب مختلفة للبرهنة، إنما يبقى البرهان الأنطولوجي هو ركيزتها الأساسية. وهذا ما نجده في مبادئ الفلسفة، وفي خطاب في المنهج وفي التأملات. ينطلق ديكارت من فكرة الكامل أو اللامتناهي، وهي فكرة فطرية في ذهننا، ويحاول إعطاؤها تفسيراً كاملاً. في نهاية المطاف، يؤكد بأنه يجب علينا أن نقبل، بمثابة علة مساوية لفكرة اللامتناهي، وجود كائن كامل ولا متناه حقيقي، قائم بذاته. «لأننا نجد فينا فكرة إله، كائن كلي الكمال، نقدر أن نبث عن العلة التي تبعل هذه الفكرة حاضرة فينا. ولكن، بعد أن نلاحظ بانتباه، كم هي عظيمة الكمالات التي تمثلها لنا، نكون مضطرين على الإقرار، بأننا لا نقدر أن نحوز عليها، إلا من كائن كلي الكمال، أي من إله يكون حقيقة أو وجود، لأنه واضح، أن الأكثر كمالاً، لا يمكن أن يكون تابعاً، أو خاضعاً للأقل كمالاً... يستحيل أن نملك فكرة، أو صورة، عن أي شيء كان، إن لم يوجد فينا، أو في أي مكان آخر، يحوي كل الكمالات الممثلة لنا... بسبب نقصنا، علينا أن نستنتج، أن هذه الكمالات، هي موجودة في كائن كلي الكمال، هو الله، أو على الأقل، أنها كانت فيه سابقاً، ويتتبع من كونها لامتناهية أنها لا تزال فيه أيضاً». (مبادئ الفلسفة، 18). على الرغم من الذهاب، من فكرة اللامتناهي، الله، إلى إثبات وجوده، نجد، في هذا البرهان، استخداماً لمبدأ السببية، وقد يكون ديكارت، قد استبق الاعتراضات، التي سوف توجه، فيما بعد، إلى مبدأ السببية الأنطولوجي، فأبى أن يحصر في هذا

كيف نبرهن عن وجوده. إنما بالمقابل، هي فكرة الله، التي تحوي فكرة الأنا، وتؤسسها أنطولوجياً. (في الكينونة، ص. 236) لا تقوم صعوبة البرهان الأنطولوجي في العبور الاستنتاجي من فكرة المطلق إلى وجوده، بل تكمن، في التحديد الدقيق، لأصل هذه الفكرة، فينا. «في الأنا تتم ملاقاتنا مع الوجود، ولكن، حيث أن دعامة الأنا هي ضرورة اللامتناهي، ويجب على الأنا أن يعطي، لفكرة اللامتناهي، الوجود ذاته، الذي اختبره في ذاته». (في الكينونة، ص. 236).

هكذا «تبدأ فكرة الله بالظهور بمثابة إنتاج فكرنا لكي تصبح تلك الفاعلية الخالصة التي تنبثق منها فكرتنا ذاتها». ندرك انتسابنا المباشر إلى المطلق، في حدودنا بالذات. ويضيف لويس لافيل: «إن البرهان الأنطولوجي، المحارب دائماً، والمتجدد الولادة دائماً، لا يعبر في كل الأشكال العقلية التي أعطيت له، إلا عن اكتشاف قيمة، في قلب الكينونة، وتجعلها تكون. (من هنا بطلان التساؤل بشأن الكينونة، لماذا توجد الكينونة وليس العدم؟) لنقل فقط إنه، في اتحاد اللامتناهي والكمال، حيث يتحقق حسب ديكارت، العبور المباشر من الماهية إلى الوجود، يكون الكمال، وهو لا يعني اكتمال جمود، مسوّغ العبور إلى حيث تفصح اللامتناهي عن خصب بدون قياس. في قلب البرهان الأنطولوجي، لا نرى، غالباً، إلا فعل فكر يكشف لنا عن وجود الله في فكرته. ولكن هذا الفعل لن يحملنا على الخروج من الفكرة، بل يحافظ على ميزاته الكلامية فقط، كما أظهر ذلك كانط، لولم يكن، على صعيد المنطق، التعبير عن الفعل الذي به، على الصعيد الأنطولوجي، يتساوى الله مع الكائن، الذي يريد ذاته كائناً، أي الذي يولد ذاته أزلياً. إن استنتاج وجود الله انطلاقاً من فكرته، لا معنى له إلا إذا كان طريق ولادة الله. وإذا أنه، من ضروب الكفر، أن نعتقد، بأننا، نستطيع نحن أنفسنا، أن نلد وجود الله، بقوى عقلنا وحدها، إنه أيضاً كفر أن نفكر، إن كان الله فعلاً، وليس شيئاً، إننا نستطيع أن نلاقه في غير الفعل الذي به، إذ يلدنا، يجعلنا مشاركين في ولادتنا لذواتنا». (مقالة في القيم، ص. 308).

ليس البرهان الأنطولوجي عبوراً، من فكرة الله بقدر ما هو التأكيد المصير على أنه، بدون هذه الفكرة، نصير فريسة العبث. فكرة الله مرافقة لوجودنا. «إن الشكل الأكثر كمالاً للاعتقاد بوجود الله يقوم بأن نجعله يسكن داخل الوعي، وبدون شك، أن نجعله يسكن فيه بدون تجزئة. هذه هي

كل الأرواح العاقلة، أو المتحدة مع العقل. ولكن لرؤية هذا العالم المادي، أو بالأحرى للحكم بأن العالم موجود، لأن هذا العالم لا يرى بذاته، يجب بالضرورة أن يكشفه الله لنا». إن المعرفة الطبيعية الحقيقية، هي وحدها معرفة الأفكار، لأن الكشف الحسي عن الأشياء خاضع للخطأ. وبديهي أن نتساءل من أين تأتي بأفكارنا؟ أو بدقة أكثر، أين هي موجودة؟ ويجب مالبرانش: «كل أفكارنا الواضحة، هي في الله، من حيث حقيقتها العقلية. فلا نراها إلا فيه. لا نراها إلا في العقل الشامل، الذي ينير بها كل العقول... ولكي نفهم ذلك جيداً، يجب علينا أن نتذكر... إنه من الضروري كلياً، أن يحوي الله، في ذاته، أنكار كل الكائنات التي خلقها، وإلا لما كان استطاع أن يصنعها... يجب بالإضافة إلى ذلك، معرفة إن الله، هو شديد الاتحاد بنفوسنا، بحضوره، بنوع إنه يمكن القول، أنه مكان الأجساد. مع افتراض هذين الأمرين، أكيد أن الروح يستطيع أن يرى ما يوجد في الله ممثلاً للكائنات المخلوقة، لأن ذلك هو روحي جداً، عقلي جداً، في الروح. هكذا يستطيع الروح أن يرى في الله أفعال الله، بعد الافتراض بأن الله يريد أن يكشف ما يوجد فيه ممثلاً عنها». إن الأفكار الأنطولوجية التي نحدها في الله لا تساوي، في العدد، الأفكار الفطرية، الواردة عند ديكارت. فالنفس لا نعرفها في جوهرها اللامتبدل، بل لدينا شعور بوجودها، في أفعالها. إن الامتداد العقلي، جوهر الأشياء الحسية، هو وحده، بالنسبة إلى الإنسان، موضوع «رؤية في الله». إن إدراك فكرة الامتداد يجعل من مشكلة وجود العالم الممتد، مشكلة مفتوحة.

من صميم فلسفة الروح، في القرن العشرين، يرى لويس لافيل البرهان الأنطولوجي، في قلب اختبار مشاركة الأنا بالكينونة. لا ذهب إلى الله انطلاقاً من فكرته أو من كماله. ولا استنتاج لله انطلاقاً من امكانيته. لا يقودنا البرهان الأنطولوجي، إلى عالم يتجاوز الفكرة، بل يضطرننا على ملاقات الكينونة في فكرتها. إنه وعي المساواة بين الكينونة وفكرتها. في اختبار الكينونة البدني، ندركها في كليتها، مع كل أشكالها. إن حدس الكينونة ليس إدراكاً موضوعياً، يدرك فيه العقل، بالتصور، كلية الكينونة. إنه إدراك انتسابي إلى الكينونة إدراكاً مباشراً. بدون الكينونة لا قوام لي ولا نشاط. من هنا، يتبدى المعنى الحقيقي للبرهان الأنطولوجي. إنه الإدراك الواعي، لتفصي الذاتي، المدعوم بضرورة بالامتلاء المطلق. «إن فكرة الأنا هي التي تقودنا، تاريخياً، إلى فكرة اللامتناهي، وتعلمنا

أن يكتشفنا عنده، بل على الأخص، لأن كلاً من أفلاطون 322-384 Aristotle و 347-427/428 Platon ق.م. وأرسطو 322-384 Aristotle ق.م. يعتبر أن إكسينوفانس مؤسس المدرسة الإيلائية، أو رائدها. ولا شك أن ارتباط اسم إكسينوفانس بالمدرسة الإيلائية فيه شيء من الاصطناع، ولكن التقليد له أسبابه، وسنحترم هذا التقليد ونعرض لذلك المفكر محاولين تبيان أوجه الصلة بينه وبين اتجاهات بارمنيدس وتلميذه زينون. ويمكن أن نقول بصورة عامة إن ما يميز المدرسة الإيلائية، من حيث المبادئ الميتافيزيقية، هو القول بواحدية الوجود وبثباته، ومن حيث المنهج، استخدام منهج عقلي صارم يقوم على احترام دقيق لمبدأ عدم التناقض.

1 - إكسينوفانس Xenophanes 560-? 478 ق.م.

على الرغم من اختلاف المؤرخين حول تفاصيل حياته ومؤلفاته، إلا أن الخطوط الأساسية واضحة. ويتفق المؤرخون أنه عُمُر حتى ناهز المائة، فهو يقول في إحدى قصائده إنه طُوف في البلاد سبعة وستين عاماً منذ أن بلغ الخامسة والعشرين، ثم من المحتمل أنه عاصر الحاكم هيرون Heron، الذي حكم في صقلية على مدينة سرقة ما بين 478 و 467 ق.م. فإن حياته تكون قد استمرت على التقريب ما بين عامي 570 و 470 ق.م.، وهناك تشابه بين إكسينوفانس وفثاغورس Puthagoras حوالي 580 - حوالي 500 ق.م.، فكلاهما من أصل أيوني وبقي في أيونيا حتى سن الشباب، وكلاهما غادرها لأسباب سياسية متجهاً إلى أقصى الغرب، وحلّ في جنوب إيطاليا وجزيرة صقلية، وكلاهما نقل التراث الأيوني العقلي ودمج به اهتماماً قوياً بالإلهيات، ولكن الاختلاف بينهما أقوى من أن تخطئه العين: ففثاغورس عقل نوكيدي، بينما عقل إكسينوفانس عقل نقدي، بل وقلق، وهو يسخر من مذهب فثاغورس في التناسخ ويذكره بالاسم. وظهر من كلامه أنه ترك مدينته الأصلية كولوفون، على الساحل الأيوني، على اثر استيلاء الميديين على مدينته حوالي 564 ق.م.، وربما كان قد استمع إلى الفيلسوف الملطي العظيم انكسمندروس Anaximander حوالي 610-546 ق.م.، وظل ينتقل بين مدن اليونان الكبرى، وجزيرة صقلية حتى قارب المائة. وقد أُلّف قصيدة تمجد تأسيس مدينته الأصلية، وأخرى بمناسبة تأسيس مدينة إيليا على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وربما حضر بالفعل تأسيسها الذي تم عام 540 ق.م.

الطريقة لنرى وعينا الخاص ساكناً فيه، وواجداً فيه نوره وغذاءه». (في الكينونة، ص. 234).

مصادر ومراجع

- Aristote, *La Méthaphysique*, 2 vol. trad. tricot, vrin, Paris, 1970.
- Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1972.
- Aquin, Thomas d., *L'Etre et l'essence*, trad. C. capelle, vrin, Paris, 1950.
- Beaufret, Jean, *Le Problème de Parménide*, P.U.F., Paris, 1950.
- Descartes, *Œuvres Philosophiques, La pléiade*, Paris, 1958.
- Fabro, Cornelia, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1950.
- Gibson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, vrin, Paris, 1969.
- Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*.
- Lavelle, Louis, *De l'être*; Aubier, Paris, 1947.
- Maréchal, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique* 5 vol., Bruxelles, 1944.
- Platon, *Œuvres*, 2 vol. Trad. Robin, La Pléiade, Paris, 1950.
- Sargi, Bechara, *La Participation à L'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesure, Paris, 1957.
- Sauvage, Micheline, *Parménide*, Seghers, Paris, 1973.

بشارة صارجي

الإيلائية

Eleatic School Ecole d'Eleé

ينسب اللفظ إلى مدينة إيليا المستعمرة اليونانية التي أسسها مهاجرون يونان حوالي عام 540 ق.م. على الساحل الغربي من جنوب إيطاليا، وهي المنطقة التي دعاها الاغريق أو اليونان باليونان الكبرى، وهو يعني مذهب مدرسة فلسفية اكبر ممثليها هو بارمنيدس Parminedes حوالي 540-450 ق.م. وتلميذه زينون Zenon d'Élée حوالي 490-340 ق.م. بحيث انه حين يقال المذهب الإيلائي يقصد على الفور فلسفة بارمنيدس ومبادئها. ولكن أحياناً ما يربط هذه المدرسة اسم إكسينوفانس Xenophanes 560-478 ق.م. المفكر الناقد والشاعر المصلح ليس فقط لأن اسمه يرتبط بمدينة إيليا، ولا لأن بعضاً من ملامح فلسفة بارمنيدس ومنهج زينون يمكن

تكون نماذج للسلوك، إنما الواجب اتباع الأفكار النبيلة عن الفضيلة بقدر طاقة ذاكرة المرء وقلبه، «فلنبعد عن المعارك والأحاديث الفارغة، ولنزاع دائماً الآلهة والاحترام الذي هم به جديرون»، كما يقول.

وقبل أن نتحدث عن انتقاداته الخطيرة للدين، نفق أمام آرائه المعرفية، ونورد سطوراً من أقواله.

- الشذرة 18: «الآلهة لم تكشف كل شيء أمام البشر من البداية، ولكن مع الزمن يبحث الإنسان ويكتشف الأفضل».

- الشذرة 34: «لا يوجد إنسان، ولن يوجد أبداً، يملك معرفة يقينية عن الآلهة وعن كل شيء أتحدث عنه. وحتى لو اتفق لشخص ما أن قال الحقيقة الدقيقة، فهو نفسه لن يعرف ذلك. إنما هو الظن الذي يهيم على كل الأمور».

- الشذرة 35: «هذا هو ما بدا لي أنه يشابه الحقيقة».

ففي هذه النصوص يطرح إكسينوفانس Xenophanes مشكلة حدود المعرفة على أوضح وجه، ويتخذ موقفاً واضحاً بشأن عدم إمكان الوصول إلى اليقين. كذلك يميز بين اليقين وبين الظن تمييزاً ربما نجده لأول مرة بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل عند اليونان، وهو التمييز الذي سيأخذ شكلاً أقوى بكثير في قصيدة بارمينيدس Parmenides.

ونأتي الآن إلى إظهار مواقفه، أو هو موقفه من الألوهية، ونبدأ بالجانب النقدي منه. ويظهر من أحد النصوص أن إكسينوفانس هاجم العبادة الأورفية، وخاصة طرائق احتفالاتها التي تسيطر عليها الاباحية الجنسية والسكر حتى الهذيان، وهو انتقاد نجده عند الفيلسوف هيراقليطس Heraclitus حوالي p. 544 - حوالي 483 ق. م. أيضاً ولكن النحلة الأورفية لم تكن في النهاية الا جماعة محدودة العدد في زمان إكسينوفانس والأهم هو الانتقاد الذي وجهه إلى هوميروس Hómēros وهسيود Hesiod باعتبارهما مسؤولين عن التصورات الدينية السائدة بين اليونان في باب «الديانة الأولمبية». وهذا الانتقاد ذو وجهين: أخلاقي ولاهوتي، أما من الناحية الأولى، فإنه يستنكر الصفات المثينة التي ينسبها هذان الشاعران إلى الألوهية، ويقول في الشذرة 11: «لقد نسب هوميروس Hómēros وهيسود Hesiod إلى الآلهة كل ما يوصم بالعار والحزني عند الناس: من سرقة وزنا وخداع متبادل». والمغزى هنا أن الآلهة نماذج للبشر، فكيف يطلب من البشر أن يكونوا فضلاء، وأتهمهم على تلك الشاكلة؟ وربما كان المغزى الضمني أيضاً أن الألوهية ينبغي أن تكون كاملة، فافتنع ان تنسب إليها النقائص.

ومن أهم ما اختلف حوله المؤرخون الصفة التي ينبغي أن تنسب إلى إكسينوفانس: أهو فيلسوف، أم شاعر، أو منشد شعراً؟ ذلك أن كل ما وصلنا منه هو نصوص شعرية في أشكال مختلفة، وعلى الرغم من أن الصياغة الشعرية ليست حائلاً دون التعبير الفلسفي، إلا أن هذه النصوص فيها ما هو أقرب إلى الأدب الساخر والناقد منه إلى التأمل الفلسفي. من جهة أخرى، يبدو أن الرأي القائل بأن إكسينوفانس كان يطوف المدن ويرتزق بعمل الراوية لأشعار هوميروس Hómēros (القرن 9 ق. م.) وهسيود Hesiod (القرن 8 ق. م.)، ثم كان ينشد اشعاره هو في مجالس الخاصة، يبدو أن هذا الرأي لا يقوم إلا على مجرد التخمين. وربما كان الموقف السليم هو القول بأن إكسينوفانس مفكر أخلاقي اهتم بالإلهيات والطبيعية، وكان في الوقت نفسه شاعراً استعمل الصيغة الشعرية للتعبير عن آرائه ذات الطابع النقدي القوي. أو قل هو شاعر متفلسف ناقد. ويبدو أن من أسباب حفظ آرائه أنها ظلت تنتقل من جيل إلى جيل بسبب سهولة حفظها وتناقلها. ربما كان الجانب الأهم في فكر إكسينوفانس، والذي أثار اهتمام معاصريه في الحل الأول، هو الجانب النقدي، سواء في ميدان القيم أو في ميدان المعرفة أو في ميدان الإلهيات.

وأبلغ انتقاداته تلك التي وجهها إلى القيم الأخلاقية، ليست السائدة في عصره وحسب، بل وتلك للصيغة بالحضارة اليونانية ذاتها. ونصوصه الباقية تشهد على سخريته اللاذعة من كبار الشعراء ومن العامة على السواء، فهو يهاجم بشدة إعجاب مواطنيه بالقدرة البدنية وجمال الأجسام واحتفالهم العظيم بالأبطال الرياضيين الفائزين في الألعاب الأولمبية، بل بخيولهم ذاتها التي تفرز معهم في المسابقات، وكأن الجسم هو القيمة العليا، وكأن دليل الفضيلة هو كسب جائزة أولمبية، ويضيف: «ولكن [الفائز] لا يمكن أن تكون له نفس القيمة المثل، لأن حكمنا [معرفتنا] تفوق في قيمتها قوة الرجال وقوة الخيل». ورغم النبرة الشخصية القوية في مثل هذا الموقف إلا أنه لا يعني أقل من معارضة نظامين للقيم: نظام يمجّد الجسد، أو قل الخيرات الخارجية ونظام يمجّد العقل، أو قل الخيرات الداخلية.

وتعطي انتقادات إكسينوفانس Xenophanes إلى أبعد من ذلك، إلى المصدر الذي قن القيم اليونانية، أي إلى الشعر، وإلى هوميروس ذاته الذي «اخترع أساطير» عن حروب التيتان والعمالقة، وحكى بخياله عن مغامرات الكائنات الخرافية ذات الوجه الانساني والجسم الحيواني، وهذه أمثالها لا يجب أن

الأغلب أن الأمر لا يعدو مجرد مقتضيات التعبير الشعري، سواء في ذكره للآلهة (بالجمع)، أو لاشارته الى البشر.

ويناقد المؤرخون مشكلة بشرها نص لأرسطو (ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، 986 ب 22) وتدور حول صلة العالم بالإله، وهل وُحِدَ إكسينوفانس بينهما، كما يتناولون أيضاً طبيعة المذهب الطبيعي الذي يعرضه، ويتحدث فيه عن أمور متصلة بالفلك وعلم الحياة، وتدلل على روح الملاحظة عنده، ولكننا لن نتعرض لكل ذلك هنا لضيق المقام.

لا شك أن إكسينوفانس شخصية فذة تميزت بخصائص قل أن تجتمع في شخص واحد، فاجتمع فيها المفكر الفلسفي والمصلح الديني والأخلاقي والعالم الطبيعي الشغوف بالملاحظة، الى جانب الشاعر الناقد للتراث وللعصر. وقد اشرنا الى أصله الأيوني وإلى انتقاله الى جنوب إيطاليا وصقلية، وإلى تجواله بين المدن اثناء ما يقرب من السبعين عاماً، بل ويظن قلة من المؤرخين أنه زار مصر، تأكيداً لنشأة النظرة النسبية إلى شؤون البشر عند مفكري الاغريق، وهي النظرة التي ستنتشر وتسيطر في خلال القرن الخامس ق.م. ويتميز إكسينوفانس أيضاً بمنهجية المختار لعرض أفكاره، ويمكن أن نسميه بمنهج الايجاب عن طريق السلب، فمن انتقاده للأفكار والمفكرين تبرز بلطف وبشكل طبيعي مواقفه هو، وبعضها يشكل تحديداً قوياً، فمنها ما يمكن اعتباره ثورياً صراحة، مثل انتقاده للمثل الأخلاقية اليونانية، وثورته على تصور الألوهية عند الشعراء. ويرى البعض أن الروح الجدلية التي ستميز المدرسة الإبليائية، عند بارمنيدس Parmenides وعند زينون Zenon، موجودة في بذورها عند إكسينوفانس، كما يرى البعض الآخر أن إكسينوفانس هو أول من وضع الفلسفة كقوة ثقافية شعبية، مستبقاً هكذا عصر السفسطائيين وسقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م.

وتعود الرابطة بين إكسينوفانس والمدرسة الإبليائية الى نصين لأفلاطون وأرسطو يجعلان منه أول من بشر باتجاهاتها، إن لم يكن رئيساً ومؤسساً لها على وجه الدقة.

- يقول أفلاطون (محاورة السفسطائي، 242د): «نقول قبيلتنا الإبليائية، بدءاً من إكسينوفانس، بل ومن قبله، من حكاياتنا، إن ما نسميه كل الأشياء إنما هو واحد».

- ويقول أرسطو (الميتافيزيقيا، مقالة الألف، 986 ب. 2): «ولكن إكسينوفانس أو من قال بالواحدية، لأنه يقال إن بارمنيدس كان تلميذاً له، لم يقل شيئاً واضحاً [بخصوص طبيعة الواحد]».

أما من الناحية الالهية، فإن انتقاداته أهم واعمق، ويمكن أن نقسمها الى قسمين: قسم يخص الصفات، وقسم يخص تعدد الآلهة. أما من حيث الصفات فان إكسينوفانس Xenophanes يرفض التصور الانساني للآلوهية، لا سيما تصور موميروس وتشبيهها بالبشر. وهذه ثلاثة نصوص تعد من درر الفكر النقدي اليوناني في الطور الباكر للحضارة الاغريقية:

- شذرة 14: «يظن البشر أن الآلهة تولد، وأن لها ملابس واصواتاً وهيئات مثلاً للبشر».

- شذرة 15: «ولكن لو كان للبقر والخيول والأسود ايد، وكانت تستطيع الرسم بها وصنع الأشياء مثل البشر، إذن لرسمت الخيل الآلهة على هيئة الخيل، والبقر على هيئة البقر، ولجعلت اجسامهم على هيئة اجسامها».

- شذرة 16: «يقول الأثيوبيون [أي أهل افريقيا السوداء] إن آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا [منطقة الى الشمال من بلاد اليونان] إن آلهتهم زرق العيون حر الشعر».

وهذا الموقف يجعل من إكسينوفانس مؤسساً لعلم الأنثروبولوجيا الثقافية وسلفاً لهيرودوتس Hêrodotos المؤرخ ولتأثير النسبية الثقافية الذي سيسود في عصر السفسطائيين على الأخص. ذلك أن مغزى هذه النصوص هو أن تصورات البشر عن الألوهية تختلف باختلاف المجتمعات، وبالتالي فإن أي تصور منها لا يكون له بمفرده حق الاستثارة بدعوى. من جهة أخرى، فإن الإشارة الى الحيوان تأكيد على المعنى نفسه ورفض لتصور الألوهية على أية هيئة متعينة، لأن كل تعيين لطبيعة الألوهية يعني الوقوع في الخطأ بالضرورة.

من جهة أخرى، هاجم إكسينوفانس تعدد الآلهة، وقال بأن الإله واحد ولا يشبه البشر في شيء، وله كل الكمالات، وثابت لا يتحرك. وهذه سطور له حول هذا الموضوع.

- الشذرة 23: «إله وحيد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانين لا في اجسامهم ولا في فكرهم».

- الشذرة 24: «هو بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله».

- الشذرة 25: «هو يحرك كل شيء بغير جهد من جانبه، بل بقدرة فكره».

- الشذرة 26: «هو ثابت دائماً، لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق به أن ينتقل من مكان الى آخر».

ومن الظاهر أن مجمل هذه النصوص تؤكد التوحيد، ولا ينبغي التوقف كثيراً عند عبارة «الأعظم بين الآلهة والبشر» (الشذرة 23)، فيما قد تدل عليه من قبول التعدد، لأن

2 - بارميندس Parmenides :

يشير تحديد تاريخ بارميندس خلافاً بين المؤرخين، حتى لينفص البعض يديه من مهمة تاريخ حياته تاريخاً دقيقاً مكتفين بالقول إنه عاش بين أواخر القرن السادس ق.م. والنصف الأول من القرن الخامس ق.م. والسبب هو محاورة شهيرة لأفلاطون سماها باسم هذا الفيلسوف وجعله يتحدث فيها، ومعه زينون الإيليائي Zenon d'Élée ثم سقراط Socrates وهو لا يزال شاباً. يقول أفلاطون Plato في محاورة بارميندس 127: «في قول انطيفون ان بيثودورس قال إن زينون جاء مع بارميندس في أحد أعياد البانثيون الكبرى. وكان بارميندس وقتذاك متقدماً في السن، في حوالى الخامسة والستين، ورغم شدة بياض شعره، إلا أنه كان حسن المظهر جيلاً. أما زينون فكان وقتئذ في حوالى الأربعين، طويلاً أنيقاً، وكان يقال إنه تلميذ بارميندس المفضل. وكانا يقيمان في منزل بيثودورس الواقع خارج أسوار المدينة في كيراميكس، وإلى هناك اتجه سقراط ومعه عدد آخر مؤملين أن يستمعوا إلى كتاب زينون، لأنها كانت المرة الأولى التي يأتي فيها بارميندس وزينون إلى أثينا، وكان سقراط وقتها شاباً صغير السن». ونحن نعرف أن سقراط ولد عام 470 ق.م.، فلا بد أن تكون زيارة بارميندس تلك لأثينا قد تمت على أقصى قدر عام 450، حيث يمكن لسقراط في هذه الحدود أن يكون قادراً على عرض رأي فلسفي مع كونه شاباً أو صغير السن، وفي هذه الحالة يكون بارميندس، عمره 65 عاماً، وقد ولد حوالى 515 ق.م. ولكن روايات أخرى تقول إنه ازدهر ما بين عامي 504 و 501 ق.م.، فيكون قد ولد حوالى 545 ق.م. إلا أن الأهم من التحديد الدقيق لتاريخ مولده هو تحديد مكانته بين الفلاسفة اليونان السابقين لسقراط والاتفاق منعقد على أن كتاباته تشير إلى مذاهب لكل من أناكزمنيس Anaximénos 500 ؟ - 480 ق.م. وهيراقليطس Heraclitus حوالى 483-454 ق.م. والفياغوريين، كما أن انبادوقليس Empedocles 483-423 ق.م. وأنكساغوراس Anaxagoras 500-428 ق.م. يشيران بدورهما إليه.

ليست لدينا تفاصيل كثيرة عن حياة بارميندس اذن، فهو من مدينة إيليا المستعمرة اليونانية الكائنة على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وكان على صلة قوية بجماعات الفياغورية في جنوب إيطاليا، ولم تكن إيليا بعيدة عن مدينتي كروتونا وميتابونتيوم اللتين ازدهر فيها المذهب الفياغوري. وربما عرف اكسينوفانس Xenophanes أيضاً وأخذ عنه، على ما

يقول أرسطو. وتكرر الإشارة إلى مشاركته الكبيرة في سياسة مدينته، ويقال إنه وضع لها القوانين، وإن المدنية ظلت تذكر له أفضاله التشريعية طويلاً بعد وفاته.

بارميندس هو أول فيلسوف، بعد اكسينوفانس، ينظم الشعر في عرض فلسفته، وقد احتفظ لنا بعض القدماء بمعظم أجزاء قصيدته، التي كان عنوانها في الطبيعة، أو هكذا عنوانها العصر الهلنستي، وهي تشتمل على مقدمة وجزأين.

وتقول المقدمة إن الأفراس الحكيمه قادته إلى طريق المعرفة اليقينية، وكانت العذارى هن مرشداته إلى حيث النور، وهناك استقبلته آلهة العدالة، وأخذت يده اليمنى بين راحتيها، وأعلنت الشاب الباحث عن المعرفة إنها، سوف تعلمه الحق الثابت المستدير ولكنها سوف تضيف إلى علمه أيضاً ظنون البشر الفانين التي لا يقين فيها، رغم أن عليه أن يتعد عن هذا الطريق الثاني، مشتركاً بالطريق الأول الوحيد، الطريق المستقيم، طريق الحقيقة والعقل الذي أرسل فيه بالأمر الإلهي، أي بالضرورة.

ورغم الطابع الشعري والرمزي، بل والديني، لهذه المقدمة، إلا أنها ذات أهمية عظيمة من الناحية الفلسفية، فربما يكون بارميندس هنا مقلداً للشعراء الذين يبدأون قصائدهم بالإشارة إلى مصادر الهامهم الإلهية، وربما يكون قصد المقدمة أن يأخذ عرض الفلسفة البارميندية شكل الكشف الديني المقدس، خاصة وأنها، حافلة برموز الأسرار الدينية اليونانية، ولكنها كذلك من الناحية الفلسفية، تشير إلى تأثير فيثاغوري محتمل على بارميندس، وكان الفياغوريون يربطون الوثق ربط بين الفلسفة والدين، وعلى الأخص فلما تشير في أكثر من موضع إلى فكرة جوهرية في كل فلسفة بارميندس، وهي فكرة الطريقتين، طريق الحقيقة وطريق الظواهر، طريق اليقين وطريق الظن، طريق العقل وطريق الحواس واللغة والعادة، وبينها فاصل كالفاصل بين النهار والليل، والنور والظلمة. كذلك فإن هذه المقدمة تؤكد التشدد المنطقي الذي سيميز فلسفة بارميندس، فليس هناك إلا طريق واحد، إلى حقيقة واحدة ومعرفة واحدة، وهذا هو حكم الضرورة المنطقية، التي يبدو الفيلسوف ممجداً لها في حماس يدق من برودتها بعض الشيء، أو هو عند بعض المفسرين حماس اكتشاف الطريق الوحيد للنجاة، الذي ربما عرف الفيلسوف أنغامه عند انتماؤه إلى النحلة الأورفية المتصلة بآلهة الفياغورية، أو ربما هو حماس يعبر عن تجربة شخصية فلسفية خبرها بارميندس نفسه، على ما يرى بعض المفسرين. تقوم كل فلسفة بارميندس على عبارتين «الوجود

بالوجود، فهو كل متصل، لأن الموجود متأسك بما هو موجود. «وأيضاً فإنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعدا عنه، اذا أبعدهما اليقين الصادق. إن الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج الى شيء، أما اذا كان لا نهائياً فإنه يحتاج إلى كل شيء.

«وما نفكر فيه، وما من أجله يوجد التفكير، شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيراً في غير الموجود الذي تعبر عنه بالكلام. إذ ليس شيء موجوداً، ولا سوف يكون موجوداً، ما خلا الموجود، ما دام القدر قد قيده ليكون كلاً لا يتحرك. وبناء على ذلك ليست كل صيغ الأشياء إلا أساء اطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها، مثل: الكون والفساد، الموجود واللاموجود، النقلة من المكان، وتغير اللون الساطع.

«وحيث كان له؛ [أي للوجود]، حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعرفها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه. ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات، فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس».

ويمكن أن نحدد صفات او خصائص الوجود، ابتداء من المقدمة القائلة «الوجود موجود»، على النحو الرباعي التالي:

أ - انه لا يكون ولا يفسد.

1 - ذلك أنه كامل ثابت ولا يمكن أن يكون أكمل مما هو عليه: «فأني له أن ينشأ وهو الكل الكامل، وأني له أن يفسد وهو الثابت؟».

2 - كذلك فإنه باعتباره واحداً متصلاً، فلا تكون يدخل عليه ولا فساد.

3 - وعلى فرض أنه ينشأ وينمو، فمن أين ستأتي هذه النشأة وهذا النمو؟ ليس من الوجود، لأنه موجود، ولا من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود، فكيف يأتي الوجود من اللاوجود؟

4 - الوجود لا علة له لأنه الكامل، الذي لا يفتقر الى شيء.

ونحنم بارمنيدس كلامه قائلاً: «كيف يمكن للوجود أن يخرج الى الوجود في المستقبل؟ ويمكن له أن يكون قد خرج الى الوجود في الماضي؟ فإذا كان سيخرج الى الوجود، أو كان قد

موجود» و«اللاموجود غير موجود». ويمكن رد كل فلسفته الى نتائج هذا الموقف. وبعض النتائج ايجابية، وهي تخص صفات الوجود، وبعضها سلبية، وهي تخص ما لا يمكن أن يتصف به الوجود، وهو ما يعود بنا الى فكرة الطريقتين، يقول بارمنيدس في (فجر الفلسفة اليونانية، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، الشذرة 4-5، ص 131): «أقبل (الآن المتحدث هي الإله الهادية المعلنة للحقيقة) لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقتان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأولى أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه تبع الحق. والثاني أن اللاوجود غير موجود، ويجب أن يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد». وقد يكون من الأفضل، تمهيداً للبحث في صفات الوجود، أن يقرأ القارئ باللغة العربية فنص الشذرة الثامنة من شذرات بارمنيدس الباقية، وهي أهم نصوصه وأطولها. (المراجع نفسه، ص 132-133).

- الشذرة 8: «فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود. ولهذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسر، لأنه كل ووحيد التركيب ولا يتحرك؛ ولا نهاية له. وانه لم يكون ولن يتكون، لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل. فأني أصل لهذا اللاموجود، لأن اللاموجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه. وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاموجود فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وانه أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً. ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج الى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته. ولذلك فإن العدالة لم تخفف قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسر، بل العدالة تشد الوجود بقيد وثيق. ويتوقف الحكم على هذه الامور على ما يأتي: هل الوجود موجود او غير موجود؟ لهذا يلزم بالضرورة أن نتجاهل أحد الطريقتين، لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه (اذ هو طريق غير صادق)، وأن نأخذ الطريق الثاني، لأنه طريق الوجود والحقيقة. وما مصير الوجود في المستقبل؟ أو كيف يمكن أن يوجد؟ اذا خرج الى الوجود فليس بموجود، وكذلك اذا وجد في المستقبل. وبذلك تزول الصيرورة ولا يتحدث احد عن الفساد.

«وليس الوجود منقسماً، لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يتمتع من التماسك. وليس الوجود من مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء

وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً.

ولا بد أن القارئ قد لح سمة من أهم سمات المنهج البارمنيدي، ألا وهي أنه منهج استدلاي يعتمد على استخراج ما تتضمنه قضية أساسية توضع وضعاً، وبالتالي فإنه أيضاً منهج تحليلي، بل ويمكن القول أيضاً، انه منهج لغوي، أو منطقي يعتمد على تحليل محتويات الفكر لبيان الصحيح والزائف منها، ولذلك فإن القاعدة المنطقية التي يعتمد عليها بارمنيدس، ليست «مبدأ عدم التناقض» وحسب، وهو الذي يظهر عنده على صورة: «أما الوجود وأما اللاوجود»، بل وكذلك توحيد بين الفكر والوجود، فليس في الفكر شيء إلا الوجود، والوجود هو وحده القائم في الفكر، أو قل، في رأي أحد المفسرين، إن «الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) هي التي تحدد الحقيقة المعرفية».

ونأتي الآن إلى الطريق الثاني للمعرفة أي، طريق الظن.

ونبدأ أولاً بجلاء مسألة يثيرها نص بارمنيدس. ذلك أن الشذرة الثامنة التي وردت اعلاه وكذلك الشذرتان الأولى والثانية تؤكد جميعاً على أن طريق الظن طريق واحد أحد، فلا يكون هناك في الجملة إلا طريقتان وحسب: طريق الحقيقة وطريق الظن (الشذرة الثانية، السطر الثاني)، ومع هذا، فإن الشذرة السادسة تحرم على أتباع بارمنيدس ليس طريقاً واحداً بل طريقتين، وهكذا يكون مجموع طرق المعرفة ثلاثة (أي هذين المحرّمين وطريق الحقيقة). وليس من شك في ضرورة تفضيل النصوص الثلاثة الأولى في مواجهة نص منفرد ومع ذلك فلا بد من تفسير ما تقوله تلك الشذرة السادسة. وقد ظن البعض أن هذا النص إنما يعني أن هناك في داخل طريق الظن المحرّم اتجاهين يمثلان درجتين من درجات اللامعقولية: الاتجاه الأول هو الذي يقول بأن الوجود واللاوجود هما وليسما هما الشيء نفسه في الوقت نفسه، وهو إشارة إلى فلسفة هيراقليطس التي يقول بارمنيدس في أحد نصوصه بأن من يأخذون بها هم رجال ذوو وجوه مزدوجة، يقولون بالوجود وباللاوجود موجود، أي أن الخلاء والفراغ والعدم موجود، وهو الاتجاه الذي تقوم عليه النظرية الطبيعية التي تعرضها قصيدة بارمنيدس في قسمها الثاني باعتبارها تمثل طريق الظن.

ما هو موضوع الظن، أو الدوكسا doxa، عند بارمنيدس؟ قد يتبادر إلى الذهن أنه اللاوجود، ولكن الأدق أن نقول إن موضوعه هو الخلط بين الوجود واللاوجود، أي بتعبير أدق

خرج، إذن فإنه ليس موجوداً. وهكذا يزول الكون ولا يمكن فهم الفساد».

ب- الصفة الثانية للوجود أنه لا ينقسم، لأن الوجود كل «متجانس، أي أن كل جزء منه، إن أمكن استخدام هذا التعبير، مماثل تماماً للجزء الأخرى، ولا يمكن أن يدخل عليه شيء اضافي يغير من تماسكه ولا أن ينقص منه شيء، لأنه مملوء كله بالوجود، فلا يمكن أن ينقص لأنه لا يمكن للوجود أن يصير لا وجوداً».

ج- الصفة الثالثة أنه ثابت محدود وليس لا نهائياً غير متحد. فهو يظل دائماً في «قيوده»، أي في حدوده، في نفس الحال، وبأقياً بنفسه، أي بدون الحاجة إلى أي شيء. ويضيف بارمنيدس: «فلا يمكن أن يكون الوجود لا نهائياً [غير محدد]، ذلك انه لا ينقصه شيء، ولو كان لا نهائياً إذن لاحتاج إلى كل شيء».

د- الصفة الرابعة للوجود أنه كامل، مثل «كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز... وليس الوجود أكثر أو أقل في مكان دون آخر، بل هو كل «لا انفصال فيه».

ومن الناحية الأخرى، فإن المقدمة نفسها، «الوجود موجود»، تؤدي إلى إنكار التعدد والحركة والزمن والخلاء. فمن قواعد المذهب البارمنيدي في الوجود أنه واحد، لأن التعدد عند بارمنيدس يفترض حاجة إلى الوجود، أي شيء غير الوجود، فالتعدد لا بد أن يفترض اللاوجود. والوجود واحد كذلك من جهة انه لا ينقسم، فمن اخص خصائصه أنه «هو هو». وبارمنيدس ينكر الحركة أيضاً، اعتماداً على ضرورة ثبات الوجود الكامل الواحد، لأن الحركة تفترض النقص وتفترض اللاوجود، فالتغير من الوجود لا يمكن أن يكون إلا إلى شيء غير الوجود، أي اللاوجود. أما فيما يخص انكار الزمن، فإنه مرتبط بإنكار الحركة، لأن الحركة تفترض ما هو قبل وما هو بعد. يقول بارمنيدس: «لا يمكن القول إن الوجود كان أو أنه سيكون، إذ انه كائن في اللحظة الحاضرة؛ واحد متصل».

إذن فلا ماضٍ للوجود ولا مستقبل لأن الماضي يغير من النشأة والمستقبل يغير من الحركة، ولا يقبل بارمنيدس إلا الحاضر المطلق. ولكن لعل أخطر المفاهيم التي ينكرها بارمنيدس هو مفهوم الخلاء أو الفراغ الذي افترضه الفلاسفة السابقون لبارمنيدس لتفسير الحركة، والذي يتمسك به الفلاسفة الآتون بعد، وخاصة الذريون. وهناك اعتبارات كثيرة تدعو إلى الظن بأن اللاوجود ما هو في الواقع الخلاء، وفي هذا يقول بارمنيدس: «إني لن أسمح لك بالقول أو التفكير إنه نشأ من اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه

آراء مدرسة أخرى، أم هي تجميع وتأليف بين آراء شتى، أم هي تمثل آراء الناس الشائعة عن الطبيعة؟ أما عن المسألة الأولى، فإن الشذرة الثامنة يبدو أنها تتضمن تبريراً لعرض ظنون البشر القانين عن طريق الرغبة في أن يكون الفيلسوف عالماً بكل شيء، وألا يكون جاهلاً بشيء، فلا يتفوق عليه أحد. ومن جهة أخرى، فإن مقدمة القصيدة تشير إلى فكرة العبور من طريق إلى طريق، من الليل إلى النهار، ولذا فقد يكون من المناسب للفيلسوف أن يشير إلى الآراء التي نخلى عنها، أيأ كان صاحبها، وفيما يخص المسألة الثانية، لمن هذه النظرية الطبيعية؟، فإن بعض المؤرخين رأى أنها تلخيص لآراء المدرسة التي بدأ بارمنيدس بالانتماء إليها، أي المدرسة الفيثاغورية ولكن البعض الآخر يرى أن طريق الظن يشير إلى أهم نظريتين للفيثاغورية، وهما نظريتا «المحدود واللامحدود» و «الأشياء اعداد». ويرى البعض الآخر أن هذه الآراء إنما هي آراء «الكثرة» من البشر، أي العامة، بناءً على ما يشير إليه ثيوفراستس Theophrastus 287-372 ق.م. خليفة أرسطو وصاحب أول كتاب عن تاريخ الفلسفة الطبيعية.

يقوم المبدأ الأساسي للنظرية الطبيعية في طريق الظن على قبول ازدواجية الوجود واللاوجود كما ذكرنا. وبينما طريق الحقيقة، حين يواجه المرء زوجاً من المتناقضات يقضي قبول أحدها رفض الآخر بالضرورة، فإن طريق الظن، بأدواته من حسن ولغة، يقضي بقبول زوج المتناقضات معاً. يقول بارمنيدس في أول عرضه لطريق الدوكسا (الشذرة الثامنة): لقد تعود البشر على تسمية صورتين، ويجب أن يسكوا عن ذكر أحدهما عند الانحراف عن الحق. وقد ميزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة التي استدلوا عليهما بعلامات مختلفة، أحدهما النار في السماء، وهي نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: «أنها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف، واني واصفة [والكلام على لسان الالهة] لك نظام هذا العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير أي إنسان». ونلاحظ في هذا النص ترابط أداتي الحس واللغة في وضع هذا النظام للعالم كما تقدمه المعرفة الظنية، وهو ما يلاحظ أيضاً في الشذرة التاسعة: «ولما كانت جميع الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة كل منها، ففي كل شيء مقدار متساو من النور والليل اللامرئي، إذ لكل منها نصيب». وربما أشار النور والظلمة هنا إلى مبدئي المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين، بالإضافة إلى ما يحمله

ليس فقط نسبة الوجود إلى اللاوجود، بل وكذلك نسبة اللاوجود إلى الوجود، أو بعبارة أبسط: هو القول بالوجود والعدم، بالكون والفساد، بالنشوء والفناء، وهذا كله هو موضوع الفلسفة الطبيعية السابقة لسقراط. وتؤيد الشذرة لثامنة عشرة هذا التفسير، حين تقول خاتمة القصيدة البارمنيدية: «وهكذا، حسب الظن، ما كان وما يكون، وما سوف ينشأ ثم يموت» إنه الكون والفساد، أي اللاوجود وقد اقتحم أسوار الوجود.

ما هي خصائص المعرفة عند بارمنيدس؟ أو: ما هي خصائص الدوكسا عنده؟ إن الدوكسا أو الظن طريق، ومن هنا فإنها منهج، ولكنها في الوقت نفسه لطريق وما يفضي إليه هذا الطريق، أي أنها منهج ومحتوى معاً، ولكن يجب أن نحدد استخدامنا لكلمة منهج هنا تحديداً أدق، ليؤدي معنى الاتجاه أو طريقة النظر أكثر من أن يكون مقصوداً به خطوات محددة في التعامل مع المعارف، أو قل إن الدوكسا، أو طريق الظن، هي موقف عقلي في المقام الأول، يقوم على قبول الوجود واللاوجود معاً، بينما طريق الحقيقة موقف عقلي مغاير تماماً يقوم على الرفض البات للوجود، وعلى القول بالوجود وحده. من ناحية أخرى، فإننا نعلم أن هناك أدوات لهذه المعرفة الظنية، هي الحواس واللغة. وليس من الدقيق أن نقول إن الحواس هي أداة المعرفة الظنية وكفى، لأن النص البارمنيدي يقول إن أدواتها هي العيون العمياء والأذان الصماء، ويقول هذا مرتين، وهو ما قد يعني أن أصحاب هذا الطريق يسيرون متقادين لحواسهم بغير أن يخضعوها لامتحان نقدي. كذلك فإن اللغة هي أداة كبيرة أخرى، إلى جانب الحواس، عند أهل طريق المعرفة الظنية. ذلك أن بارمنيدس يكرر مرات أن المعرفة الظنية لا تزيد عن كونها كلمات، وما نظامها إلا نظام لغوي، أي أنه نظام لا يقابله شيء حقيقي، لأن اللغة تفترض الحاضر والماضي والمستقبل، أي التعدد بينما الحقيقة هي الوحدة المطلقة، وهي تنسب الوجود إلى اللاوجود، وذلك حين تنطق الكلمة، وحين تضع ألف لام التعريف أمام ما يناقض الوجود، بينما الوجود وحده هو الموجود وهو ممكن المعرفة.

وقد أثار هذا القسم الثاني من القصيدة البارمنيدية الخاص لطريق الظن، حيرة المفسرين الشديدة واختلافهم العظيم: فإذا لم يكن هناك سوى حقيقة واحدة، ومعرفة يقينية واحدة. فلم يكلف الفيلسوف نفسه مشقة عرض ظنون هو نفسه أول من يقول أنها خاطئة؟ ومن جهة أخرى، فهذه النظرية الخاطئة التي يعرض لها، هل تمثل آراءه هو على نحو أو آخر، أم تمثل

Anaxagoras ق.م. والمدرسة الذرية مع لوقيوس ديمقريطس Democritus حوالي 370-460 ق.م.).

يقول فيرنر بيجر، من كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية: «كان بارمنيدس... واحداً من أعظم الفلاسفة قاطبة، ولا يمكن تقدير مكانته في تاريخ الثقافة [الغربية] بدون أن ننظر نظرة شمولية الى التأثير الواسع المثير الذي نالته اكتشافاته العقلية. ذلك انه لا يمكن أن نتبع في كل عصر من عصور الفلسفة اليونانية آثار أعماله، وهو لا يزال الى اليوم مثلاً بارزاً لموقف فلسفي ثابت. ذلك انه جاء بالصورة الثالثة من صور الفكر اليوناني، التي تقابل الفلسفة الطبيعية التي قدمها الملطيون [المدرسة الايونية في ملطية] والنظريات الرياضية الحسابية التي قدمها الفيشاغوريون، وقام مثل هؤلاء واولئك بالتأثير على مجمل الحياة العقلية والروحية للانسان، هذه الصورة الثالثة هي المنطق.»

وليس في القول السابق مغالاة تذكر، ذلك أن أهمية بارمنيدس لا تقوم فقط على المذهب الذي قال به، وهو الذي يتلخص كما رأينا في قضية الوجود موجود، بل وكذلك في المنهج الذي أثبت به قضيته، وهو منهج يعتمد على استخدام متصل ومتسق لفكرة الضرورة المنطقية، والتي تتجسد في مبدأ، هو أحد المبادئ الكبرى للفكر المنطقي، ألا وهو مبدأ عدم التناقض: «لا يمكن أن يكون الا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. لقد ادرك بارمنيدس أن هناك عالماً متميزاً ذا قوانين خاصة، هو عالم الفكر الخالص، وهذا العالم ليس مختلفاً عن عالم الأشياء فحسب، بل هو اعلی منها، وهي التي ينبغي أن تخضع له. فإذا كان «الواقع» يقول بأن هناك تعدداً وتغيراً، فإن الفكر الخالص يُفضي ببارمنيدس الى خلاف هذا وذاك، اي القول بالوحدة المطلقة وبالثبات الخالص. إن بارمنيدس في موقفه هذا يقوم بوظيفة من أهم وظائف الفلسفة ألا وهي الجسارة على رفض الوضوح الزائف الذي تخليه العادة والتكرار، والذي قد يسير في ركبته عشرات الآلاف. ثم يعود بارمنيدس ليلقي بقنبلة أخرى لا تقل أهمية، وهي التي ستجعل منه مثلاً رائداً لموقف فلسفي ثابت، حين يوحد بين الفكر والوجود: «ما يتلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً» [الشذرة 6]، «وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد» (الشذرة 8).

وقد ثار بين المفسرين خلاف هام حول طبيعة هذا الوجود البارمنيدي الواحد: هل هو حقاً وجود عقلي أو فكري على طريقة وجود الافلاطونية مثلاً، أم أنه في الواقع وجود مادي؟

المفهوم من اشارات دينية، وقد يشير قول النص «نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات»، أن بارمنيدس يعتبر النور رمزاً للوجود والظلمة رمزاً للاوجود.

هذا المبدأ، النور والظلمة، هما اللذان يحكما أن تكون كل شيء، ويبدو من نصوص بارمنيدس الضئيلة العدد انه تصور خروج الأشياء عن المبدأين الأصليين بطريقة حيوية (بيولوجية)، بل يرى البعض أنه تصور صراحة على طريقة جنسية، وكان الأشياء تتكون بتزاوج بين النور والظلام، ثم تفتى بالانفصال بينهما. وتصور النظرية الطبيعية الظنية الكون على أنه مجموعة من الحلقات، «في وسطها توجد الإلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأثنى للاتلاف على الذكر، وتدفع الذكر الى الاتصال بالأثنى»، على ما تقول الشذرة الثانية عشرة. ويضيف نص الشذرة الثالثة عشرة ان «أول ما أبدعت الإلهة هو الحب»، وربما أضاف بارمنيدس في شذرة أخرى، لم تصلنا أن الإلهة انتجت الكراهية بعد ذلك، وهي التي قد تكون مبدأ الانفصال. ثم تتكون بقية الكائنات، وأهمها بالطبع نجوم السماء: «وستعرف طبيعة السماء وجميع العلامات الموجودة فيها، الأثر المفسر لاشتعال الشمس الساطعة الضوء، وكيف خرجت الى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجهه وأعماله في سيره. وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا، من أين نشأت وكيف جعلتها الضرورة تمسك حدود النجوم، وكيف نشأت الأرض والشمس والقمر والسماء المشتركة للجميع والمجرة وأبلوس البعيد وقوة النجوم السابعة» (الشذرة 10 و11).

ربما كان بارمنيدس، مع هيراقليطس، أهم فلاسفة اليونان في عصر ما قبل سقراط الذي يشطر هذا العصر الى ما قبله وما بعده. فسا قبله، ويمثله الاتجاه الأيوني في شرق العالم اليوناني والاتجاه الفيشاغوري في غربه، كان ولا يزال في مرحلة محاولة تكوين التصورات الأساسية والمصطلح الفلسفي، فجاء بارمنيدس، وتخطى هذه المرحلة بقوة ووضع اتجاهاً جديداً في المذهب والمنهج يختلف عن المادية الواحدة والروح العلمية النقدية عند الايونيين وعن القول بالعدد والروح التصوفية عند الفيشاغوريين على السواء، وقال بالواحدة الصارمة وبالمنهج المنطقي الخالص. وأما من بعد بارمنيدس، فسيكون الفلاسفة إما من أنصاره (زينون) وإما من محاولي التوفيق بينه وبين هيراقليطس، أي بين الواحدة والثبات من ناحية والتعددية والحركة من ناحية أخرى (أنبادوقليس 490-340 ق.م. و أنكساغوراس 500-428 ق.م. Empedocles).

في محاورته تلك، يجعل بارمنيدس، وقد تخطى الستين، يزور اثينا، ويصحبته زينون، ويتناقش مع سقراط الذي كان لا يزال في سن العشرين، في حلقة درس تحولت حول زينون الذي جاء الى اثينا ليقراً فيها كتابه. وقد سبق ان تعرضنا لسيرة بارمنيدس، الصعوبة التي تواجهنا حول زيارته لاثينا، والاسلم أن نفرض ان زينون كان يصغر استاذة بحوالى خمسة وعشرين عاماً.

يقول أفلاطون في النص المذكور سابقاً إنه كان لزينون كتاب، وعليه يرى بعض المؤرخين أنه لا صحة للقول بأن زينون ألف أكثر من كتاب واحد. ولكن المسدق في كلام أفلاطون يجد، بالإضافة الى انه لا يمنع من وجود كتاب آخر، أن الكتاب الذي يتحدث عنه موضوعه معارضة فرضية، الكثرة، أي المذهب التعددي الذي يقول بأن الموجودات كثيرة، بينما نعرف من أرسطو أن زينون له أيضاً حجج ضد الحركة، يذكر أرسطو منها أربعة، بينما لا يتحدث أفلاطون في النص المذكور إلا عن حجج ضد التعدد، وعليه هذا فليس هناك ما يمنع من وجود كتابين لا كتاب واحد لزينون. على أن هناك سؤالاً أهم من ذلك بكثير انقسم حوله المؤرخون في الأعوام المائة الأخيرة: ضد من وجه زينون هجائته؟ البعض يرى أنه يهاجم مذاهب الفيشاغوريين، والبعض يقول إن هجومه موجه ضد أية معارضة يكون بارمنيدس قد واجهها. يقال إن زينون ساق أربعين حجة على الأقل ضد التعدد، لم يبق منها، بكلام زينون نفسه، غير اثنتين ها هو ملخصها.

الحجة الأولى: اذا كان هناك كثرة من الموجودات في شيء ما، فلا بد أن تكون في الوقت نفسه صغيرة جداً الى حد أنه لن يكون لها حجم، أو كبيرة جداً الى حد أنها ستكون غير متناهية. ذلك أننا اذا أخذنا الأشياء المتعددة من حيث الحجم، لم يخل؟: إما أن الحجم مكوّن من أجزاء لا تنقسم، أي من وحدات متميزة، وإما أنه وحدة متصلة اجزاؤها لا تتميز بعضها من بعض. في الفرض الأول لا بد ان تصل الى اللانهائي في الصغر ومن خلاله الى ما لا حجم له. في الفرض الثاني فإن الحجم الواحد المحدود لا بد أن يحتوي على اجزاء لا نهاية لعددها، بحيث يكون كبيراً الى ما لا نهاية، وكلا هاتين النتيجةين متناقضتان

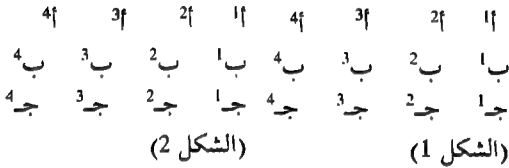
الحجة الثانية: اذا كانت هناك كثرة، فمن الضروري أن يكون عدد هذه الكثرة هو هو، لا أكثر ولا أقل، أي أن عددها سيكون متناهياً، ومن جهة اخرى، من الضروري أن

أصحاب الرأي الأخير يعتمدون على الأخص ما وصف بارمنيدس للوجود بأنه ثابت مستدير، أما أصحاب الرأي الاول فليمنهم يعتمدون على المنحى العام لاتجاه الفلسفة البارمنيدية التي ترفض شهادة الحواس وترفض اللغة كذلك دليلاً على الحقيقة، ويرون في تلمذة افلاطون الروحية لبارمنيدس، حين يتحدث عنه قائلاً: «أبانا بارمنيدس»، إشارة الى تأييد افلاطون لتفسيرهم. ولكن هناك رأياً ثالثاً يقول إن المشكلة لا ينبغي أن توضع على هذا النحو، لأن العقل اليوناني لم يكن، حتى عصر بارمنيدس، قد عرف الفرق بين المادي والعقل، فقد نظر بارمنيدس الى الكون على انه واحد لا ينقسم مستدير ونهائي محدود بحدود، ولكنه عاد ونظر في هذه الحقيقة المادية بمنظار العقل المنطقي الخالص، هذا الاتجاه المنطقي هو الذي سيغلب على فهم مذهب بارمنيدس تحت تأثير حجج تلميذه زينون الشهيرة في نفي التعدد والحركة.

زينون الإبليائي

لا نعرف شيئاً عن حياة زينون إلا ويكاد يرتبط باسم بارمنيدس، وما نعرفه عنه يدخل في باب حياته الفكرية والسياسية. أما سياسياً، فلا نعرف عنه، فوق اشتغاله بالسياسة مثل استاذة بارمنيدس وكثير من سابقه، إلا أنه اشترك في مؤامرة ضد أحد الطغاة ممن حكموا مدينة إيليا، واكتشف امره ولاقى عذاباً شديداً تحمّله بشجاعة نادرة. أما عن حياته العامة الفكرية، فإن أهم ما وصل الينا عنه في هذا الباب يربط اسمه دائماً باسم استاذة بارمنيدس. فقد كان تلميذ بارمنيدس، وكان يصاحبه من مكان الى مكان، ويدافع عن مذهبه، ويكتب ما يكتب سواء أكان ذلك كتاباً أم كتابين، من أجل رد المهاجمين على مبادئ الفلسفة البارمنيدية، من ثبات وواحدية. يقول افلاطون في نص معروف من محاورته المسماة بارمنيدس 128 ح، وعلى لسان زينون نفسه: «الحق أن الكتاب [أي كتاب زينون] هو نوع من الدفاع عن قضية بارمنيدس في مواجهة هؤلاء الذين يحاولون السخرية منها بأن يظهروا أنه اذا كانت هناك وحدة، فإنه ينتج عن ذلك نتائج كثيرة مضحكة تتناقض معها. فهذا الكتاب هو معارضة هؤلاء الذين يقولون بالكثرة وهو يرد عليهم بنفس طريقتهم، بل وأكثر حين يحاول أن يوضح أنه اذا ما فحص المرء الأمر فحصاً شاملاً، فإن نتائج أكثر تناقضاً تنتج عن فرضهم هم انفسهم بشأن وجود الكثرة، مما ينتج عن فرض وجود الوحدة. وهكذا، وبروح حب التغلب، كتبت هذا الكتاب بينما كنت لا أزال شاباً.»، ذلك أن أفلاطون،

زينون أن ب 4 سيكون قد مر أمام كل المجموعة جـ، وجـ 4 أمام كل المجموعة ب هذا في حين أن كلاً منها يكون قد مر أمام نصف المجموعة أ، مع أن المجموعة أ مساوية لكل من المجموعتين الأخريين، وهكذا فإن ضعف الزمن يساوي نصفه. وهذا متناقض.



ربما كان أهم ما في حجج زينون هو منهجها، فهو لا يقدم مذهباً جديداً، ولا يضيف أي شيء إلى مبادئ بارمنيدس وإنما يدافع عن تلك المبادئ عن طريق افتراض صحة قضايا الخصوم، وهي القول بوجود التعدد وبوجود الحركة، ثم يستخرج من هذه القضايا نتائج متناقضة بحيث يجعل الأشياء تبدو «متشابهة وغير متشابهة معاً، واحدة وكثيرة معاً، في سكون وفي حركة معاً»، على ما يقول لأفلاطون في محاضرة فايدروس، 261 د. ومن هنا يظهر طابع المجادلة في عمل زينون، فهو موجه إلى حجج الخصم لهدمها، ولهذا نجد أرسطو، يجعل من زينون مؤسس علم الجدل. وهو بهذا الاعتبار ذو تأثير لا ينكر من الناحية الفلسفية، ويمكن اعتباره أول اليونانيين الذين وضعوا آراءهم على شكل «حجج» أو مناقضات، ومن جهة أخرى، فإن حججه ستشغل الفلاسفة من بعده حتى يومنا هذا، وقد أدت إلى تنبه اليونان إلى أهمية مفاهيم شتى مثل الوحدة، والاتصال، واللا نهائية. أما من حيث تأثيره على تطور علم الرياضيات، فإن المؤرخين منقسمون بشأن هذا الأمر، وإن كان مما لا ينكر أن لحججه تأثيراً غير مباشر على الفكر الرياضي اليوناني، من حيث إثارة مشكلات هامة بخصوص العدد والمكان والقسمة واللا نهائية.

ميليسوس Milissus (القرن الخامس ق.م.)

هذا آخر الإبليائيين ويقال إنه كان هو الآخر تلميذاً لبارمنيدس، وإن لم يد هذا مؤكداً. وعلى كل حال فإنه سار على خطى بارمنيدس بدقة وتابعه بأمانة فيما عدا مسألة هامة سنشير إليها. وكان القدماء يحددون ازدهاره حوالي عام 444-441 ق.م.، فقد قاد أسطول ساموس، في بحر إيجه، وانتصر به على الأسطول الاثيني المنافس، وذلك في معركة وقعت عام 444-441 ق.م. وعلى كل حال فإن الثابت أنه كان حياً حتى ذلك التاريخ على الأقل، ومن جهة أخرى فلا شك أنه كان أصغر من زينون الإبليائي. وقد أشرنا إلى أنه أيوني،

يكون عددها كثيراً وأن يكون بالتالي بغير نهاية. وهاتان نتيجتان متناقضتان أيضاً.

وترتبط بهاتين الحججتين ضد التعدد حجتان أخريان لم تصلنا بنص زينون نفسه:

حجة المكان: إذ كان هناك بالفعل تعدد، فإن كل شيء سيكون متميزاً عن الأشياء الأخرى وخارجاً عنها وسيقع كل منها في مكان، ولكن هذا المكان يجب أن يقع في مكان وهكذا إلى ما لا نهاية.

حجة صوت القمح، ويقال إن زينون ذكرها في حوار له مع بروتاغوراس Protagoras 411-481 ق.م. السفسطائي قال: إذا كان هناك بالفعل، وجب أن تكون النسبة بين وزن قنطار من القمح ووزن حبة منه كالنسبة بين الصوت الصادر عن وقوع قنطار وعن وقوع حبة. فإما أن للحبة صوتاً ولكننا لا نسمعه، وإما أن القنطار لا صوت له، ولكننا نسمعه وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان.

الحجج ضد الحركة

1- حجة الملعب وتسمى أحياناً «القسمة»: لا يمكنك اجتياز الملعب، إذ لا يمكن اجتياز عدد لا متناه من النقط في زمان متناه.، فلا بد أن نجتاز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها، وكذلك لا بد من اجتياز نصف المسافة، ثم نصف تلك المسافة، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

2- حجة أخيل والسلفاة: لا يمكن لأخيل وهو البطل الأسطوري المشهور بسرعه أن يسبق السلفاة، إذ لا بد أن يصل أولاً إلى المكان الذي بدأت منه السلفاة سيرها، ولكن السلفاة تكون قد تحركت عندئذ وتوجب على أخيل أن يقطع المسافة التي قطعتها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته.

3- حجة السهم: لا يمكن للسهم أن يتحرك، إن أي شيء يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله. إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً. يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله وكذلك السهم فإنه يحتل في أية لحظة معينة مكاناً مساوياً لطوله إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.

4- حجة الصفوف المتحركة (وأحياناً: حلبة السباق): فلنفرض أن هناك ثلاثة صفوف كل منها من وحدات أربع كما في الشكل (1) وأن المجموعة (أ) ثابتة لا تتحرك، ولنفرض أن المجموعتين (ب) و(ج) تتحركان في اتجاه معاكس بسرعة واحدة، فسنجد أن ب 1 وجـ 1 سيصلان في نفس الوقت إلى الجهتين المتضادتين للمجموعة أ كما في الشكل (2). هنا يقول

وبالتالي عبر قنوات النقل والتواتر. الإيمانية بهذا المعنى تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي نجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الإنسان حول معنى الحياة الدنيا والموت والحياة الأخرى. . .

3- في تاريخ الفلسفة تظهر الإيمانية ضمن التيارات المعارضة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية Logocentrisme. إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهباً قائماً بذاته أو مدرسة، بل هي ميل يظهر في المواقف والاختيارات وتتميز عما يشاركها من النزعات في نقد سلطة العقل بالخصائص التالية:

أ- إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما عند النزعات اللاعقلانية عامة، بل فقط بنقصه وبنسبة مداركه وتحصيلاته. ويظهر هذا الواقع للعقل من خلال تاريخ تقدم المعارف والعلوم الإنسانية نفسه.

ب- إنها لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة ملء ثغراته وبياضاته، وذلك بخلقه حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية وحتى في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات وما لا يبرهن عنه Postulats, Axiomes, Les Indémontrables.

ج- إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كهذه التربة العضوية التي بدونها تسقط أفعال الإنسان في الآلية والحياد اللامسؤول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الإيمانية هو الاتحاد طالما أن هذا الأخير يقوم هو أيضاً على إيمان ما، بل إنه الإيمان الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل Scepticisme يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللادورية أو تساوي المعاني وعيها.

ولكي تتبلور أكثر معاني الإيمانية الثيولوجية والفلسفية فإنه قد يحسن عرضها من خلال نماذج وعينات تلتقي كلها عند تحديدات مشتركة لطبيعة الإيمانية ووظيفتها.

1- في الفكر الاسلامي:

من مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيراً عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان، وهي مذكورة في القرآن ست مرات (آل عمران، 193/ الأنفال، 2/ الروم، 56/ الأحزاب، 72/ الحجرات، 17،7). أما كلمات المؤمنين والمؤمنات والخائف والحنفاء فهي واردة في 119 آية. وفي كتاب التعريفات للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول (ص) وفي الكشف للزغشري إن كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه

وهذا يدل على أن الإيلائية كانت مذهباً مؤثراً في غرب العالم اليوناني وفي شرقه على السواء.

ويتابع ميليسوس، كما قلنا، مذهب بارمنيدس متابعة دقيقة. فالوجود الحق واحد، وهو خالد ثابت، وسيهتم ميليسوس بإثبات أنه ليس مادياً، ولكن في حين أن بارمنيدس كان يرى أن الواحد متناه وداثري، فإن ميليسوس رأى أن الواحد لا نهائي، سواء من حيث الامتداد المكاني أم من حيث الزمان. ولعل ما أدى به إلى اتخاذ هذا الموقف أنه اعتبر أن اللانهاية هي التي تؤكد على وحدية الواحد، لأنه لو كان متناهياً لكان هناك شيء آخر عنه، فلا يكون الوجود واحداً. ومن جهة أخرى، فإن الواحد لا ينبغي أن تكون له بداية أو نهاية، ولو كان متناهياً محدوداً، إذن لأصبح له بداية ووسط ونهاية، ولأصبح ثلاثة لا واحداً.

مصادر ومراجع

- ارسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، لا.ت.
- ارسطو، الميتافيزيقا، مقالة الألف. 986 ب، لا.ت.
- افلاطون، محاورة السفسطائي. 242 د، لا.ت.
- افلاطون، محاورة بارمنيدس، 127، 128.
- افلاطون، محاورة فايروس، لا.ت.
- الأهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، لا.ت.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, London, 1950.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol, Cambridge, 1965.
- Kiri, G.S., and Raven, J.E., *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

عزت قرني

الإيمانية

Fideism
Fidéisme
Glaubensphilosophie

1- للكلمة معنى قدحي من حيث يقصد بها إيمان المعجزات أو من يثق ويعتقد عن طريق التوارث والتلقي بجملة من التصورات والسلوكات لا يتدبرها ولا يسأل فيها أو عنها. . .

2- المعنى الثاني للإيمانية مصدره الإلهيات أو الثيولوجيا التي تقول بنقصان العقل الإنساني وبحاجة الإنسان الماسة إلى تعاليم الوحي الإلهي المرسلة إليه بواسطة الرسائل النبوية،

اشتقاق كلمة تأويل). هكذا اذن تتأسس قواعد الإيمانية وتصفو متقوية بنتائجها النظرية التي كان من أهمها عند ابن تيمية: عقيدة الظاهرية التجسيمية. إن التصوفة والتكلميين هم، كما يرى الإمام، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلا إلى التعتن والانشقاق. وبالتالي فالحلل الظاهري التجسمي لمشكل قراءة أصول الاسلام وحده لائق وجدير؛ إذ إن نتيجته المحسوسة هي أن تعمر الأرض بوجود الله وأن يصير أقل احتجاجاً وتجريداً، ثم بالتالي أن تكفر عبادة الأولياء المنافسين وتسفّه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو من المنبر...

لعل كل النظريات الإيمانية في حقل التولوجيا تشترك كلها في كونها تقوم أساساً على منطق التمذهب المطلق المقترن بالايان بجملة من المبادئ والغايات. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركة الايديولوجي بعيد بالطبع عن كل منطق صوري، إنه ايديولوجي مضموناً وشكلاً؛ ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة، أئمة الحكم المعصوم) جعلنا في الوقت نفسه امام تجاوزات للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

الإيمانية في الفكر الاسلامي ليست حكراً على رجال الدين وحدهم، وإنما هي كذلك من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف اسلامي إلا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل أو إظهار ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير). ويحسن الإشارة إلى هذا الموقف التوفيقى من خلال انتقاد ابن خلدون 1332-1406 له باسم إيمانية تجريبية فاعلة. فصاحب المقدمة بصوغ في نقد الميتافيزيقا أطروحة قد تذكّرنا من وجوه عدة بفكرة كنانط 1724-1804 الثابتة، القائلة باستحالة تمكن العقل الانساني من التوصل إلى ادراكه معرفة الأشياء في ذاتها. ولعل نصّها يظهر هذه القرابة بصفة أوضح: «وأما [...] الموجودات التي من وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد العقول من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيها هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في

القلب اللسان فهو إيمان، أقول: هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما». وفي لغة العرب الايمان اذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان».

لعل من أقوى المذاهب الاسلامية التي نظرت للإيمانية وصاغت فيها مقالات متناكسة هي الحنبلية والحنبلية الجديدة. - يمكن اعتبار الحنبلية المذهب السني الأكثر تشدداً في مواجهة أهل الأهواء حول قضايا الفقه والكلام. ففي مقام فهم أصول الدين قدم إمامها ابن حنبل (المتوفى في سنة 241هـ/855م) المعادي للتأويل الباطني، منهجاً عملياً صارماً سرعان ما وضعه خصومه من شيعة ومعتزلة في خاتمة التجسيمية الكسولة المغفلة. والحق أن ذلك المنهج يكمن في رجوع مطبوع بالسذاجة والتفويض إلى ظاهر النص من غير اخضاع هذا الظاهر لتجاوزات خطاباتنا وتأويلنا. ذلك أن النص، فوق كل تأويل وقبل أي شعور، يقوم هناك سلفاً مهيمناً ولا معاً. وبإزاء الآيات المتشابهة - وما أقلها! - على المسلم أن يؤكد إيمانه وذلك بإحجابه عن معرفة معناها الحق الذي لا يعلمه إلا الله ورسوله والراسخون في العلم.

وباختصار، شعار الحنبلية الرئيس تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجة الأخير داعياً فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء.

- أما الحنبلية الجديدة التي قامت على يد أبي تيمية (المتوفى سنة 728هـ/1328م) فإنها ذهبت للحفاظ على متانة الإيمان وصحته إلى الوقوف ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي و«لتحريف الكلام عن مواضعه». فلم تأخذ بالتأويل إلا في لفظ السلف، أي: «ان الكلام»، كما يسجل ابن تيمية، «ان كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والايضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي الرسمي» (مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1، ص 18). والتأويل بهذا المعنى التلازمي أو المحايت لا يمكن أن يقول بخصوص النص إلا: «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول. إنه بالتالي يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تمود تقتصر إلا على ارجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التوجه، اتى

كيف نفهم تبني هذا الحل من قبل رجل له من الحساسية التاريخية وحسب الأشياء الوضعية ما يجعله أقرب إلى إشار التحليل في كل الميادين، حتى الماورائية منها، على السمع والإيمان؟

إن الرجوع إلى النزعة الإيمانية عند مفكرنا ليس سوى إجابة عملية على قضايا ثيولوجية وماورائية جد وعرة وملتبسة. إنها حل عملي من حيث أنها تفسخ هذه القضايا وتطعن في مشروعيتها وضعها نفسها. وهكذا بالمثال يختم ابن خلدون بعد مناقشته لأفكار تجسيمية حول ذات الله: «ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفسها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن». (ص 464). فهل يصح إذن، بعد التأمل في نتائج مفكرنا وفي طبيعة اهتماماته، أن نلتصق به نعت التقليدية كما يحق في شأن كل تقليدي مترمت؟ إذا كنا لا نقول بهذا فلأن تبني ابن خلدون للحل الإيماني يجيب على غرضين عمليين، فمن جهة يحول له ذلك الحل التخلص الفعلي من مواضيع علم الكلام المتنوعة الشائكة، ومن جهة أخرى يتيح له بالأخص إحداث تحول ضخم في المعرفة العربية، يعود الكلام بمقتضاه إلى تاريخه وتحمده أعاصيره وإشكالاته. وبعبارة واحدة، لا يحسن أن نفهم النزعة الإيمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الأيديولوجية تاريخي أساساً ويستمد حكمه من ارادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه.

في الفلسفة الغربية

في البدء كانت دائرة استعمال كلمة إيمانية دينية صرفة. وكانت الكلمة إسمًا للمذهب يغالي في إعلاء شأن الإيمان، ضد العقل وعلى حسابه، في مجال معرفة الحقيقة المطلقة الجوهرية بناءً على معطيات الوحي وعملاً بما أوتي الإنسان من قوى روحية... ولربما أن من أهم الأسباب التي حدت بالسلطات الكنسية الكاثوليكية إلى إبطال ذلك المذهب في 1838 هو أنها لم تكن ترضى على إقصاء العقل من دوائر فهم الدين وإدراك الحقيقة الإلهية...

أما كلمة إيمان Glaube, Foi, Faith فهي في الفلسفة الغربية عريقة التداول بحيث بوازي تاريخ استعمالها، على سبيل التقابل أو التضاد، تاريخ استعمال كلمتي عقل ومعرفة. والحديث عن النزعة الإيمانية عند هذا الفيلسوف أو ذاك لا يبرره في الغالب الأعم إلا كونه فلسف الإيمان وأوصله إلى درجة المفهوم، من غير أن يلجأ بالضرورة إلى إطلاق اسم

إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنيننا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه». (مجموع الرسائل الكبرى، طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 516-517).

أي حلول يقترحها ابن خلدون لإشكالية المعرفة في علم ما وراء الطبيعة؟
الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعه الأسمى والدائم بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة، بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا، يذهبون أبعد من الأفلاطونيين فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية كشوائب وموانع، كما أنهم يدجون على طريقة الماديين الوظائف الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتائج ادراكات جسمية لا تفيد النفس الروحانية، هذه النفس التي لا تصل إلى إدراكاتها إلا بالرياضة وإماتة الجسم والقوى الدماغية.

بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخوي، فإن ابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الإيماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفاته وإجرائيته يُمكن الإنسان من ادراك اليقين، ويكتب شارحاً هذا التفضيل: «وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات. وهذه غاية الأفكار الإنسانية عندهم». (المرجع نفسه، ص 517). وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الإنسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير، بالعقل الأخلاقي العملي أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية أو بمعانقة الدين الموحى، حسب الأول.

هكذا إذن يظهر ابن خلدون: 1- عدوً لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين، 2- متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة، 3- نصيراً للحل الإيماني بخصوص المعرفة الماورائية.

إيمانية على مجهوده. وبهذا المعنى يمكن التمثيل بأهم نصين جاء بهما النظر الفلسفي في تاريخه الحديث.

أ - باسكال ومسألة الرهان:

موضوع الرهان عند باسكال 1623-1662 (الشذرة 233 من مؤلفه الأفكار *Penseés*) هو هذه المسألة التي تنتظم حولها كل المسائل الدنيوية منها والعادية، إنها مسألة وجود الله أو عدم وجوده. والحال أن الإنسان المحدود المتناهي لا يملك بعقله شروط النظر فيها فبالأحرى أن يحلها حلاً له صفتا الضرورة والشمول. فما دام أن هناك هوة سحيقة بين الإنسان وبين طبيعة الإله اللامحدودة واللاجزأة وأن هذه الطبيعة تستحيل على الإدراك والبرهان الانسانيين، فليس في مقدورنا إلا أن نفر بلا إجرائية العقل وأن نراهن على وجود الله، مصرفين طاقاتنا الارادية والايمانية وحدها. وليس لنا أن نعرض عن الرهان طالما اننا منضوون ومبحرون *embarqué(s)*. وفي غياب كل يقين حول صحة الرهان على وجود الله أو على عدم وجوده، لا يبقى لنا إلا أن نحصي الريح ونتوقع الخسارة من وراء هذا الاختيار أو ذاك، علماً أن الأمر لا يتعلق برضى العقل وحده وإنما كذلك بسعادة المران وغبطته في الدارين. وفي الحالة التي تعيننا، الظاهر أن من راهن على وجود الله أي آمن به، إن ربح فإنه يربح كل شيء، وإن خسر فإنه لا يخسر كل شيء. أما من فعل العكس، فإنه لا يربح شيئاً (إذ إن رهاقه كان على العدم)، وإن خسر خسر كل شيء. فالأجدر إذن بالإنسان أن يأخذ بالرهان الأول، لا لكونه الأنفع والأجدي وجودياً ومصيرياً فحسب، وإنما أيضاً لأنه جائز وقويم من حيث المنطق والعقل.

كل رهان مخاطرة وكل مخاطرة تحتل الإخفاق وتحيل بأمل التوفيق والنجاة. وبالتالي عند باسكال، الرهان هو الاسم الآخر للإيمان الذي يخاطب القلب وتظهر بواسطته حقيقة وجود الله وخلود الروح وحقائق أخرى في رحاب القيم والمعنى.

ب - كانط وتصنيف الإيمان:

كما قال باسكال إن الدين ليس يقينياً، ذهب كانط إلى القول باستحالة كل الأدلة التي صاغتها جدليات العقل الخالص لإثبات وجود الله، وذلك، كما أشرنا، لأن هذا العقل ليس له أي تجربة بالأشياء في ذاتها، أي بالكينونات *noumènes*، وأن كل ما يقوله فيها من أطروحات إنما هو من قبيل الخرق لشروط المعرفة الموضوعية الحققة وضرب من التجاوز الذي لا ضابط له ولا استقرار. وبالتالي إن كان من غير الجائز إيجاد

امتداد عملي للعقل الخالص، فمن اللازم بعد تعليق أي استناد إلى هذا العقل، إبراز عقل مواز له حقله التجريبي وفعالياته المرتبة، ألا وهو العقل العملي. وهذا ما جعل كانط يصرح: «لقد كان عليّ إذن أن أقوض المعرفة حتى أترك مكاناً للإيمان». (توطئة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص).

في أحد الأقسام الأخيرة من نقد العقل الخالص نقرأ نصاً مقارناً يخطط لمشروع نقد العقل العملي ويوضح أن الاعتقاد ثلاثة أصناف لا فروق بينها إلا في الدرجة، وهي الرأي والإيمان والعلم. فيكون الرأي اعتقاداً يعي نقصه ذاتياً وموضوعياً، ويكون العلم اعتقاداً كافياً من الوجهتين الذاتية والموضوعية. أما الإيمان فهو ما اعتبر اعتقاداً كافياً من الزاوية الذاتية وناقصاً موضوعياً.

غير أن كانط سيضع الشروط لكي يحقق الإيمان كفايته الموضوعية، وذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاثة أصناف، هي: أ - الإيمان البراغماتي، وهو الدراية المتعلقة بوسائل وغايات عرضية. ولا أدل على ضعف قوامه من اضطرابه أمام رهان كبير حاسم.

ب - الإيمان المذهبي، وفيه يندرج الإيمان بوجود الله، لا يمثل وظيفة عملية بالمعنى الدقيق، إذ إن دراسة الطبيعة قد تكون في غنى عنه، إلا أن أهميته كخيطة قائد تظهر ساعة البحث عن وحدة الطبيعة وحكمة غاياتها، وعن مصير الروح بعد الموت. . . وهذا الدور لا يكفي لوقاية ذلك الإيمان من ترعزعه أمام ما يطرحه من صعوبات نظرية. . .

ج - الإيمان الأخلاقي، وهو عند كانط أرقى أنواع الإيمان لأنه يعوض العقل عملياً عن خسارات مشاريعه الطموحة خارج حدود التجربة. ذلك أنه يخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحقيقه، إضافة إلى توافق الغايات، وجود إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، وإن كان لا يصدر عن يقين منطقي، بل عن يقين أخلاقي، هو يعينه موضوع الإيمان الذي يتعلق به الاستعداد الأخلاقي الذاتي. طبعاً يمكن لذلك الشرط أن يتلاشى في حالة انعدام الهم الأخلاقي أو أن يسقط من حساب من يتبنى إيماناً سلبياً مضاداً. وفي الحالة الأولى يصعب تجرد الإنسان تماماً عن كل وعي بالنفع والبقظة، أما في الحالة الثانية يتعرض الإيمان السلبي لاستحالة البرهنة نظرياً عن عدم وجود إله وحياة أخرى.

إن الإيمان الأخلاقي لا يقودنا في آخر المطاف النظري إلا إلى الحس العام أو ما يهيم الناس جميعاً في مجال الأخلاق كمصدر لأوامر قطعية تتسم بالضرورة والشمول.

مدينة أفسوس، ولقوله هو الآخر بمادة واحدة هي جوهر الأشياء وأصلها، ولكن فكره يتمتع باتساع جديد وبخصائص ينفرد بها، حتى أن كثرة المؤرخين يستخدمون اصطلاح الفلسفة الأيونية ليدلوا به على الفلاسفة الثلاثة الأول في تاريخ الفلسفة اليونانية والذين يجمعهم أنهم أيونيون من نفس المدينة، ملطية، وأنهم يتسلسلون تابعاً عن أستاذ فيما بينهم. لذلك فلإننا سنتناول هنا هؤلاء الثلاثة وحدهم، طاليس وأنكساندروس وأنكسامينيس، الذين يسمون أيضاً باسم «المدرسة الملطية».

طاليس

هناك حدث يرتبط باسم طاليس أكثر من ارتباط أي حدث آخر به، ذلك هو تنبؤه بحدوث كسوف الشمس سنة 585، وحين حدث ذلك فعلاً كان ذلك مدعاة لإعجاب اليونان برجهلم إعجاباً شديداً؛ خاصة وأن الكسوف أدى إلى نتيجة سياسية هامة جعلت أهل العصر والخلف يقرنونها باسم طاليس، تلك هي إنهاء الحرب بين الليديين والميديين (من فرس آسيا الصغرى المجاورة للأيرنيين).

ويقول المؤرخ اليوناني هيرودوتس 420-484 ق.م، الذي عانى بعد طاليس بحوالى قرن ونصف، في هذا الشأن: «في السنة السادسة من الحرب، التي تناوبت فيها على الطرفين؛ أي الميديين والليديين، حظوظ متساوية، حدث اشتباك بينهما، وبينما كانت المعركة دائرة تحول النهار فجأة إلى ظلام. وكان طاليس الملطي قد تنبأ لأهل أيونيا بحدوث هذا التغير في النهار، ووضع حداً أقصى لحدوثه السنة نفسها التي حدث فيها بالفعل». فمضى كان تاريخ هذا الكسوف؟ إن هذا التاريخ هو في نفس الآن تحديد لوقت ازدهار طاليس، أي بلوغه سن الأربعين على الأقل وانتشار اسمه واتخاذ مكانة مرموقة. ويقترح بعض المؤرخين أنه كسوف عام 610 ق.م، ولكن الغالبية تميل إلى عام 585 ق.م. الذي يتناسب مع تواريخ الصراع المذكورة بين ليديا وميديا ومع ما يذكره مؤرخون قدامى أنفسهم. وقد كان هذا التنبؤ، سواء أسبق الحدث نفسه بعام أم بشهر، سبباً لذبوح شهرة طاليس بين اليونان. ولاعتباره من بعد ذلك أول الفلكيين الاغريق، وربما كان أيضاً متصلاً بما يذكر من أنه نال لقب الحكيم بعد هذه الحادثة حوالي عام 581/582 ق.م. وعلى هذا يمكن أن نقرب تاريخ ميلاده، على طريقة المؤرخين القدماء، بطرح أربعين عاماً من ذلك التاريخ على اعتبار أنهم كانوا يؤرخون لحظة ذبوح شهرة الفيلسوف، أو ازدهاره، في حوالي سن الأربعين، فيكون ميلاد طاليس حوالي 625 ق.م. ومن جهة أخرى فإن بعض

الايمانية، بعيداً عن معناها القدحي كمحاكاة أو تقليد ساذج وحتى عن مدلولها الشيولوجي التفيضي والوثوقي الضيق، قد تعني، من الوجهة الفلسفية، مجموع النزعات والمقالات التي تظهر أهمية الايمان في تحريك مواقف واختيارات الأفراد والجماعات، الأخلاقية منها والوجودية، وبالتالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الرؤى إلى واقع.

إذا صح أن الايمان هو الرهان كما أكد باسكال، فإن كل فكر أخلاقي أو سياسي تحرري يقوم على الرهان وبالتالي على الايمان. فالفكر المعتزلي راهن على خلق القرآن والتوحيد، والفكر الجنسي راهن على خلاص الفرد، بل وحتى في الفكر المادي الجدلي نفسه، كما رأى لوسيان غولدمان، يقوم الرهان، كفكرة مركزية، على دور البروليتاريا الثوري القيادي وعلى انتصار الاشتراكية والمجتمع اللاتطبيقي...

سالم حميش

الايونية

Ionian School
Ecole Ionienne
Ionianismus

يأتي هذا الاصلاح نسبةً إلى منطقة «أيونيا» التي شهدت بدايات ازدهار الحضارة اليونانية في القرن السادس ق.م.، حيث ظهر فيها عدد من أوائل الفلاسفة والعلماء سواء في القرن السادس أو في الخامس من بعده، وأهمهم، إلى جانب طاليس وأنكساندروس وأنكسامينيس الذين سنفصل القول فيهم، هما هيراقليطس حوالي 460-540 ق.م.، والمؤرخ هيرودوتس 420-484 ق.م. وأيونيا هي المنطقة التي تحتل الساحل الغربي لآسيا الصغرى جغرافياً (في تركيا السياسية اليوم)، ولكنها كانت موطن انطلاق الحضارة اليونانية، حيث ظهر فيها هوميروس أو الشعراء الهوميرون حوالي القرن الثامن ق.م. وولد هزيرود، هذه الحضارة، التي ستزدهر من بعد مراكزها في جنوب إيطاليا (اليونان الكبرى) وصقلية، ليستقر كرسيا في أثينا منذ النصف الثاني للقرن الخامس ق.م. وكان من أشهر مدن المنطقة إفسوس وسامس وكوس وغيرها، ولكن أهمها جميعاً ميناؤها الكبير وأغناها كانت مدينة ملطية (أو ملطيا)، التي احتفظت بمكانتها هذه حتى دخلها الفرس عام 494 ق.م. وخرّبوها. وإذا أخذنا بالتعريف العام فإن هيراقليطس هو فيلسوف أيوني من غير شك، لانتبائه أولاً إلى

الأخبار تنسب إليه عمراً يمتد إلى التسعين أو المائة.

أما عن عائلته وأصله فإن هيرودتس يقول: «طاليس، رجل من ملطية... وهو فينيقي في أصله البعيد»، كما إن ديوجينيس اللايرسي صاحب كتاب سير الفلاسفة وآراؤهم، وهو الكتاب اليوناني الوحيد الذي وصل إلينا كاملاً من بين مؤلفات هذا النوع، والذي ينتمي إلى القرن الثالث ب.م.، يقول: «كان طاليس، على ما يقول هيرودتس ودوريس وديمقريطس، ابناً لأب هو اكزاموأس وأم هي كليوبولين، من نسل طيلبوس، الذين هم فينيقيون، ونبلاء يرجع أصلهم إلى قدموس (أي القديم) واجنور... وكان اجنور قد أصبح مواطناً في ملطية حين جاء إليها مع نايلوس، حين خرج هذا الأخير منفياً من فينيقيا. ولكن معظم الناس يقول إن طاليس كان ملطياً حقاً في أصله، كما كان من عائلة ذات حسب». وتشير هذه العبارة الأخيرة إلى الاختلاف حول أصل طاليس: هل كان حقاً فينيقياً، حتى وإن كان بعيداً، أم أن طاليس يوناني أصلي؟ ويعزز أصحاب القول بالأصل الفينيقي رأيهم بالإشارة إلى أن اسم أبيه اكزاموأس ربما كان ذا رنين سامي. ولكن أصحاب القول بالأصل اليوناني يشيرون إلى أن هيرودتس ربما ظن النسب الفينيقي لأجداد طاليس نظراً إلى إدخال طاليس لبعض التجديدات الفينيقية في الملاحاة إلى أيونيا، وأهمها الاسترشاد بالدب الأصغر كما كان يفعل الملاحون الفينيقيون (هم الفينيقيون عند اليونان) ذوو الباع في ارتياد البحر المتوسط، كما أن هيرودتس ربما كان يشير إلى أجداد قادمين (نسبة إلى قدموس) من منطقة يوثيا. أما عن إسم أبيه فإنه في نظر هذا البعض ليس اسماً سامياً بل هو إسم كاري (نسبة إلى بلاد كاري في جنوب غربي آسيا الصغرى وتطل على بحر إيجه إلى الجنوب من أيونيا، وأهلها من غير اليونان وإن دخلت عليهم التأثيرات اليونانية). كما أن اسم طاليس نفسه يعود إلى أصل كريت (نسبة إلى جزيرة كريت المشهورة التي شهدت حضارة مزدهرة في وسط الألف الثاني ق.م. وهي حضارة تعد مقدمة للحضارة اليونانية). وعلى هذا فإن طاليس، في هذا الرأي، من أصل ملطي (نسبة إلى مدينة ملطية) وإن كانت تجري في عروقه دماء كارية، وهي غير يونانية. أما تكرار الإشارة إلى الأصل الفينيقي لطاليس عند المؤرخين الهلينستيين؛ أي الذين عاشوا في العصر اليوناني المتأخر، فربما يعود، عند أصحاب هذا الرأي الأخير، إلى انتشار موجة في العصر الهلينستي - عصر ما بعد الاسكندر الأكبر الذي توفي عام 323 ق.م. - تريد نسبة نشأة الفكر والعلم اليونانيين إلى أصول شرقية.

وسواء أكانت هذه الاشارات القديمة، إلى أصل فينيقي بعيد لفيلسوف اليونان الأول، ذات أساس أم لا، فإن دلالتها على أي حال دلالة قوية، وهي وثيقة صلة طاليس بحضارات البحر المتوسط والشرق في عهده، وكان أظهرها حينذاك مصر وبابل. ومن الظاهر أنه استقى معارفه الفلكية من العلم البابلي، كما أن اسم مصر يرتبط بمعارفه الرياضية، ويكرر الكتاب القدماء أنه زار مصر، ويقول بعضهم إنه أقام فيها مدة طويلة، وكان لمدينة ملطية موقع خاص أقرب إلى ما يسمى اليوم بالسوق الحرة في شمال شرقي الدلتا المصرية، وهو مدينة ناوقراطيس التي نال اليونان حق استخدامها للتجارة مع سائر القطر المصري في القرن السابع ق.م. وسنرى أن كثيراً من أعمال طاليس تتعلق بمصر بشكل أو بآخر، بل ربما يكون رأيه في الماء نفسه متأثراً بتصورات المصريين عن نشأة الكون.

ومن ذلك أنه ينسب إليه اهتمامه بتفسير فيضان النيل وبدراسة الرياح الموسمية التي قد تكون على صلة به، وربما قدم نظرية في هذا الأمر مؤداها تفسير الفيضان بحركة الرياح. وقد كانت مصر هي بلد قياس الأرض وتحديد مساحاتها، ويشير القدماء إلى أن طاليس استقى معارفه الرياضية من مصر، وينسبون إليه اكتشاف طريقة لقياس ارتفاع الأهرامات، ربما يكون قد تعلمها من المصريين أنفسهم، وذلك بوسيلة قياس ظل الأهرامات، ومقارنته بتساوي الظل مع طول الشخص في لحظة معينة من النهار. كذلك تنسب إلى طاليس معرفته ببعض النظريات الرياضية، ومنها نظرية حول تساوي المثلثات، ويذكر له أيضاً أنه توصل إلى طريقة لقياس بعد السفن في البحر، وهو ما يناسب احتياجات أهل مدينته وهي الميناء العام. هل قام طاليس بنقل معارف المصريين الرياضية وحسب؟ أم أنه استخدم تلك المعارف ذات الطابع التطبيقي ليصل إلى تصورات هندسية عامة؟ لا يمكن الإجابة القاطعة في هذا الاتجاه أو ذاك. ويذكر القدماء كذلك أنه حاول التوصل إلى تقويم للسنة، وكان المصريون قد توصلوا منذ زمن قديم جداً إلى تقسيم السنة إلى 360 يوماً. وإذا عدنا إلى تنبئه بالكسوف، فربما كان ضربة حظ من جانبه اعتمد فيها على الأزياج البابلية، وربما تذكر حدوث كسوف للشمس في مصر عام 603 ق.م.، أما أنه كان يعلم علة الكسوف، فهذا أمر مستبعد تماماً.

من كل ذلك نرى أن طاليس كان على صلة، ثقافية في حددها الأدنى، بمصر وبابل وفينيقيا، كما نرى أنه كان متعدد الاهتمامات، فهو فلكي وجغرافي ورياضي، وكان كذلك مهندساً أيضاً ورجلاً سياسياً. فتشير بعض الأخبار إلى أنه قام

طاليس فقره ، وكأن الفلسفة بغير نفع ، وقد حدث ، فيما تقول الحكايات ، أن طاليس تأدى من خلال دراسته للأجسام السائبة إلى أن محصول الزيتون سوف يكون وفيراً ، فجمع مبلغاً صغيراً من المال حين كان لا يزال الوقت شتاءً واستأجر بأرخص الأثمان كل معاصر الزيتون في كل من مدينتي ملطية وخيوس ، وحين جاء وقت الحصاد أجرة المعاصر على النحو الذي راق له ، مبرهنناً هكذا على أن الفلاسفة قادرون على الإثراء إذا شاءوا ، ولكن الإثراء ليس هو ما يهتمون به . ومن المفهوم أن سائر هذه الحكايات مشكوك في صحتها التاريخية إلى أقصى درجة ، وإنما المهم فيها هو استخدامها لاسم طاليس من جهة ، والمعاني التي تريد نسبتها إلى صورة الفيلسوف من جهة أخرى .

كيف عرفنا طاليس؟ هناك مصادر أربعة رئيسية تتفاوت من حيث نوعية أخبارها ومدى إمكان الثقة فيها :

أ - فهناك هيرودوتس المؤرخ المشهور الذي يقدم عدداً من الروايات بشأنه ويشير إلى عدد من آرائه وأفعاله .

ب - وهناك أرسطو الذي يطلق عليه في كتابه الميتافيزيقا اسم مؤسس الفلسفة ويشير إلى رأيه في الماء كمبدأ أول وإلى آراء أخرى له ، كما يشير إليه أيضاً في السياسية على نحو ما رأينا منذ قليل ، وفي كتاب في النفس وغيره .

ج - وهناك أفلاطون الذي عرفنا روايته لقصة عن وقوع طاليس في البئر بينما كان يتأمل النجوم ، وهو يشير أيضاً إلى قول طاليس وكل شيء مملوء بالألهة ، ولكن دون أن ينسبه صراحة إلى طاليس .

د - وهناك أخيراً جماع الآراء من الكتاب المتأخرين من العصر الهلنستي وما بعده ، من أمثال ديوجينيس اللايرسي وسويداس وسيمبليقيوس وآبتيوس وجالينوس وبُرقلس وآخرون ، وهم يهتمون بطاليس من حيث هو عالم فلكي ورياضي ومهندس .

ويستحق أرسطو وقفة خاصة كمصدر تاريخي للمدرسة الأيونية وللفكر الفلسفي قبله بصفة عامة . ذلك أن اسم أرسطو يظهر بالضرورة عند العرض لسائر الفلاسفة السابقين عليه ، من طاليس حتى أفلاطون نفسه ، لأن طريقة أرسطو في عرض فلسفته كانت تبدأ دائماً بالإشارة إلى آراء السابقين في كل موضوع يتناوله ، ومن هنا أصبحت كتب أرسطو مصادر تاريخية من هذه الجهة . ومن جهة أخرى فإن مدرسة أرسطو ، المشائية ، هي التي ستبدأ تراث البحث في تاريخ الفلسفة كموضوع قائم بذاته ، وسيكون أول مؤرخ للفلسفة اليونانية بالمعنى الدقيق هو ثاوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في رئاسة

بتحويل مجرى أحد الأنهار في آسيا الصغرى خُساب جيش الملك كروسوس أحد ملوك ليديا ، التي كانت سبيلاً من سبل الاتصال بين أيونيا وحضارات الشرق وخاصة في وادي دجلة والفرات . ويذكر اسم نفس هذا الملك الليدي حيث يقال إن طاليس نصح أهل مدينته ملطية بعدم التحالف معه ، كما يقال عن دوره السياسي أنه نصح المدن اليونانية على الساحل الأيوني كله بالاتحاد في وجه الخطر القادم من فارس ، وباتخاذ عاصمة موحدة يكون مقرها مدينة طوس .

وقد أشرنا إلى أن طاليس لقبه أهل عصره في حياته بالحكيم ، واسمه هو الوحيد ، مع اسم صولون المشرع الإثيني المشهور 640-558 ق.م . ، الذي يتكرر ظهوره في كافة القوائم التي وصلت إلينا بأسماء الحكماء السبعة ، مما يدل على مشاركة له في توجيه السلوك الأخلاقي الذي اشتهرت به الحكم التي تنسب إلى هؤلاء الحكماء السبعة ، ومنها على سبيل المثال : لا إفراط ولا تفريط ، فليكن العقل قائداً ، حينما تعرف كيف تطيع ستعرف كيف تأمر ، كن أميناً ، . . . إلى غير ذلك .

ورغم أن بعض القدماء ينسبون إليه كتاباً مرة وكتابين أخرى ، إلا أن هذه الكتب كان مشكوكاً في صحة نسبتها إليه عند اليونان أنفسهم ، ولا يظهر من كلام أرسطو أو ثاوفراسطس تلميذه ومؤرخ تاريخ الفلسفة عند اليونان ، إنها علماً بكتاب من تأليفه . ولهذا فإن آراءه في الكون تكون قد تنوقلت شفاهاً ، بالإضافة إلى أن طاليس لم يعدم خلفاء يكتبون الكتب التي ربما احتوت على إشارة إلى آرائه . وعلى كل حال فإن ذكرى طاليس بقيت حية عند اليونان . ويحتفي أفلاطون به حين أورد عنه بعض الحكايات وجعل منه أرسطو في القرن الرابع ق.م . ، وبعد أكثر من مائتي عام من وفاته ، مؤسساً لضرب جديد من التفكير وأول الفلاسفة بإطلاق . ولكن الصورة الأساسية السائدة عن طاليس حتى القرن الخامس ق.م . هي صورته كمبتكر في ميدان الهندسة على الخصوص ، وهو ما يجعل أرسطوفانيس الشاعر الكوميدي المعروف يصف أحد الشخصيات المهمة بتخطيط المدن بأنه رجل طاليس . ويحكي أفلاطون عنه حكاية أخرى تبين طبع الفيلسوف المستغرق في تأملاته إلى حد عدم الانتباه إلى الأمور الدنيوية . فيقول في محاورة ثياتيتوس (174) إن إحدى الخادמות سخرت من طاليس إذ سقط في بئر بينما كان يتطلع إلى السماء ، وقالت إنه كان شغوفاً بمعرفة كائنات السماء ، بينما كانت تغيب عن انتباهه الأشياء التي تقع تحت قدميه . وعلى الضد من ذلك يحكي عنه أرسطو حكاية تبرز قدرة العلم على انتاج الفوائد العلمية (السياسية ، 1259 أ9 الخ) ، فقد كان الناس ينعمون على

المدرسة المشائية، وذلك في كتابه آراء الطبيعيين، الذي وصلنا منه فصل واحد، ولكنه طويل، يتحدث عن «الاحساسات»، وذلك من بين فصوله الثانية عشرة. وقد وجه بعض المؤرخين هجوماً شديداً على أرسطو مشككين في مقدار مصداقيته كمؤرخ موضوعي لآراء السابقين عليه، إلى حد نفي الحس التاريخي عنه وتفضيل أفلاطون عليه في هذا الميدان، وهو الذي لم يدع أبداً أنه يقصد إلى ذكر آراء السابقين كما يفعل أرسطو، ويقوم هذا الهجوم على اعتبار هام: وهو أن أرسطو لم يكن ينظر إلى السابقين في ذاتهم، أي في إطار أفكارهم وأغراضهم وعصرهم، بل كان ينظر إليهم من منظور مذهبه هو، وكأنه يعتبرهم مجرد مهيئين لفلسفته، ينجحون حيناً ويفشلون حيناً، في إدراك ما ستكون عليه فلسفته هو باعتبارها الحقيقة النهائية الكاملة، ونتج عن ذلك على سبيل المثال أنه يستخدم مصطلحاته هو، وهو بصدد الحديث عنهم، بينما تكون هذه المصطلحات غريبة عليهم تماماً، كذلك فإنه لا يشير من آرائهم إلا إلى ما يهتم به هو، ويسقط من آرائهم ما قد يكون هو الأهم عندهم هم أنفسهم وما نلحقه عند كتاب آخرين غير أرسطو يعرضون لآراء الفلاسفة الطبيعيين. ولكن البعض الآخر من المؤرخين يرى أن في ذلك الهجوم ظلماً كبيراً لقيمة أرسطو وتعتنا في النظر إليه، لأن مقارنة ما يقوله بما تورده المصادر الأخرى تجعل المؤرخ يثق في صحة أحكامه بصفة عامة، ويتهون إلى أننا نستطيع أن نصحح أخبار أرسطو بما يقوله هو نفسه في جمل ما يقول، وربما يكون المثلث الذي يؤخذ عليه ليس أنه لم يحسن الفهم، بل أنه اضطر إلى اختيار بعض آراء الطبيعيين دون الأخرى، فلا يظهر في أخباره ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين يتحدث عنهم.

ينسب أرسطو إلى طاليس آراء ثلاثة:

- 1- الأرض تطفو على الماء.
- 2- الماء هو العلة المادية لكل الأشياء.
- 3- كل الأشياء ملأى بالآلهة.

ويحسن قبل الدخول في تفسير مقاصد طاليس أن نثبت النصوص الكبرى التي نستقي منها معرفتنا به، وهي أربعة لأرسطو وواحد لديوجينيس اللايرسي:

- 1- أرسطو (في السماء، 294 أ 28 وما بعدها)، يقول آخرون: «إن الأرض تطفو على الماء، وهذا هو أول قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه هو طاليس من ملطية حيث يعتبر أن الأرض تبقى في مكانها بسبب أنها تطفو وكأنها كتلة من الخشب أو شيء آخر من هذا القبيل (لأن مثل هذه

الأشياء لا تغف بالطبيعة على الهواء بل على الماء)...

2- أرسطو (الميتافيزيقا، 983 ب 8 وما بعدها): «رأى معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ التي تأخذ شكل المادة هي المبادئ الوحيدة لكل الأشياء، حيث أن المنبع الأصلي لكل الأشياء الموجودة، والذي منه يتكون الشيء وإليه ينتهي حتى يفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي رغم تغييره من حيث كفاءته، هذا المنبع الأصلي هو الذي رأى أولئك الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدأها الأول، وهم يعتبرون، لهذا السبب، أنه لا يوجد تكوّن مطلق أو فناء مطلق، حيث أن تلك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام... ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة، إنه الماء، ولهذا فإنه أعلن أن الأرض تقوم على الماء، وربما توصل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذى به كل شيء هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

3- أرسطو (في النفس، 405 أ 19 وما بعدها): «ويبدو أن طاليس هو الآخر، حسبما يذكرون عنه، افترض أن النفس شيء متحرك، إذ كان قد قال إن حجر المغناطيس له نقص لأنه يحرك الحديد».

4- ديوجينيس اللايرسي (الفلاسفة وآراؤهم، الكتاب الأول، الفصل 24): «يقول أرسطو وهيباس إن طاليس نسب النفس حتى إلى الأشياء الجامدة، معتبراً في هذا حجر المغناطيس والعنبر».

أول ما ينبغي الإشارة إليه أن كلمة مبدأ archê التي يستخدمها أرسطو ليست من اصطلاح طاليس وإنما هي اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المبدأ الأول للأشياء، ومن المستبعد أن يكون طاليس قد أراد من الماء أن يكون علة بالمعنى الذي سيفهم أرسطو عليه هذا الاصطلاح، والأغلب أنه كان يعني أن كل شيء يأتي من الماء، وليس أنه مكون من الماء (وهو ما يدل عليه الاصطلاح الأرسطي). ومن الظاهر أن أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلا بطريق غير مباشر، فهو يتحدث عما يقال عن طاليس، وبالتالي فلا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه. ومع ذلك فإن كلمة archê كانت مستعملة في لغة عصر طاليس، بل وقبله عند هوميروس الشاعر اليوناني الأشهر..

ومهما يكن من أمر فإن من المؤكد أن من أفضل المدرس الأيونية، إن لم يكن أعظمها، هو تقديم مفهوم المادة الأولى التي منها يخرج كل شيء، مع اعتبار هذه المادة واحدة رغم تعدد مظاهر الأشياء. وأهمية طاليس تقوم على أنه أول

يتمتع بها حجر المغناطيس الذي أتى اسمه من جبل قريب من منطقة أيونيا، رأى أن الأشياء كلها قادرة على الحركة من داخلها. ويظن أرسطو أن طاليس يقول بأن للعالم نفساً، أو أنه على الأقل حي. ومن المعلوم أن اليونان كانوا يرون في النفس مبدأ الحركة، ومن هنا الرابطة بين القدرة على الحركة واستنتاج وجود نفس للأشياء، هذا بالإضافة إلى ما هو منتشر عند اليونان وغيرهم من أفكار أسطورية حول حياة الأنهار والأشجار وغيرها. ويبدو أن الرأي المنسوب إليه بأن «كل شيء مملوء بالآلهة»، وهو يظهر أيضاً في محاولة لأفلاطون دون نسبته إلى طاليس صراحة، إنما يعني أن كل شيء ذو قدرة على الحركة وأنه بالتالي ذو حياة. وهذا القول هو الذي سيمسى من بعد بمذهب حيوية المادة Hylozoism. وليس من المستبعد أن يكون طاليس قد رأى أن الماء نفسه إله.

علام تقوم أهمية طاليس؟ رغم قلة معارفنا المؤكدة عنه، إلا أن الاشارات التي وصلت إلينا بصددته تجعله يقف على مفرق عصرين من عصور تطور الفكر اليوناني: عصر أسطوري وعصر علمي فلسفي. فلا شك من وجود عناصر، أو على الأقل تأثيرات أسطورية عليه، لاحظها أرسطو نفسه، ومع ذلك فإن طاليس أتى بروح جديدة ومنهج جديد وفكر جديد. أما الروح الجديدة فإنها الروح العقلية العلمية، والتي تتمثل في تركيز النظر على الطبيعة وعلى الطبيعة وحدها، وفي وضع سؤال أساسي تعتمد إجابته على العقل والتجربة، وهو سؤال: ما هي المادة الأولى التي خرج منها كل شيء؟ ومن أظهر جوانب منهجه الجديد؛ أي جانب اهتمامه العظيم بعلم الهندسة، ميله إلى التعميم ابتداء من بعض المظاهر المشاهدة بالتجربة، والتعميم يعني محاولة الوصول إلى مبدأ أو أساس عام وراء مجموعة من الظواهر أو وراء كل الظواهر. وإلى جانب التعميم هناك سمة أخرى ستظل من أهم سمات التفكير العلمي، وهي الاتجاه نحو التبسيط، أي اختزال المعقد إلى البسيط، والكثرة إلى الواحد، وهو ما يتمثل في اختيار الماء لتفسير كل شيء، رغم اهتمام طاليس بالبده من التجربة المحيطة، إلا أنه لم يهرب من البحث عن مبدأ قد تعارضه جوانب من التجربة ذاتها. كذلك فإن من الخصائص التي سيحتفظ بها أسلوب التفكير العلمي وبما يظهر في سلوك طاليس العقلي أنه يبدأ من المألوف ليتني إلى غير المدرك حياً، رغم أنه يشكل الأساس العقلي للمألوف نفسه. والمعروف أن الفلسفة ذاتها هي في جوهرها رفض للمألوف، وتحرر من وهم سيطرته. وأما الفكر الجديد فإنه ما سيمسى باسم الفلسفة من بعده، أي البحث العقلي عن أصل أو

من قدم هذا المفهوم، وهو بهذا مؤسس كل تيارات الفلسفة المادية من بعده، ولا يزال العلم الغربي الحديث يقوم على افتراض وجود أساس ثابت واحد لكل الظواهر، ولتكن نسبة هذا الأساس مبدأ أو جوهرراً، وليكن على هذه الطبيعة أو تلك، فإن هذا لا يغير من شكل الإطار الذي حدده طاليس لأول مرة للعلم اليوناني ومن سار على خطاه.

ما هو الماء الذي كان يقصده طاليس؟ من الممكن أن يكون هو ماء البحر الذي تعرفه، وهذه الفكرة موجودة في أساطير مصر وبابل، وفكرة المحيط أوقيانوس، باعتباره منبع كل شيء، موجودة عند هوميروس، ومن الممكن أيضاً أن يكون هو الرطوبة أو بتعبير أدق الرطب، حيث من المعتاد عند اليونان وخاصة في عصر طاليس استخدام الصفة مع ألف لام التعريف للدلالة على الشيء. ويؤيد التفسير الثاني ربط طاليس بين الماء والحياة، ويؤيد الأول رايه في أن الأرض تطفو على الماء.

والسؤال الكبير يدور حول الدواعي التي أدت بطاليس إلى اختيار مبدأ أو مادة أولى وحول التأثيرات الممكنة عليه في هذا الصدد. ويشير نص أرسطو الثاني إلى بعض هذه الدواعي وهي أن من الماء يخرج كل شيء حي، وهي ذات طابع فزيولوجي أي حيوي، وإن تكون صياغته (راجع كلمة «ربما» في النص) تدل على أنه ليس من الضروري أن تكون تلك الأسباب هي أسباب طاليس ذاته، وربما استقاهها أرسطو من هيون من سائس الذي عاش في النص الثاني من القرن الخامس ق.م. والذي أحيا مذهب طاليس.

وقد عارض بعض المؤرخين أن تكون هذه هي دواعي طاليس، اعتقاداً على ظنهم بأن اتجاه الفكر في القرن السادس ق.م. لم يكن اتجاهاً بيولوجياً (حيوياً)، وإنما كان اهتمامه منصباً على الظواهر الجوية (المتيورولوجيا)، ولن تصبح الحجج البيولوجية موضع الاهتمام، عند هذا الرأي، إلا في القرن الخامس ق.م. وهم يفسرون قول طاليس بالماء ابتداء من الاهتمامات الفلكية والجوية، حيث يمكن أرجاع شتى الظواهر الجوية إلى الماء وإلى تحولاته المختلفة متجماً وسائلاً ومتبخرأ. ولكن معظم المؤرخين لا يؤيدون هذا الاتجاه، ولا يرون مانعاً من أن تكون اهتمامات طاليس بظواهر الحياة وراء قوله بالماء مبدأ، خاصة وأن الفكر الأسطوري السابق على طاليس متملىء بالاشارات إلى أهمية دور الماء.

النصوص الثلاثة الأخيرة التي اثبتناها في البداية تتحدث عن جانب آخر من آراء طاليس هو ما يخص الآلهة والنفس. ويبدو أن طاليس، اعتقاداً على معرفته بخصائص الجذب التي

أصول تفسر الكل، وسوف يرتبط اسم طاليس بالتيار المادي من جهة، وبالتيار الواحد الذي يرى أن هناك أصلاً واحداً لكل شيء، من جهة أخرى.

انكساندروس

ربما كان انكساندروس هو أكثر الملطيين الثلاثة عبقرية، ولكن التراث فقير جداً في الإشارة إلى حياته، حتى على مستوى الحكايات التي رأينا بعضها في شأن طاليس. وهناك بعض الاشارات إلى أنه ألّف كتابه في عام 547-546 ق.م. وهو في سن الرابعة والستين، وأنه مات بعد ذلك بقليل، وربما بعد عام. ويصفه القدماء بأنه تابع طاليس وتلميذه وخليفته وصاحبه ومواطنه، ولكن لا ندري على وجه اليقين بكم هو أصغر من طاليس، ربما كان يصغره بأربعة عشر عاماً على الأقل، وربما نصعد بالفرق إلى خمس وعشرين سنة.

ومن المتفق عليه أن انكساندروس هو أول من ألّف كتاباً بين الفلاسفة، وتنسب إليه بعض القوائم عدة كتب، ولكن هذه النسبة لا تلقى قبولا، اكتفاء بأنه كتب كتاباً واحداً، وربما بقي هذا الكتاب متداولاً إلى عصر متأخر، ولعل ثاوفراسطس أطلع عليه أو على ملخص له على الأقل. ويعنون الكتاب القدماء عناوين كتب الطبيعيين جميعاً (في عصر ما قبل سقراط) بنفس العنوان: في الطبيعة أو عن الطبيعة، وربما كان هذا العنوان من وضع علماء العصر الهلنستي، وإن يكون دالاً على مضمون كتابات الطبيعيين السابقين على سقراط.

وكما كان الحال مع طاليس، فإن انكساندروس كان ذا أنشطة متعددة متنوعة، هو الآخر. فتنسب إليه الأخبار اختراع أو إدخال الموزلة الشمسية إلى بلاد اليونان، وهي أداة لقياس الوقت اعتياداً على طول ظل شيء ثابت أو قصره عبر أوقات النهار المختلفة، وتنسب إليه كذلك بناء نموذج للنساء ونجومها. ويقال إنه حذر أهل اسبرطة من وقوع زلزال ونصحهم بالبقاء ليلاً خارج منازلهم حتى لا تطبق عليهم. ويقال كذلك إنه قاد مجموعة من المهاجرين لتأسيس مستعمرة للمطية على ساحل البحر الأسود (إلى الشمال من أيونيا). وأهم من هذا كله، والأقرب إلى الاحتمال، أنه كان أول من خطط خريطة للأرض بين اليونان، وهو ما دعا بعض المؤرخين المحدثين إلى التدقيق في نف الأخبار التي وصلتنا عنه ليتنها إلى أن الصورة التي قدمتها المدرسة المشائية، أي أرسطو وتلاميذه، عن انكساندروس هي صورة ناقصة جداً، حيث بدا هؤلاء المؤرخين أن مشروع انكساندروس إنما يندرج تحت

باب الجغرافيا أكثر من اندراجه تحت باب الفلسفة بالمعنى الضيق، وكأنه أراد أن يقدم صورة عن حياة العالم وتاريخه من لحظة خروجه من الفوضى الكونية السلائية إلى وقت أنكساندروس نفسه، وأن يعرض لوصف أجزاء الأرض المسكونة جغرافياً وحضارياً حتى يستطيع من بعد أن يفسر كيف أصبحت على ما هي عليه في عصره، وفي هذا الاطار فإن حديث انكساندروس عن أصل الكون وبزوغ الموجودات لم يكن إلا مجرد تقديم وتحضير إلى مجمل المشروع الذي كان جغرافياً في جوهره.

تعتمد معرفتنا بمذهب انكساندروس في الكون على نصوص اخذت من كتاب فلوطارخس آراء الطبيعيين، وتعقبها المؤرخون المحدثون عند مؤلفين قدماء آخرين أخذوها عن العالم المشائي. وهذه هي أهم تلك النصوص التي تتناول المبدأ الأول:

أ- سمبليوس: «من هؤلاء الذين يقولون إن [المبدأ] واحد ومتحرك ولا نهائي أنكساندروس ابن براكسياسوس، من مطية، مواطن طاليس وتلميذه، وهو يقول إن مبدأ الموجودات وعنصرها كان اللانهائي، وهو أول من جاء بهذا الاسم للمبدأ المادي. وهو يقول إنه ليس هو الماء ولا أي شيء آخر مما يسمى بالعناصر، وإنما هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل السواوات وكل العوالم التي فيها. ومصدر التكوّن للأشياء الموجودة هو الذي تعود إليه تلك الأشياء حتى تنف، وذلك طبقاً للضرورة لأن الأشياء تعوض بعضها البعض عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان حسبما يقول انكساندروس في تعبير شعري بعض الشيء».

ب- هيبوليتوس: «يقول انكساندروس إن «الأبيرون» خالد وقديم وأنه يحيط بكل العوامل».

ج- هيبوليتوس: «بجانب هذا، فإنه كانت هناك حركة خالدة، ومنها خرجت كل السواوات».

أهم ما جاء به أنكساندروس هو القول بأن مبدأ الأشياء، أي أصلها، إنما هو الأبيرون وليس الماء أو أية مادة محددة أخرى. وكلمة أبيرون اليونانية يمكن أن تعني إما اللاحدود كينياً أو اللانهائي كميّاً، مع تنوعات في المعنى في كلتا الحالتين. وبمنا أولاً إبراز اختلاف أنكساندروس عن طاليس وأسباب هذا الاختلاف. إن واقعة الاختلاف بحد ذاتها لعلامة هامة من علامات الروح الفلسفية الجديدة التي تقوم على مبدأ الحرية وترفض الانقياد لأية سلطة عدا سلطة العقل، رغم أن انكساندروس هو امتداد لطاليس وتطوير لأفكاره من بعض النواحي.

الأبيرون على انه اللانهائي مكانياً، فربما كان الأقرب إلى فهم العصر أنه يقصد به أنه يوجد بكمية لا يتصورها خيال، لأن مفهوم اللانهائي بمعناه الفلسفي ربما لن يظهر في الفكر اليوناني قبل عصر زينون الأيلي، ولد حوالي 490 ق.م.، وبعد تقدم علم الرياضيات. ولهذا مال بعض المؤرخين إلى فهم الأبيرون على أنه «ما لا حدود له وبغير تمايز كيفي داخلي». أي أنه لا يشبه أي نوع آخر من المادة التي نخبرها في التجربة.

ونأتي الآن إلى الصفات التي يبدو أن أنكساندروس أسبغها على مادته الأولى الأصلية. نعود إلى أرسطو لنجده يقول في نص هام: «كل شيء إما هو مصدر أو أن له مصدراً، واللانهائي لا مصدر له، لأنه لو كان ذا مصدر لكان هذا حداً له ونهاية. كذلك فإنه بكونه مصدراً [أو منبعاً أو مبدأ] يكون غير ذي نشأة ولا يقبل الفناء... لذلك، وكما أقول، فإنه لا يكون له مصدر، بل يظهر باعتباره مصدر كل شيء وأنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء، على ما يقول هؤلاء الفلاسفة الذين لا يضعون بجانب اللانهائي عللاً أخرى من قبيل العقل أو المحبة. وهم يقولون إن هذا هو الإلهي، لأنه خالد ولا يأتي عليه فناء على ما يطلقه عليه أنكساندروس ومعظم من كتبوا في الطبيعة». (أرسطو، الطبيعة، 303 ب 6، وما بعدها). ويضيف أرسطو في نص آخر (في السماء، 303 ب 10 وما بعدها): «لأن البعض يقول بجوهر واحد وحسب، وهذا الجوهر يقول بعضهم إنه الماء وآخرون إنه الهواء وغيرهم إنه النار، وغيرهم إنه أخف من الماء وأسمك من الهواء، والذي يقولون إنه يحيط بكل السموات، لكونه اللانهائي».

وبهذا نكون امام هذه الخصائص: (أ) إن الأبيرون محيط بكل شيء ويقود كل شيء. (ب) وأنه إلهي. (ج) وأنه خالد لا يفنى. وإذا كان من الممكن أن نفهم على نحو ما أن الأبيرون يحيط بكل شيء، فإن الأمر أصعب مع فكرة القيادة والحكم والتوجيه والأمر، وهي كلها معاني يمكن أن تدل عليها الكلمة اليونانية المستخدمة في نص أرسطو، والتي ربما تعود هي والكلمة التي تدل على «يحيط» إلى قلم أنكساندروس نفسه. ومن الواضح أننا أمام تعبير تشبيهي، وهو لا يتضمن بالضرورة القيادة الواعية، ولا بد على أي حال من ربط هذا التشبيه بالصفة الإلهية التي يسبغها أنكساندروس على الأبيرون. وقد فكر بعض المؤرخين في أنحاء يمكن للأبيرون أن يقوم على أوجهها بالقيادة: (أ) فقد يكون ذلك عن طريق الاحاطة بمنع استمرار افتراق الموجودات بعضها عن البعض مثلاً. (ب) وقد يكون عن طريق تواجده اللانهائي في باطن كل الموجودات أو بعضها ويقوم في داخلها إما بوظيفة القوة المحركة

هناك تبريران أساسيان لرفض الماء مبدأ، أي أصلاً، للأشياء، وهما مذكوران في نصين لأرسطو. يقول النص الأول (أرسطو، الطبيعة، 204 ب 22 وما بعدها): «ولكن الجسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكان، كما يقول بعضهم، هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد. ذلك لأن هناك بعض الناس [وهم يقصد أرسطو أنكساندروس] الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو الماء، حتى لا تفتى الأشياء الأخرى تحت وطأة لا نهائيتها، وذلك لأن العناصر تتعارض مع بعضها البعض، وعلى سبيل المثال فإن الهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعليه فإنه لو كان واحد من هذه العناصر هو اللانهائي، إذن لكانت العناصر الأخرى قد انتهت من الوجود على الفور. ونتيجة لذلك فإن هؤلاء الناس يقولون إن اللانهائي يختلف عن تلك العناصر، ويقولون إن العناصر تظهر إلى الوجود وتتكون منه». ومن الواضح أن تعبير «بعض الناس» يقصد به أنكساندروس. أما النص الثاني (أرسطو، الطبيعة، 203 ب 15 وما بعدها) فيقول: «يقوم الاعتقاد في اللانهائي، عند من ينظرون في الأمر، على اعتبارات خمسة... وكذلك لأن ما يضمن عدم توقف النشأة والفناء هو وحده أن يكون هناك مصدر لا نهائي يخرج منه كل ما يتكون ويظهر إلى الوجود». فالنص الأول يرى أنه لو كانت المادة الأولى اللانهائية هي إحدى المواد المتعينة المعروفة في التجربة، إذن لابتعلت مكونات العالم الأخرى ولما سمحت لها بأن تنمو، ورغم عدم ذكر اسم أنكساندروس في هذا النص، إلا أنه يبدو أن أرسطو يقصده هو، كما أن بعض الكتاب القدماء نسب هذا السبب إلى اسمه صراحة. أما النص الثاني فإنه يقدم سبباً مغايراً تماماً، وهو أن تكون الأشياء يحتاج إلى منبع لا ينتهي، ولو تصورنا الماء مثلاً منبعاً للكائنات، فإنه سيأتي يوم يفنى فيه الماء باعتباره ذا كمية محدودة. وينسب كتاب قدماء آخرون هذا التعليل إلى أنكساندروس. ونلاحظ أن النص الأول يفهم الأبيرون ضمناً على أنه اللا محدود كيفاً، بينما يتضمن الثاني أنه لا نهائي كمياً أو مكانياً.

ما هو هذا الأبيرون؟ إذا فهمنا على أنه اللا محدود، كما يظهر من نص لأرسطو يقول فيه: «كل الفلاسفة الطبيعيين يجعلون من اللانهائية صفة لطبيعة خاصة لما يسمى بالعناصر، مثل الماء والهواء، أو أنها ما هو متوسط بين هذه العناصر»، فإنه يكون ذا كيفية خاصة متميزة عن كل كيفية أخرى للمواد التي نعرفها مثل الماء والنار والهواء وغيرها. أما إذا فهمنا

بالمؤرخين إلى اعتبار هذه الكلمات من قلم أنكسائندروس نفسه هو الوصف الذي يعلق به سيمبليوس، ومن ورائه ثاوفراسطس، عليها، أي بأنها «تعبيرات ذات طابع شعري». وقد ظهر أكثر من تفسير لنص أنكسائندروس هذا. هناك أولاً تفسير صوفي يرى أنه يقصد أن وجود الأشياء الفردية هو خطيئة ترتكبها في حق العلة الأولى الخالدة حين تنفصل وتستقل عن تلك العلة، ويقربون من هذا حكاية سقوط آدم من الجنة. ولكن هذا التفسير قام في وقت لم يكن فيه ممكناً قراءة النص في مخطوطته قراءة كاملة، ثم صححت تلك القراءة بإثبات وجود الكلمة التي تدل على «بعضها بعضاً»، وبالتالي فإن الأشياء لا تعوض عن جرم ارتكبتها في حق المبدأ الأصلي بالانفصال عنه، بل عن أخطاء ترتكبها بإزاء بعضها البعض. ويشير المعلقون إلى أن فكرة الخطيئة فكرة غير يونانية، بل هي سامية ونشأت عند اليهود، وما كان لليوناني، وهو الذي يمجّد الوجود بإعجابه بزرقه الساء في بلاده وضوح ملامح الطبيعة فيها، أن يعتبر وجود الأشياء خطيئة. ولذلك استبدل هؤلاء المعلقون بالتفسير الصوفي تفسيراً آخر أخلاقياً ويعتمد على واقع الممارسات السياسية في المدن اليونانية، ويقولون إن ذلك النص يمجّد الصراع بين الموجودات، بالمقارنة بما يحدث في القضايا التي ترفع أمام القضاء. فلتخيل مدينة أيونية في عصر أنكسائندروس، ولنصل إلى الميدان العام فيها، وهو ميدان السوق حيث يجتمع المواطنون وتعرض القضايا وتصدر الأحكام، وحيث يجلس القاضي ليأمر بما ينبغي أن يدفعه الجاني من تعويض. فهذا القاضي هو الزمان، ويشير هؤلاء المعلقون إلى ما وصلنا من أشعار سولون المشرع الاثيني الشهير 640-558 ق.م. الذي يقول إن حكم الزمان لا يحيز عنه، وحين يأخذ أحد الأطراف أكثر مما ينبغي من الآخر، فإن القاضي يجرمه من القدر الذي أفرط فيه ويقدمه إلى الطرف الآخر ليقوم بالتوازن بينهما، أما أنكسائندروس فإنه يرتفع من المستوى البشري إلى المستوى الكوني، ليقول إن التعويض المتبادل هو قانون بحكم البشر والعالم كله، وهو الذي ينظم سائر عمليات الكون والفساد في الموجودات.

ولكن هناك تفسيراً ثالثاً يمكن أن نسميه بالطبيعي، وهو يأخذ في الاعتبار فكري العدالة والظلم اللتين يشير إليهما النص مباشرة، ولكنه يضعهما في إطار الاهتمام الأساسي للفلسفة الأيونية، ألا وهو تفسير التغير في الطبيعة. وفي إطار هذا التفسير فإن نقطة البدء هي فكرة الكيفيات الشبيهة المتضادة التي ربما يكون أنكسائندروس قد انتبه إليها من

أو بوظيفة المبدأ أو القاعدة أو قانون التغير. (ج) وقد يكون أخيراً، بأن يكون اللاتائي هو الذي أبدا العالم على نحو يوفر له قانوناً دائماً لتغيره. وربما يكون الوجه الثالث هو أنسب الوجوه لأن نفهم عليه معنى قيادة اللاتائي للعالم عند أنكسائندروس. أما صفتا الألوهية والخلود فإن نص أرسطو الأول يربط بينهما، فكل ما هو خالد إلهي بالطبيعة عند اليونان. ومن المحتمل أن أنكسائندروس هو صاحب هاتين الصفتين، وأنها ليست مجرد إضافة تفسيرية من عند أرسطو، وربما يكون هنا مستخدماً للأبيرون تعبيرات يستخدمها هوميروس بشأن أهته. وعلى كل حال، فإن الأبيرون يظهر هكذا باعتباره قوة فاعلة في الطبيعة.

لم يعرف أنكسائندروس، ولا طاليس ولا أنكسامينيس، مفهوم العناصر الذي سيظهر عند أنبادوقليس، 430-500 ق.م. بعدهم بحوالي جيلين، أخذاً عنه الشكل الرباعي الذي سيلتصق به، أي أن العناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب أو الثرى. ولكن أنكسائندروس كان واعياً لفكرة التضاد بين الكيفيات الأساسية في الكون، التي تصورها ليس على أنها عض صفات بل باعتبارها أشياء فعلية. هذه الكيفيات الشبيهة عنده هي الحار والبارد والجاف والرطب، مستعملين في تكوينها الصفة مسبقة بألف لام التعريف. وتظهر هذه الأضداد عند أنكسائندروس باعتبارها عوامل التكون والفناء في الكون، فهي مع بعضها البعض في تداخل وتخراج دائمين، كما سنرى من فحص النص الوحيد الذي يبدو أنه وصل إلينا بكلمات أنكسائندروس نفسها. ويرى بعض المؤرخين أن هذا المفهوم، مفهوم المتضادات، ينبغي أن يضاف إلى قائمة الدواعي التي أدت به إلى القول بأن المادة الأصلية إنما هي الأبيرون، وليس مادة معينة أو كيفية شبيهة معينة، لأن لعبة التضاد في هذه الحالة الأخيرة ستنتهي بالحنم بسيطرة تلك المادة المعينة على الأخريات، بينما الذي نراه في الطبيعة هو النزاع المستمر بين مكوناتها.

النص الوحيد الذي وصلنا من أصل كتاب أنكسائندروس، وبكلماته هو، لا يزيد على سطر ونصف ويتكون من حوالي سبع عشرة كلمة، وذلك ضمن نص لسيمبليوس. وقد ذكرنا من قبل بداية حديثنا - يبدو أنه أخذه من تاريخ ثاوفراسطس عن الفلاسفة الأوائل، وذلك حيث يقول إن الكون والفساد، وهما تعبيران متأخران استخدمهما على الأخص أرسطو، محدثان «طبقاً للضرورة، لأن الأشياء تعوض بعضها بعضاً عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان». والسبب الذي حدا

إلى الحواف. وفيما يلي تجميع لكيفية ظهور الكائنات الطبيعية من مصادر مختلفة من كتب القدماء (عن كتاب أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 61-62):

عند خلق العالم انفصل عن الأيون الحار والبارد، ثم تبع ذلك سائر الخلق عنها. ثم تميز الحار عن البارد، بأن أحاط به في دائرة كلحاء الشجرة. ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفت بتأثير الحار الذي أخذ يجذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أما بقية الرطوبة فقد ملأت لجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال البحار في سبيل الجفاف بالتبخّر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.

على هذا النحو تكونت أربع طبقات: الحار أو النار، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء، واليابس أو الأرض. ثم انشقت طبقة النار فأصبحت ثلاث دوائر تحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتها رؤية جميع الحلقات لأن الهواء يغلفها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها، أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشد قرباً منا، وبها ثقب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوؤها ضعيف باهت يغشي البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة، وهي كالقرص، أو كالأسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس طاليس الذي تصور الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم الضرورة ولكنه لم يفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المفسرين أنها إنما تتناسك بتوازنها وبعدها التساوي عن جميع الجهات.

وترجع علة الكسوف والخسوف إلى إنسداد الثقوب في الحلقات بالأبخرة المتصاعدة التي تغطيها. والبحر هو أصل هذه الأبخرة التي تصعد الشمس. والهواء هو علة الزعد والبرق والرياح، لأن الهواء ينحبس في السحاب الكثيف ثم ينطلق بعد ذلك بقوة، فيحدث انشقاق السحاب صوت الرعد وتحدث الرياح حركات الهواء الشديدة الحادثة عند التبخير، وتضرب الرياح الأرض ضرباً شديداً عندما تحف الأرض من حرارة الشمس، فتحدث الزلازل من هذا الضرب أو هذه الهزة. وقد كانت آسيا الصغرى موطناً ولا تزال لكثير من الزلازل.

ملاحظته لتغيرات فصول السنة، حيث يظهر الجفاف والحرارة في الصيف مقابلين للمطر والبرد في الشتاء، ومع ذلك فإن هذا التصور الطبيعي يعبر عنه أنكساندروس في لغة تشبيهية مأخوذة من ميزان القضاء البشري، كما رأينا، وهذا التصور من تفسير كل من استمرار التغير في الطبيعة مع استقرار الكون ككل رغم هذا. وفي ظل هذا التفسير، فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند فكرة العدالة وفكرة التعويض بذاتهما، فإما هما إلا أداتان للتشبيه وحسب، كما أن تعبير «حكم الزمان» ما هو إلا تكملة لجوانب التشبيه المأخوذة من ميدان المحاكم الأيونية وإجراءاتها، حيث يمثل الحكم في تحديد مقدار التعويض، وهكذا مثلاً فإن الظلم الذي يرتكبه الصيف يعوض بوقت مماثل للشتاء. وما يرتكبه الليل يعوض بالنهار، وهكذا. ويبدو أن نص أنكساندروس يحمل معنى الختم في ضرورة قيام حكم الزمان.

من الآراء الأخرى الهامة التي تنسب إلى أنكساندروس، والتي يحتملها نص سمبليوس الملخص هو نفسه لنص من ثاوفراسطس والذي أوردناه من قبل في البداية، القول بأن هناك عوالم متعددة «هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل المساواة وكل العوالم التي فيها» وليس عالماً وحيداً هو الذي نعيش فيه، وهي من أكثر الأفكار عبقرية في إنتاج الفكر الفلسفي قبل سقراط. ولكن المؤرخين لا يزالون إلى اليوم مختلفين حول المقصود بالتعدد: هل هو تعدد في المكان، فيكون هناك عوالم متعددة، وربما في عدد لا نهائي، في نفس الوقت، أم أنه كوزمولوجيا في الزمان، فيكون عالم ثم يفتى ثم يقوم مقامه عالم آخر، إلى ما لا نهاية له؟

يمكن أن تجمع الموضوعات السابقة باعتبارها بعض عناصر كوزمولوجيا أنكساندروس، أو نظرية الكون عنده، ولكن الأيونيين كان لهم اهتمام آخر لا يقل أهمية، ألا وهو تقديم تصور عن كيفية خروج الأشياء من المادة الأصلية، أي عن تكون الكون، وهو ما يسمى بإسم الكسوجونيا، وهو ما نتناوله الآن.

ويضع الكتاب القدماء الذين يتحدثون عن آراء أنكساندروس «الحركة الخالدة» أساساً وفاعلاً لظهور كل المساوات وكل العوالم التي فيها، ولا يشك أن المقصود هو حركة الأيون نفسه التي تؤدي إلى انفصال الأضداد، وفي مقدمتها الحار والبارد. ويتشكك بعض المؤرخين في أن يكون أنكساندروس قد استخدم في هذا الصدد فكرة «الحركة الدوامية»، أي على شكل دوامة توزع المواد في اتجاهات مختلفة حسب طبيعتها، فتتجه الثقيلة منها إلى الوسط وتدفع الخفيفة

ومن أطرف ما جاء به عقل أنكساندروس نظريته العبقريّة في أصل الحياة، ولندع الكتاب القدماء يتكلمون مرة أخرى (ترجمة المصدر السابق، ص 62-63):

«نشأت الكائنات الحية من الرطوبة، بعد أن تبخرت بالشمس. وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكاً (هيوليتوس).

«تولد أول الحيوانات في الرطوبة. وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يوسه، ولما نفضت عنها قشرها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن (آيتيوس).

وأيضاً فإنه يقول بأن الإنسان يولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتهم طعامها بنفسها بسرعة أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناء على ذلك فلو كان الإنسان كما هو الآن ما عاش أبداً (فلوطرخس).

يقول بأن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض (فلوطرخس).

ومن هذه النصوص يتبين لنا أهمية الجديد الذي أتت به فلسفة أنكساندروس في هذا الميدان، ويمكن إيجازه كما يلي:

- 1- اهتم بتطور الانسان وليس بحاضره وحسب.
 - 2- وضع الانسان في إطار الكائنات الحية والطبيعة.
 - 3- انتهى إلى أن وضع الانسان الحالي ليس هو الحالة الأصلية التي كان عليها دائماً، ويحاول البرهنة على ذلك بالملاحظة المقارنة وبالحنة العقلية.
 - 4- يستخدم فكرة الأطوار ويربطها بالحاجة إلى الحماية، ويوظف فكرة الزمن، مما قد يشير إلى توصله إلى إدراك فكرة التكيف مع البيئة.
 - 5- وهو هذا، في رأي بعض المؤرخين، يعد سلفاً بعيداً من أسلاف داروين العالم البيولوجي الانكليزي صاحب نظرية التطور، لأن انكساندروس لا يقدم فقط أفكاراً حول تغير أشكال الكائنات الحية في علاقتها بالبيئة، بل ويعتمد كذلك على ملاحظاته من البيئة البحرية المحيطة بأيونيا، بل ربما يلح البعض كذلك في ثانيا ما يُنفل عنه فكرة البقاء للأصلح.
- يتفق المؤرخون المحدثون، في جملتهم، على قوة فكر انكساندروس وعمق نظريته واتساعها معاً، ويضعونه في مكان الشرف بين الملطيين الثلاثة، بل ويرى بعضهم أن نظرياته تدل على أنه أول من قدم رؤية ميتافيزيقية للكون ككل، كما

يدل على ذلك نصه الوحيد حول العدالة وحكم الزمان. ومن المفهوم الأهمية التي يجتعلها باعتباره أول من كتب كتاباً في الفلسفة، وأول من قدم تصوراً شاملاً لمجمل مكونات الكون، وباعتبار طرافة فرض الأبيرون، وتقديمه لفكرة الأضداد المتصارعة الحار والبارد، وفكرة العوالم المتعددة، والطابع العقلي الذي يسود كل تفكيره، كل هذا أمر مفهوم، ولكن أنكساندروس يبدأ اتجاهه عظيم الأهمية في تاريخ العلم، ذلك هو استخدام النماذج الرياضية في التفكير حول العالم، مما جعل بعض المؤرخين يرون في نظرياته «انتصاراً للخيال الهندسي». فانظر إلى تصوره عن نظام الأفلاك تجده تصوراً يريد أن يكون شاملاً ويستخدم فيه النسب الهندسية، فهو أول من بحث في تحديد مدى بعد النجوم عن بعضها البعض وقدر أحجامها، وقد رأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن دورة الشمس ودورة القمر والنجوم دائرية هي الأخرى، وأبعد الحلقات هي حلقة الشمس التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بسبعة وعشرين مرة، ثم حلقة القمر التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بثاني عشرة مرة، ثم حلقة النجوم الثابتة وهي الأقرب إلى الأرض وربما كانت نسبتها نصف النسبة السابقة، وحيث أن قطر الأرض عنده هو ثلاثة أمثال ارتفاعها، فإنه يكون لدينا تصور رياضي للكون تمثل الأرقام: 3، 9، 18، 27، وهي أرقام ربما كانت ذات تقديس خاص، وتستعود إلى الظهور في حسابات الفلكيين اليونان، ويظهر نفس الاهتمام الرياضي في الخريطة التي يقال إن أنكساندروس كان أول من تصورها للعالم، فيحتمل أنها كانت تنقسم إلى قسمين متساويين: نصف لآسيا ونصف لأوروبا، وربما اقتطع انكساندروس جزءاً من آسيا لمنطقة الصحراء الغربية غرب النيل التي سماها اليونان لوبيا، ويتوسط أوروبا نهر الدانوب ويتوسط لوبيا نهر النيل. والظاهر أن عمل أنكساندروس في هذه الخريطة كان يقوم على أسس هندسية. والذي يدل عليه هذا كله أن أنكساندروس لا شك قد أدرك فكرة النظام وأنها أساس فهم الكون، كما أن نصه الذي وصل إلينا يدل على أنه توصل بالفعل إلى فكرة القانون العام (حكم الزمان) الذي يخضع له كل شيء طبقاً للضرورة. ومن أهم مناحي عبقريّة أنكساندروس أنه توسل بنموذج المدينة البشرية ليفهم نظام الكون ككل، كما تدل عليه الاصطلاحات القانونية في ذلك النص المشار إليه. ونظريات انكساندروس، وإن تكن قد تدل على حس ديني أو

كل الأشياء الأخرى. وها هي طبيعة الهواء: حين يكون متعادلاً على أكثر ما يكون فإنه يكون غير مرئي، ولكنه يظهر في البارد والحر والرطب وفي الحركة. والهواء في حركة دائمة، لأن ما يتغير لا يتغير إلا بوجود الحركة. ويكون الهواء اكثف أو أخف فإنه يتخذ مظاهر مختلفة... وهكذا فإن أعظم مكونات الكون والفساد هي الأضداد: الحار والبارد.

لم قال انكسامينيس بالهواء مادة أصلية؟ دفع المفكرون بعدة آراء، منها: أ) إن الهواء أسهل المواد قدرة على التشكل، وبالتالي فهو أقدرها على تفسير التغير وهو المشكلة الكبرى التي جابهها الفكر الأيوني وحاول تفسيرها، ب) الهواء قادر على الاكتفاء بذاته على خلاف الماء الذي يحتاج إلى حامل يحمله، ج) وهو منتشر انتشاراً لا تحده حدود، د) وربما نظر انكسامينيس إلى الكون وطبق عليه ما يقيم الكائن الحي، وهو النفس، ولهذا فإن الهواء يسمى عنده أيضاً Pneuma (نفس).

والهواء عند انكسامينيس أقدر من الماء على القيام بوظيفة المادة الأصلية التي تبقى هي هي رغم ظهورها تحت مظاهر مختلفة، وهو مثل الأبيرون يحيط بكل شيء، وهو مثله أيضاً لا نهائي في امتداده، ولا شك أنه أدخل الهواء الذي يحيط بنا في مفهومه، ولكن فكرة الهواء عند اليونان حتى عصره كانت تجعله على علاقة بالبخار والضباب كذلك، الذي هو الهواء مكثفاً. ويبدو أن انكسامينيس أود أن يقول إن العالم كله يتنفس، حيث ينسب مصدر قديم إليه قوله: «نفسنا، لكونها هواء، تجعلنا وحدة واحدة وتوحيدها، وكذلك فإن النفس [أو الريح] والهواء يربط الكون ككل ويحيط به».

وبهذا يكون هذا الفيلسوف قد تنبه إلى فكرة مقابلة العالم الصغير microcosm، الذي هو الإنسان، بالعالم الكبير macrocosm الذي هو الكون. وبالنظر إلى الصفات التي وضعها انكسامينيس للهواء، فإنه من السهل أن نتوقع أنه يصفه أيضاً بأنه إلهي، أو بأنه إله كما يقول أحد نصوص القدماء.

ولا شك أن أعظم مساهمات انكسامينيس تقوم في تقديمه لمبدأ طبيعي يفسر تكون الأشياء من جهة ويفسر التغير من جهة أخرى. هذا المبدأ أو القانون الطبيعي هو مبدأ التكاثف والتخلخل؛ أي مبدأ الاختلاف من حيث الكثافة، وبالتالي فهو مبدأ طبيعي ومبدأ كمي كذلك، وهو بهذا يشكل تقدماً عظيماً على طريق التفسير العقلي للظواهر. فكيف تظهر المواد الأخرى من الهواء على هذه الطريقة؟ حين يتخلخل الهواء يصبح ناراً، وحين يتكاثف يصبح ريحاً ثم سحباً ثم ماء ثم

أخلاقي على الأقل، إلا أنها تستقل عن التصورات الدينية السائدة عند اليوناني، ويكفي في هذا الصدد أنه حاول تقديم تفسير ميكانيكي لنشأة الكون، رافضاً حكايات الشعراء والأساطير حول زواج هذا الإله من تلك الآلهة ليظهر كذا وكذا من أجزاء الكون.

انكسامينيس

رغم أن هذا الفيلسوف الملطي الثالث ليس من درجة سلفية، ولا تخرج له صورة شخصية بارزة في أقوال القدماء عنه، إلا أنه كان أكثر الثلاثة تأثيراً فيمن بعده، ونظر مفكرو القرن الخامس ق.م. إلى نظرياته باعتبارها المثلثة للفكر الطبيعي في ملطية. وهو يوصف بأنه صديق انكساندروس وصاحبه وخليفته، ولم يصلنا عن حياته شيء أكثر من أنه «ازدهر»؛ أي بلغ الأربعين، في 545-546 ق.م. وهو عام غزو الملك الفارسي قورش لعاصمة مملكة ليديا سارديس، وهو بهذا يكون أصغر من انكساندروس بحوالي خمسة وعشرين عاماً، وربما توفي حوالي سن الستين. ويقول ديوجينيس اللايرسي إنه كان يكتب بلغة أيونية بسيطة ومقتصة، وهو ما قد يعني أن كتابه ظل متداولاً حتى العصر الهلنستي.

أهم ما يميز انكسامينيس هو قوله بالهواء من جهة، وتوصله إلى مفهومي التكاثف والتخلخل من جهة أخرى. والرجع الرئيسي حول أفكار انكسامينيس ليس أرسطو هذه المرة، فهو لا يعرض له بالاسم إلا ثلاث مرات وحسب في كل مؤلفاته التي وصلتنا، وإنما هو ثاوفراسطس الذي يقال إنه كتب رسالة خاصة حول فلسفته. وفيها يلي نصان قديمان يعودان في النهاية إلى ثاوفراسطس:

أ- سملقيوس: «انكسامينيس، ابن يوريبستاتوس، صاحب انكساندروس، يقول هو الآخر مثله إن الطبيعة الأساسية واحدة ولا نهائية، ولكنها ليست غير محددة على ما ذهب انكساندروس، بل هي محددة، لأنه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف. فإذا ما صارت أخف فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت اكثف تصبح ريحاً ثم سحباً ثم ماء حين تزداد كثافة ثم تراباً ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء. وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغير ينشأ من خلاها».

ب- هيبوليتوس: «انكسامينيس... قال إن الهواء اللانهائي هو المبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكون وتلك الكائنة والتي سوف تكون والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه ينتج

تقع لتوازنها وبعدها المتساوي من أطراف العالم) ليقول مثل طاليس بأن الأرض مسطحة وأنها تطفو، ليس على الماء، بل على الهواء. ومع ذلك فإن في صفات الهواء كثيراً من سمات الأبيرون، فهو مثله يحيط بكل شيء ولا حدود له وإلهي ودائم الحركة. وهو إذا كان يتخلل عن أفكار سلفه الجريئة إلا أنه يسير في اتجاه التصورات العقلية العلمية الرزينة التي تتخلل عن الطابع الأخلاقي الذي ميز تصورات أنكساندروس، مثل القول بالصراع بين الأضداد وقانون العدالة، ليقول بفكرة رائعة هي فكرة التكاثر والتخلخل مفسراً للتغير. وهي فكرة رائعة لأنها طبيعية ولأنها ذات طابع كمي خالص، وكذلك لأنها تحفظ للمذهب الواحد المادي اتساقه كاملاً، فمن الصعب أن نبرر علة انفصال الأضداد عن الأبيرون عند أنكساندروس، بالإضافة إلى أنها ستصبح شيئاً مختلفاً عنه، أما عند أنكسامينيس فإن الهواء هو المادة الأصلية للكائنات وهو نفسه الذي يكون طبيعة الكائنات، فليس هناك اختلاف في الطبيعة بين الأشياء وبين أصلها، وكل ما في الأمر أن هناك اختلافاً في درجة كثافة الهواء في شكله هذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى فلا يخلو أنكسامينيس من جرأة عقلية حين يعلن صراحة أن الشمس أرض (وهو ما سيحاكم من أجله أنكساغوراس من بعد، حوالي عام 430 ق.م. تحت اسم الالحاد).

خلاصة

هؤلاء هم فلاسفة اليونان الثلاثة الأول والذين يكونون المدرسة الأيونية أو المدرسة الملطية. وقد تميزت النزعة الأيونية دائماً بعدة خصائص: منها الاتجاه العلمي الطبيعي، ومنها العقلانية ورفض التفسيرات الدينية والأسطورية، ومنها المادية أي القول بأن طبيعة الكون مادة، ومنها الواحدية أي القول بأن تلك المادة شيء واحد، وذلك في مقابل التعددية التي ستؤكد عند الفيثاغورية مثلاً أو عند المدرسة الذرية، ومنها تعدد اهتمامات علمائها من فلك إلى جيولوجيا ومن رياضيات إلى جغرافيا. إن ما يضمم الفلاسفة الثلاثة الأول انهم سألوا هذا السؤال الهام: ما أصل الأشياء الواحد الثابت، والذي يبقى هو هو رغم التحولات والتغيير؟ وكيف نفسّر هذا التغيير، وخاصة في شكله الأقصى، شكل التكون والفساد، أو النشأة والعدم؟ وقد قدموا كما رأينا إجابات مختلفة وانتقد الخلف منهم السلف، فأكدوا بالعمل مبدأ حرية الفكر وما يحمله من رفض الفرض والاستبداد العقلي، فأعدوا الطريق لكل من جاء من بعدهم من فلاسفة اليونان الذين سيؤكدون على قيمة العقل،

تراياً ثم أحجاراً في النهاية. فالهواء هو هو في كل هذه الأشكال، وإنما الاختلاف يأتي من درجة الكثافة التي عليها الهواء في هذا الشكل أو ذاك. وبهذا فإن مذهب أنكسامينيس أبعد في الاتجاه الواحد من مذهب سلفه أنكساندروس الذي قبل وجود الأضداد الكيفية المتمثلة في الحار والبارد والجاف والرطب، ومن جهة أخرى فإن أنكسامينيس يضيف زوجاً جديداً من الأضداد هو زوج المكثف والمخلخل، ويفسر به بقية صور الأضداد، وأهمها بالطبع الحار والبارد، فالحار هو الهواء مخلخل والبارد هو الهواء مكثف، وبينهما يقف الهواء قائماً على التوازن بينهما. ويبدو أن أنكسامينيس اعتبر الحار والبارد هما الحدين الأقصىين لعملية التكاثر والتخلخل. ومن الواضح أن الحركة هي قلب تفسير التكون والتغير، ولهذا كان الهواء من أنسب المواد ليكون أصلاً لكل شيء، ويبدو أن أنكسامينيس رأى أن الهواء يحتوي في ذاته على القدرة على التكاثر وعلى التخلخل، وبالتالي فلا يجعل للحركة علة مختلفة عن الهواء ذاته. وهو قد ربط بين الحركة ودرجة الحرارة، فالشمس أرض، وإنما يأتي ارتفاع حرارتها من سرعة حركتها، وربما استقى الصلة بين الأمرين من الظواهر الانسانية مثل الجري وفرك اليدين. والهواء نفسه غير منظور، وإنما يصبح كذلك عن طريق الحار والبارد والرطب والمتحرك. وأول ما يحدث في تكون الكون هو تكثف جزء من الهواء، وبذلك فإن البارد هو أول ما يظهره وبالتالي فإن الأرض اسبق في الظهور من نجوم السماء، وقد ظهرت على شكل مسطح كمثل سطح المائدة فاستطاعت أن تمتطي ظهر الهواء. وبذلك يقترب أنكسامينيس من رأي طاليس في وضع الأرض والاختلاف هو أنه يضع الهواء بدلاً من الماء. وقد خرج من الأرض الشمس والقمر والنجوم عن طريق البخار الذي يرتفع من الأرض ويتخلخل، ويصبح ناراً منها تتكون أجسام السماء.

تتعدد الظواهر التي تدل على عظم تأثير أنكسامينيس من جاء بعده من الفلاسفة الطبيعيين، سواء في غرب العالم اليوناني، مثل فيثاغورس، أو في شرقه من جديد، مثل أنكساغوراس والمدرسة الذرية، حتى لقد ظهرت آراؤه وكأنها تقدم نظريات المدرسة الملطية ككل. ولا ريب أنه امتداد لكل من طاليس وأنكساندروس، وإن كان يبدو في أكثر من موضع في آرائه رجعة إلى الأول وتحلفاً عن الثاني، وليس المثال الوحيد على ذلك هو قوله بمادة متعينة أصلاً للكائنات مثل طاليس، إنما هو يتخلل عن النصوص الرائع لوضع الأرض عند أنكساندروس (الأرض كالأسطوانة ساكنة لا يسندها شيء ولا

بعض آرائه إلى القسم الغربي من العالم اليوناني (جنوب إيطاليا وصقلية)، كما أن هذا الغرب اليوناني سوف يشهد أيونياً آخر يهاجر إليه هو اكسينوفاتس، كما يبدو أن بارمنيدس كان يعرف مذاهبها ويتقصد بعضها. ويرى بعض الباحثين أن الروح الأيونية، بمعنى الاهتمام العلمي بالوقائع وبالطبيعة المحسوسة والروح النقدية وعدم التأثر بدواعي الميول التصوفية أو الدينية بوجه أعم، سوف تعود إلى الظهور مع المدرسة الذرية وعند انكساجوراس، بل يمكن القول بأن هناك أيونياً عظيماً آخر، من حيث الانتهاء المعنوي في المعنى الأعم، ذلك هو ارسطو نفسه. عزت قرني

حتى تهاجها في العصر الهلنستي تيارات الديانات الشرقية التي أخذت لنفسها نموذج السيطرة المستبدة السياسية وطبقته في ميدان الفكر.

وإذا كان تاريخ المدرسة الأيونية ينتهي مع أنكسامينيس، أو مع هيراقليطس على الأبعد، فإن هذا لا يعني انتهاء تأثيرها، بل إن هيون من سامس سوف يقوم في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. ليعيد مذهب طاليس في الماء كمبدأ أول، كما أن اتجاهات المدرسة سوف تظهر في أعين الأجيال التالية في صورة مذهب انكسامينيس على الأخص الذي سيحظى باعتبار أعظم من سلفه، وربما سينقل عنه فيشاغورس

البابية والبهائية

Babism - Baha'ism
Babisme - Baha'isme
Babismus - Baha'ismus

أولاً - البابية :

1 - الباب :

شهد القرن التاسع عشر ثلاث فرق اسلامية تلفيقية الى حد كبير هي الاحمدية في الهند التي يطلق عليها كذلك القديانية وقد أسسها غلام أحمد 1835-1908 والبابية في ايران التي أسسها ميرزا علي محمد الملقب بالباب 1819-1850 والبهائية التي حلت محل البابية بدءاً من عام 1863 وهي تلك الفرقة التي أسسها ميرزا حسين علي نوري الذي اشتهر باسم بهاء الله . وللقوف على البهائية لا بد من الرجوع لأصولها ونعني بها عقيدة البابية التي كانت للبهائية بمكانة الاصل والمنبت .

كانت الأحوال السياسية في الدولة الفارسية قد ساءت الى حد كبير جداً ولذا تلهف الشعب الفارسي على ظهور مخلص يكون له صفة دينية يحقق له المعجزة . وليس هذا بالأمر الغريب ، انما هذا شأن الشعوب المتخلفة دائماً ما اعتصرتها المشاكل والمحن وشق عليها الحل الانساني انصرفت عنه وانتظرت المخلص . وسرعان ما تحقق أمل الشعب بظهور المهدي المنتظر الذي اتخذ لنفسه اسم الباب ، فالتف حوله الناس معتقدين أن دعوته انما هي دعوة اسلامية اصيلة . ولد الباب واسمه ميرزا علي محمد في شيراز في اول محرم سنة 1235 هـ . الموافق 21 اكتوبر سنة 1819 ، من أب تاجر هو ميرزا رضا البراز وأم ادعت أنها من نسل فاطمة بنت الرسول .

توفي والده وهو طفل فتولاه خاله الذي كان يعمل بالتجارة والذي سيعمل معه فيها فيما بعد . درس مبادئ اللغتين الفارسية والعربية وان ادعت البابية بعد ذلك انه كان أمياً تماماً وأن كل ما جاء به كان وحياً . تلقى تعاليم الشيعة من فرقة تدعى الشيخية كانت قد انفصلت عن الشيعة الامامية التي تمثل اغلبية الشعب الفارسي . والشيخية التي أسسها الشيخ احمد الاحساني في القرن الثاني عشر الهجري طورت مفهوم المهدي المنتظر فلم يعد هو ذلك الذي ولد من مئات السنين واختفى على أن يعود في يوم موعود ، بل هو شخص سيولد في يوم موعود . وبهذا خالفت أصلاً جوهرياً من أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية بل والاسماعيلية ، وفتحت الباب على مصراعيه لإمكان ظهور مهديين أو مدعين للمهدية في نطاق التشيع . وكان كاظم رشتي خليفة الشيخ الاحساني يبشر بقرب ظهور الامام المهدي المنتظر ولذا عندما ظهر الباب وادعى دعوته وهو أصلاً من أتباع الشيخية ، اعتبرته هذه مهدداً أو مبشراً بظهور المهدي المنتظر .

نعود لميرزا علي محمد لنقول إنه شاع عنه قضاء النهار بطوله فوق سطح منزله في بوشهر ، حيث كان يقيم مع خاله بعد وفاة والده ، تحت اشعة الشمس المحرقة حاسر الرأس منهمكاً في الذاكار وفي تلاوة الاوراد . ومن المعروف ان المتصوف المتعبد يحتاج للخلوة بنفسه في مكان هادئ لا يشغله فيه شيء عن التوجه الى الله . انما اختياره مكاناً حاراً للغاية عمداً فإنما يدل على نوع من التطرف بلا شك ! وأنهى ميرزا علي محمد اعتكافه بظهوره بين الناس وبادعائه انه باب المهدي . أقبل عليه البعض مؤمنين بدعوته فلما بلغوا الثانية عشر اسماهم بحروف لفظة حي التي تبلغ بحساب الحروف ثمانية عشر . أرسل هؤلاء دعاة لمذهبه ومبشرين بظهوره الى كل من خراسان وكرمان دون بقية بلاد ايران . وسبب اقتصره على خراسان محاولة استغلال

الذي سيصبح فيها بعد بهاء الله. ومن الألقاب التي اتخذها ميرزا علي محمد لنفسه لقب الذكر مدعياً أنه المراد من الآية ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾ (الحجر، 9). ومن الآية ﴿فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (النحل، 43). وكذلك لقب خالق الحق !. وهذه الألقاب التي خلعها على نفسه تعكس تصوراته للدور الذي ارتآه لنفسه بل وللعقيدة بأكملها.

ومن العقائد التي اخذ بها الباب عقيدة البداء. إلا ان الباب كعادته حُرّف هذه العقيدة الشيعية الاساسية تحريفاً كبيراً بحيث اصبحت على يديه مختلفة تماماً عما كانت عليه أصلاً. لقد اصبحت البداء عنده قدرة الله على الرجوع عن اوامره السابقة. ومن الجلي أن الاسلام لا يحوي مثل هذه العقيدة، فمفهوم الألوهية الاسلامي مما يتعارض مع هذا المفهوم. وعندما يقول الاسلام بالنسخ يعني تغيير الله لبعض القواعد التشريعية التي جاء بها الرسل السابقون على محمد والتي عدّها الله لتتناسب مع التغيير الذي طرأ على تطور الحياة الانسانية. وفي اعتقادنا ان الباب قال بهذه العقيدة ليبر كل ما يتناقض في مذهبه مع ما جاء في الأديان السابوية الثلاثة السابقة.

وادعى الباب أن الله واحد تماماً كما هو واحد في الاسلام وفي سائر العقائد السابوية. إلا أن المدقّق في هذا الادعاء يتضح له أن وحدة الله عنده ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة بين جوهرين: الجوهر الإلهي وهو الله والفيض الصادر عنه الذي يخلق كل شيء، وما هذا الفيض إلا النقطة كما ذكر في البيان. خالق الكون عند الباب ليس هو الله إذن إنما هو النقطة أي نقطة بدء الخلق. وهكذا جعل الباب نفسه هو الخالق، وهو الذي بعث بكل الرسل الى البشرية وهو الذي تجسد فيهم على التوالي. تجسد - فيما ذهب - في آدم، ثم في ابراهيم، ثم في موسى، ففي المسيح، وفي محمد، بل وليس هناك ما يمنع تجسده في المستقبل في كل خلفائه. وهكذا ابتعدت البابية تماماً عن المفهوم الاسلامي للنبوة، فالانبياء لديها ليسوا بشراً كما تقول العقيدة الاسلامية وتصر على ذلك، بل هم تجسيدات مختلفة للفيض الإلهي. وليس بغريب قول الباب بذلك المفهوم الأقرب الى مفهوم التناسخ، إذ ان هذا الأخير كان من المعتقدات الباطنية التي انتشرت في بلاد العجم منذ بدء التشيع. ولذا لم يكن بغريب أن يدعي بعض اتباع الباب، استغلالاً لهذا المفهوم التراثي الراسخ في نفوس الفرس، أن الباب هو الحسن، وأن يدعي بعضهم أنه الحسين، وأن يدعي بعض ثالث انه غيرهما من الأئمة. نسبت البابية كل صفات الألوهية للفيض او للنقطة؛ وسلبتها من

رواه احمد البيهقي في كتاب دلائل النبوة جاء فيه «إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاتوها فإن فيها خليفة الله المهدي».

وقد سمي ميرزا علي محمد بالباب (أي باب المهدي) نسبة الى ما جاء في القرآن ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾ (البقرة، 189)، وإلى الحديث النبوي: «انا مدينة العلم وعلي بابها»، فهو الباب الذي سيؤدي بالناس الى معرفة المهدي المنتظر أي أن بواسطته سيتعرف الناس على الامام الثاني عشر الذي تنتظره الشيعة الإثنا عشرية.

ولا نرى ضرورة لتتبع احداث حياة الباب العجبية ونكتفي بالقول إنه هو ودعوته سببا الكثير من الاضطرابات والقلق للحكومة الايرانية ولذا اعدته في السابع والعشرين من شعبان عام 1266 هـ. الموافق التاسع من يوليو - تموز من عام 1850. ولقد تركت جثته وجثة زميله في العراء لتنهشها الكلاب إلى أن دفنه اتباعه في مستودع سري، ثم نقل جثاته إلى فلسطين بعد عدة سنوات وقيم له قبر عظيم فيها في عكا. وإلى جوار هذا القبر أقام فيما بعد بهاء الله طوال اقامته في عكا حتى جاءته المنية فدفن فيه بدوره.

2 - العقيدة البابية:

في البداية اعلن ميرزا علي محمد أنه الباب الذي يشر بظهور المهدي المنتظر. ولكن الطموح الانساني الذي يحشه النجاح دفع بالباب الى تطوير مفهوم الباب فلم يعد هو المشر بالمهدي المنتظر المنسور بل اصبح هو ذاته ذلك المهدي المنتظر الذي سيهدي العالم للحق. يقول في البيان: «واني أنا القائم الذي كل ينتظرون يومه وكل به يوعدون وقد خلقتي الله بأمره وجعلني قائماً على كل نفس بما قد اتاني الله من الآيات والبينات إنه هو المهيمن القيوم ولعمري اول من سجد لي محمد ثم علي ثم الذين هم شهداء من بعده ثم ابواب المهدي». وربما كانت عقيدة الامام والمهدي المنتظر هي العقيدة الوحيدة التي احتفظت بها البابية من عقائد الشيعة الامامية كما انها نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين الاسلام أما فيما عداها فليس ثمة علاقة بين البابية والمبادئ الاسلامية.

لقد استلهم الباب غلاة الشيعة وخاصة الاسماعيلية الباطنية لوضع نظريته ولم يقف عند هذا الحد بل ترك لقب الباب وادعى انه النقطة. وتفسيره للنقطة عجيب يقول في البيان: «إن محمداً كان بمقام الالف وانا بمقام النقطة». والنقطة عنده ليس مجرد نبي بل هو تشخيص او تجسيد لله. وعندما بلغت به الجرأة هذا الحد واصبح يلقب نفسه بالنقطة تحلى عن لقب باب الباب لأحد اتباعه وهو ملا حسين بشرويه الخراساني

مفهوم الله فأصبح عندها جوهرًا بلا أس ولا وظيفة !

وميرزا علي محمد لا يعترف بالبعث ولا بيوم الحساب بالمعنى الذي جاء به في القرآن. فالبعث عنده بعثان أولها ساعة أن أعلن رسالته كهدي متظر أي الساعة الثانية والدقيقة الحادية عشرة من غروب شمس اليوم الرابع الموافق الخامس من جمادي الأول سنة 1260 هـ . ولا ندرى كيف فات دفته العلمية تحديد التوقيت الذي التزم به . اما قبل هذا البعث فكان الناس يجهلون الحقيقة ويعيشون بلا هدف، حياة جسمية فحسب، والحياة الجسمية هي والموت واحد. ويظهره ظهرت الحقيقة ولم يعد هؤلاء الناس جهلاء انما هم بعثوا للحياة الحقيقية بعد ان كانوا أمواتاً. والناس بعبادتهم للباب - فيما ادعى هو - يحققون الهدف من وجودهم ويستمتعون بمباهج هذا الوجود اما اذا تجاهلوا الباب فيحكم عليهم بمواصلة حياة الجهل التي لا هدف لها ولا مباحج فيها، تلك الحياة الجسمية التي هي اشبه بالموت. اما البعث الثاني فهو ذلك الذي يتجسد فيه هو مرة اخرى في صورة انسانية جديدة بعد ان يكون انهي وجوده الارضي الاول. هذا البعث هو إذن بعثه هو وليس بعث البشر جميعاً. وكما جعل البعث بعثين جعل الحساب حسابين الاول هو الحساب الصغير ويمثل في محاسبة كل نبي للناس في عصره على موقفهم من النبي السابق عليه. ومعنى هذا ان الباب جاء في الارض ليحاسب الناس على موقفهم من محمد الذي كان قد جاء بدوره ليحاسب الناس على موقفهم من عيسى، وهكذا. اما الحساب الكبير فيكون يوم ان يبعث الباب مرة اخرى كما سبق أن بينا عند الحديث عن البعث الثاني.

ومما أخذ به الباب عن الاسماعيلية اهتمامهم بالحروف وعنايتهم الفائقة ببيان قيمتها العددية. وذهب الى أن اهم هذه الحروف على الاطلاق هي تلك التي تكون تعبير بهاء الله، إذ أن هذا التعبير يعبر عن الوحدة الإلهية، وقيمتها العددية تسعة عشر. ولقد جعل هذا الرقم رقماً مقدساً كما جعله نقطة ارتكاز لكل حساباته وتفسيراته العددية للامور المختلفة تلك التفسيرات التي شغلت جانباً كبيراً من أفكاره وكتابات. ومرة اخرى يطرح نفسه علينا هذا السؤال الفلسفي الخالد: لماذا؟ لماذا اختار الباب الرقم تسعة عشر بالذات؟ قلنا إن تعبير بهاء الله عنده قيمته تسعة عشر، وما نضيفه الآن أن هذا التعبير مرادف للفظه الحلي في مذهبه. واكد الباب أن حروف الحلي او بهاء الله هي كناية عن تسعة عشر انساناً هو أولهم، ويأتي بعده على التوالي ملا علي محمد البارفروشي او المازندراني الملقب بالقديس، فعلا حسين بشرويه الملقب بباب الباب والذي

سيصبح فيما بعد بهاء الله، فاقا محمد حسن وهو أخوه، فاقا ميرزا باقر الصغير وهو ابن خاله، فعلا علي البستاني، فقراً العين الطاهرة تلك المرأة اللغز التي نؤجل الحديث عنها قليلاً (والغريب انها لم تلتق بالباب ابدًا)، فمحمد ابدال، فكتاب ولي الباب اقا السيد حسين اليزدي بن اقا السيد احمد، فميرزا محمد روضة، فخوان اليزدي، فسميد الهندي، فعلا محمد الخوئي، فعلا خدا بخشي القوجاني، فعلا جليل الرومي، فعلا باقر التبريزي، فعلا يوسف الاردبيلي، فميرزا هادي القزويني، فميرزا محمد القزويني، فعلا حسين البجستاني. والغريب أن هذا الاخير تراجع تماماً عن موقفه وانكر الباب والبابية على اثر مقتل الباب ولما سئل عن سبب ذلك اجاب مفسراً موقفه «إنني لم اكن جديراً بأن اعد من حروف الحلي لأن هذا المقام فوق كفايتي وجدارتي». ومن الباحثين من يعلل تقدس البابية للرقم تسعة عشر بأن هذا الرقم يتكون من الرقم اثني عشر وهو رمز الاثني عشرية، ومن الرقم سبعة وهو رمز الاسماعيلية، إذ أن الباب استقى مذهبه من هاتين الفرقتين، ونعتقد ان الرأي الاول اقرب للصواب لأنه يمثل التعليل الذي يقدمه البابية انفسهم لاختيار هذا الرقم بالذات ليكون مقدساً. اما الرأي الثاني فهو رأي الباحثين الذين يحاولون دراسة اي مذهب يمنح التأثير والتأثر ولذا رأوا ان هذا الرقم المقدس هو خير دليل على تأثر البابية بكل من الاثني عشرية والاسماعيلية.

واشترط الباب عدم تأويل او تفسير نص من نصوص بيانه ذهب فيه الى أن مدة ألوهيته هي 2031 عاماً يطلق عليها اسم المستغاث. وكل من يدعي شيئاً في غضون مدة المستغاث هذه فلا يقبل منه اطلاقاً، اما من يدعي شيئاً بعدها فطاعته واجبة. يقول في البيان «كل من ادعى أمراً قبل سنين المستغاث فهو مفتر كذاب اقتلوه» وهكذا اراد هذا المختل ان يضمن لمذهبه الاستقرار بواسطة الارهاب والتهديد بالقتل لمدة ألفي عام !

وجعل الباب قبلة الصلاة شخصه اذا كان حاضراً او المنزل الذي ولد به في شیراز إن كان غائباً، كما جعل هذا المنزل هو مكان حج الاتباع. وجعل الصلاة ركعتين فحسب وقت الصباح. اما الصوم فهو لمدة شهر من الشهور البابية اي لمدة تسعة عشر يوماً على أن يكون أول ايام عيد الفطر هو يوم 21 مارس - آذار، - اي يوم عيد النيروز وهو عيد الربيع عند الفرس. ومن احكامه التي ينكرها اتباعه انه يجب تخريب جميع الاماكن المقدسة كمكة وبيت المقدس وقيور الانبياء عند الاستطاعة اي عند امتلاك السلطة. وكذلك وضع الباب

تحسيناً عظيماً. أما البيان الفارسي فقد ترجمه العلامة نيكولاس وهو المتخصص الأول في المذهب البابي الى اللغة الفرنسية. والبيان الفارسي تكرر للموضوعات الأساسية المذكورة في البيان العربي وان كان يضحك بسبب لتفسيرات والايضاحات التي أضافها الباب للأصل العربي.

والبيان: هو كتاب الشريعة والاحكام البابية وفيه تأول صاحبه الاخبار والأحاديث النبوية بما يؤيد مشروعه. وكفي قراءة اي لوح من الواحه للتيقن من أن الرجل لم يكن لديه رسالة من أي نوع يلقيها للناس. فهو على سبيل المثال يستعمل في اللوح الثاني كل مشتقات كلمة القدم في جمل لا معنى لها يكرر بعضها عدة مرات. ولقد ترك الباب كلا من البيان العربي والفارسي غير كاملين. ولذا يذهب مؤرخو البهاية الى أن الباب فعل ذلك عمداً ليترك الفرصة لبهاء الله لاتمام العقيدة!

واذا كان البيان هو أهم مؤلفاته فإن اولها كان الرسالة العدلية في الفرائض الاسلامية الذي ألفه وهو في كربلاء حيث شهد الحسين وفيه ينذ فرائض الاسلام. ومن مؤلفاته كذلك شرح لسورة يوسف يطلق عليه اسم أحسن القصص. وهو تفسير سيء للغاية لا يتمدى كونه مجموعة من الكلمات المروضة جنباً الى جنب بلا معنى. وقد كشف فيه الباب عن غرور صبياني لا يليق بالأنبياء عندما قال «إني افضل من محمد كما أن قرآني أفضل من قرآن محمد. وإذا قال محمد بعجز البشر عن الاتيان بسورة من سور القرآن فانا اقول بعجز البشر عن الاتيان بحرف مثل حروف قرآني. إن محمداً كان بمقام الألف وانا بمقام النقطة». وللباب كذلك كتاب على نسق الصحيفة السجادية المنسوبة للإمام علي بن حسين بن علي بن ابي طالب. وله كذلك شرح او تفسير لسورة العصر، وله أيضاً صحيفة الحرمين التي يطلق عليها البعض صحيفة الحج. أما كتاب الروح فهو عبارة عن مجموعة من الابتهاالات والدعوات، وأما قدوس الاسماء فهو اكثر مؤلفاته غموضاً.

4 - تقييم:

من السهل تقييم البابية فأمرها واضح جلي لا يحتاج لعناء من الباحث لكشفه. فبالرغم من كونها استمدت اصولها من إحدى طوائف الشيعة الاثني عشرية ونعني بها طائفة الشيعية إلا أنها لا تعدو في بلورتها الاخيرة الا أن تكون تلفيقاً غير متجانس من عقائد شيعية كلها مغالاة وآراء فلسفية شتى منها الغنوصية، ومن أديان مختلفة منها الساهوي مثل اليهودية ومنها

قواعد للزواج والطلاق فحجّذ الزواج بواحدة وإن سمح بالزواج باثنتين، وحارب الطلاق وإن سمح به تسع عشرة مرة متالية بين الزوجين على أن يكون بين الزواج والطلاق تسعة عشر يوماً على الأقل. ولا تجوز الحياة الزوجية بعد الطلاق التاسع عشر.

ولم يكتف بالاهتمام بالجانب الديني فحسب بل اهتم أيضاً بالجانب الاخلاقي فنأدى بالمساواة وبالاخاء بين جميع البشر، وليس بين المسلمين فحسب، كما نادى بالمساواة بين الرجل والمرأة. وكان للباب موقف عجيب من العلم والتعليم اذ حاربها وذهب الى انه يكفي تعلم القراءة والكتابة والحساب، أما سائر المعارف فلا داعي لدراستها اذ يكفي للوقوف عليها الرجوع لكتابة المقدس وهو البيان اذ انه يحتويها جميعاً. ولم يكن موقفه من الاديان السابقة بأقل عجباً، لقد أصر على نسخها صراحة وخاصة شريعة القرآن زاعماً ان كل دين افضل من السابق عليه.

3 - مؤلفات الباب:

كان انتاج الباب كبيراً رديشاً، يكشف عن جهل شديد بالعلوم الدينية واللغوية على حد سواء. ولعل البيان هو اهم مؤلفاته على الاطلاق وكان قد وضعه عندما لاحظ اقبال الناس عليه معتقدين انه المخلص الذي طالما حلموا به. وقد سماه بـ البيان مدعياً أنه المشار اليه في القرآن الكريم بالآية ﴿الرحمن﴾ علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ﴿الرحمن، 4﴾. وتأول هذه الآية بأن الانسان هنا هو محمد أما البيان فهو كتابه هذا الذي نحن بصده. ولـ البيان صيغتان واحدة عربية وأخرى فارسية. ولقد نشر أستاذنا المرحوم الشيخ الدكتور تاج في نهاية كتابه عن البابية البيان العربي وهو كتاب صغير للغاية لا يتمدى الثلاث وعشرين ورقة فحسب وهو سلسلة من اخلط والعبث، ومحاولة صيانية لصياغة بعض الأفكار الساذجة على نمط أسلوب القرآن. وكانت هذه المحاولة الفاشلة دليلاً قاطعاً على جهل صاحبها الشديد باللغة العربية. وقد علل الباب ركافة لغته العربية تعليلاً يدل على عقلية امتلأت بالخرافات والأوهام عندما قال إن الحروف والكلمات كانت قد ارتكبت المعصية في الزمن الأول ولذا عوقبت على تلك الخطيئة بأن قيدت بسلاسل الاعراب. وعندما جاء الباب خلصها - فيما يذهب - كما خلص كل المذنبين ولذا أصبحت حرة مطلقة لا تخضع لقيود. وربما لا يشعر الباحثون الغربيون بتلك الركافة اللغوية التي يحسها القارئ العربي لأنهم غالباً لا يطلعون الا على ترجمته الفرنسية التي قام بها جوبينر محسناً لغته الأصلية

ثانياً - البهائية :

1- بهاء الله :

كان الباب قد عين لخلافته أخوين من نبلاء الفرس هما أبنيان لأحد الوزراء هما ميرزا يحيى علي نوري وميرزا حسين علي نوري. وكان لقب الاول هو صبح ازل ولقب الثاني هو بهاء الله. ولد بهاء الله في الثاني من محرم من عام 223 هجرياً أو في الثاني عشر من نوفمبر- تشرين الثاني- من عام 1817 في اقليم مازندران. وفي سن الثلاثين اعتنق بهاء الله البابية وذاع صيته لبلاغته وثقافته العريضة. واستمرت حركة البابية وبهاء الله من ألمع زعمائها كفرقة سرية تعمل في الخفاء بعيداً عن عيون الدولة الى أن وقعت محاولة اغتيال شاه ايران نصير الدين في اغسطس- آب من عام 1852 واتهمت فيها جماعة من البابية فقبض على معظم اتباع هذا المذهب ومن بينهم الاخوان يحيى وحسين علي نوري. ونجح احد اقاربها وكان وزيراً في الاقواء على حياتها واكتفت الحكومة بابعادها الى بغداد في محرم 1269. وفي بغداد اعلن بهاء الله في ابريل- نيسان من عام 1863 وسط جماعة صغيرة من البابية انه هو المهدي الذي بشر به الباب. وسرعان ما أصبحت بغداد مركزاً لنشاط الحركة البابية، ذلك النشاط الذي امتد الى ايران مرة ثانية، عندئذ طلبت الحكومة الفارسية من سلطان تركيا الذي تتبعه العراق إبعاد هذين الأخوين واتباعها عن حدودها. واستجاب السلطان وابعدهما بالفعل الى اسطنبول حيث مكثوا عدة شهور ثم رحلوا الى أدنة عام 1864 التي يطلق عليها اتباع بهاء الله اسم بلاد الاسرار وما كاد الاخوان يستقران في تلك المدينة حتى احتدم الصراع بينهما على خلافة الباب، كل منهما يريد الاستئثار بها لنفسه فيهاجم الآخر، ويكيل له التهم مما أدى الى انقسام البابية الى قسمين: قسم يتبع بهاء الله وهو الاكثر عدداً وآخر يتبع صبح ازل الذي كان الباب نفسه قد اوصى له بالخلافة البابية. ويكاد يكون الاجماع تاماً على ان الباب استخلف الميرزا يحيى قبل قتله بمدة بل أن يكون اخوه حسين أو البهاء وكيلاً له من واجبه حماية الخليفة. وكانت حماية الخليفة تتمثل في حجبته واخفائه عن اعين الاعداء تمسكاً بتقليد شيعي قديم هو تقليد التقية. ولقد اتقن البهاء هذا الدور حيناً فكان يخاطب الناس نيابة عن أخيه. واستمر الحال على هذا الوضع حتى وقت اقامة الأخوين في أدنة حيث ادرك صبح ازل ان البهاء خطط لسرقة الخلافة. وحدثت المواجهة بينهما وظهر الصراع جلياً بينهما. وعندئذ لقب الميرزا حسين نفسه بـ اشان اي هم وهو لقب يتخذه مشايخ وزعماء الطائفة

غير السماوي مثل البوذية. وبهذا الشكل البابية مذهب بعيد تماماً عن الاسلام بل هي لا تمت بصلة حقيقة لأي دين سماوي اذ انكرت كل المفاهيم الأساسية التي تقر بها كل الاديان المنزلة ولم تحتفظ منها الا باسمها بعد ان اعطتها مضموناً جديداً تماماً. وخير مثال على ذلك مفاهيم الله والرسول والحساب والبعث. وقد اتفق علماء الازهر الشريف في مصر وعلماء الشيعة في العراق وايران على تكفير البابية والبهائية التي انبثقت منها.

ولنا ان نتساءل لماذا لقيت هذه الدعوة على ما فيها من شسط واضح قبولاً لدى الناس؟ ربما احتاجت الاجابة عن هذا السؤال الى دراسات معرفية - اجتماعية طويلة الا ان القدر الذي وقفنا عليه من الحقائق يتيح لنا القول ان أهم عوامل النجاح النسبي الذي حققته البابية يرجع الى الجهل. وللجهل بالطبع اسبابه السياسية والاقتصادية العميقة. وهذا الجهل يجعل الناس يرون الامل الوحيد في الخلاص من مشاكلهم المتشابكة ومن أحوالهم المتردية يتمثل في مبعوث من السماء هو المخلص، أو في تجسيد لله على الأرض سواء اتخذ لنفسه اسم الباب او النقطة او المهدي المنتظر. أما اذا حاولنا الوقوف على الاسباب الاجتماعية المختلفة سواء اكانت سياسية أم اقتصادية أم فكرية التي كانت وراء النجاح المؤقت للبابية لقلنا ان اهم هذه الاسباب ضعف الحكومة الفارسية نتيجة للانتفاضات الشعبية المتلاحقة التي هزتها بعنف من جهة، ونتيجة للصراع على السلطة من جهة اخرى، ذلك الصراع الذي كان الشاه محمد شاه احد طرفيه بالطبع وكان اعمامه هم طرفه الثاني. أما ثاني هذه الاسباب فهو تبيد جهد الدولة في محاولة قمع عصيان الافغان الذين كانوا يتبعون الدولة الايرانية والذين استطاعوا في نهاية صراعهم مع الدولة الحصول على الاستقلال. وثالث اسباب نجاح البابية هو فساد الجهاز الحاكم واستغلاله للرعية، وموالاة بعض المسؤولين وعلى رأسهم ميرزا آقاخان النوري المازندراني الى انكلترا. وموالاة البعض الآخر لروسيا. فاذا اضعنا الى هذه الاسباب انحدار الفقهاء الى جهل لا يليق برسالتهم في الأمة وإلى استغلال بشع للناس، واضطهاد الحكومة للعلماء الحقيقيين ومطاردتها لهم لعلمها بأنهم يمثلون الخطر الحقيقي عليها لأدركنا أن جوهر اسباب ظهور الحركات السرية الغريبة في كل زمان وفي كل مكان لا يتغير.

عن الامام المستور أو حتى لم يعد هذا الامام المنتظر ذاته بل ادعى كل منها انه صاحب دين جديد فخرجوا بذلك عن الاسلام تماماً.

توفي بهاء الله بعد هذه الحياة الحافلة المضطربة في عكا في 2 من ذي القعدة 1209 هـ . الموافق 28 مايو - ايار عام 1812 ودفن فيها.

2 - العقيدة البهائية :

ربما يجدر بنا قبل الحديث عن هذه العقيدة تقديم لمحة عن مؤلفات بهاء الله . ولأن بهاء الله ذهب الى أن رسالته نسخت رسالة الباب فقد صاغ بدوره كتبه المقدسة واهمها الأقدس الذي يحوي كل مفاهيم مذهبه وكل تشريعاته . والأقدس مكتوب باللغة العربية وأسلوبه افضل وأوضح نسبياً من أسلوب الباب وان ظل يعوزه الزيد من الدقة في تحديد الأفكار . وهو الأقدس بمعنى أنه أقدم من التوراة والإنجيل اللذين يطلق عليهما الكتاب المقدس ، كما أنه أقدم من القرآن أيضاً .

ولبهاء الله أيضاً كتاب أيقان الذي يعالج فيه دور الأنبياء ومفاهيم البعث والحساب التي لا تختلف كثيراً عن مفاهيم الباب . وله كذلك كلمات مكنونة الذي ترجم الى الفرنسية وهو يتكون من مجموعة من الرسائل . وله كذلك الهيكل وهو باللغتين العربية والفارسية ، و اشراقات و الألواح . وله الاساس الاعظم وهو أساس تشريعه . وقصيدة اسمائها ورقائية . والجدير بالذكر أن كل كتب بهاء الله ترجمت الى الانكليزية وبعضها ترجم الى الفرنسية الا الاقدس الذي لم يترجم الى لغة اخرى حتى الآن . والجدير بالذكر أيضاً أن الباحث في البهائية يجد مشقة هائلة في الحصول على كتب هذا المذهب . ويبدو أن سبب ذلك يرجع الى حرص اصحابه وتمسكهم بالسرية المطلقة خوفاً من بطش من يحيط بهم ولا يؤمن بمذاهبهم .

نعود للعقيدة البهائية فنقول إن بهاء الله عنى عناية خاصة بنسخ البابية وبيانها حتى تخلوله الساحة فيفرض عقيدته هو . وجعل قيمة البابية الوحيدة هي التبشير ببهاء الله . يقول «ياكم أن يمنعكم ما في البيان عن ربكم الرحمن . تالله انه قد نزل لذكركم لو انتم تعرفون ، لا يجد منه المخلصون الا عرف حيي واسمي . . » هذا ما جاء في الأندلس مؤلفاً البهاء بطريقة ساذجة .

أما عن الله فقد ذهب الى انه لا يمكن أن يوصف إذ لا توجد صفات يمكن أن تصفه ، ولا أدلة على وجوده أو غيابه .

التركمانية في تركستان . ثم تلقب بالذكر وهو اللقب نفسه الذي اتخذته من قبل الباب ، ثم بالطلعة المباركة ثم بالجمال المبارك ، ثم بجمال القدم والحق ، واخيراً ببهاء الله . وهذا التعبير مأخوذ من دعاء يتلوه بعض المسلمين في أوقات السحر من شهر رمضان حيث يقولون «اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاء وكل بهائك بي ، اللهم إني أسألك ببهائك كله» . وهكذا انقسمت البابية الى بهائية وازلية وبلغ الصراع بين الشقين حداً أن كل من الأخوين كان يدس السم للآخر في الطعام وكل منهما كان يتهم الآخر بالكذب والدجل . ونعت صبح ازل اخاه في الألواح بالعجل ، بينما نعت بهاء الله أخاه في الأقدس بالكافر والمشرع .

وانتهى امر هذا الصراع بأن ضاقت الحكومة التركية بزعيمي البابية وبتابعهما بالرغم من كونها قد احسنت ضيافتهم لسنين طوال فأبعدت صبح ازل الى قبرص وبهاء الله الى عكا هو وسبعين من اتباعه ، وصلوها في اغسطس - آب عام 1868 وأصبحت تلك المدينة مقراً للبهائية ومكاناً مقدساً لهم . وفي عكا بذل بهاء الله كافة الجهود لنشر دعوته ولاكتساب الانصار . وفيها اعلن على الملأ دعوته وحقيقته شخصيته ، وانكر كل ما كان يدعيه الباب . وزعم أنه شجرة المعارف الإلهية والموجود الذي يجسد الجوهر الإلهي وانه روح الله ، وهو الذي بعث بالانبياء وبالرسل ، وهو الذي اوحى بالاديان . وزعم ان الباب لم يكن الانبياء كل دوره هو التبشير بظهوره هو ، او بعارته كان الباب هو القائم بينما هو القويم الذي سيظل وسيبقى ، فهو الذي قال عنه الباب «سيظهر في يوم من الايام من هو اعظم مني» . وتلقب بهاء الله «بمظهر الله أو بمنظر الله ، اي أن الله تجلى فيه . قال عن نفسه في الأقدس معبراً عن هذه التصورات «يا ملأ الانسان اسمعوا نداء مالك السماء انه يناديكم من شطر سجنه الأعظم ، انه لا إله إلا أنا المقدر المتكبر» .

ولم يعد ، مذهب بهاء الله بعد هذه التعديلات الجوهرية التي ادخلها صاحبه على المذهب البابي امتداداً لهذا الاخير ، بل اصبح عقيدة جديدة تماماً تختلف عن كل ما سبقها من عقائد . ودعا بهاء الله البشرية جمعاء الى اعتناق هذا الدين الجديد كما كان يسميه ، ذلك الدين الذي سيسود في رأيه جميع الامم مما دعا ابنه عباس الى اعتباره على حد قوله «موعود بجميع الامم والاقوام» . واذا كان الشيعة الامامية قد تمسكوا بأهداب الاسلام فلم يعطوا للإمام سلطة الإتيان بشرع جديد فإن البابية وتلتها البهائية لم تقيا وزناً لحدود الاسلام فذهبتا بآراء الشيعة الى نهايتها القصوى ، فلم يعد الباب او بهاء الله نائين

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عجز بهاء الدين عن وضع حدود فاصلة بين الجانب البشري الزماني في شخصه والجانب الإلهي الخالد الذي يدعيه، كما يدل على تحبط فكري واضح مصدره ذلك الطموح الشديد الذي دفع بصاحبه الى اعتبار نفسه إلهاً بعد أن كان يعتبر نفسه رسولاً أو مهدياً متظراً. ومن أقواله في الأقدس والتي تعبر عن قوله بالحلول «وقل لا يرى في هيكله الا هيكل الله، ولا في جمادي الا جماده، ولا في كينونتي الا كينونته، ولا في ذاتي الا ذاته». ويقول مؤلفاً نفسه معتبراً نفسه الله الباطن والظاهر في آن واحد: «ويطلق عليه الظاهر لأنه يرى أسماه وصفاته ويعرف بأنه «لا إله الا هو» ويطلق عليه اسم الباطن لأنه لا يوصف بوصف ولا يعرف بما ذكر. . . وانه لا يعرف بالأفكار ولا يدرك بالأبصار على ما هو عليه من علو علوه وسمو سموه أنه لبالنظر الأعلى والافق الأبهى».

وذهب بهاء الله الى أن لا محمداً ولا غيره من الأنبياء ولا الأئمة استطاعوا أن يدركوا المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة التي أولى بها الله وحتى لو كانوا قد فعلوا فإن الله قد حرم عليهم افشاء معنى هذه النصوص للناس إذ أن هؤلاء لم يبلغوا بعد درجة النضج العقلي التي تتيج لهم ادراك هذا المعنى، كان على الانسانية أن تنتظر حتى تصل الى درجة معينة من الكمال العقلي تستطيع معه أن تدرك هذا المعنى الخفي الذي أراده الله، وذلك بواسطة تجلي الله في تجسيد انساني يكشف النقاب عن كل أسرار الكتب المنزلة. وكان بهاء الله هو بالطبع هذا التجسيد الذي سيحقق تلك المعجزة التي انتظرتها الانسانية طويلاً. ويزعم بهاء الله أن هذا المعنى هو المشار إليه في القرآن في الآية 210 من سورة البقرة ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة وقضى الأمر الى الله ترجع الأمور﴾. وهو يتأولها بأن الله سيأتي الى الناس منجسداً في جسم انساني وهذا ما تحقق بالفعل بمجيء بهاء الله ومعه أتباعه الذين يرمز اليهم القرآن بالملائكة. وادعى أن نفس المعنى نجده في الآية السابقة من سورة آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب من آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب﴾ (آل عمران، 7).

واضح أن بهاء الله استخدم مناهج التأويل التي كانت تستخدمها الفرق الباطنية من غلاة الشيعة. الا أن استخدامه

ولذا اختار الله أن يعلن عن نفسه من خلال رسله امثال ابراهيم وموسى وزرادشت ويوذا وعيسى ومحمد والباب. وما هؤلاء الرسل - فيما زعم - الا تجليات لله وتعبيراً عن ارادته ولذا فهم يكونون سوياً وحدة. وترتب على زعمه هذا اعتقاده بأن جوهر كافة الأديان واحد، وإن تميز كل منها بخصائص معينة تتناسب مع احتياجات العصر ومع المكان ومع درجة الحضارة التي يظهر فيها الرسول. معنى هذا أنه اعتقد أن الوحي يتطور بتطور الانسانية. ولم يعتبر بهاء الله نفسه آخر تجليات الله أو آخر ظهور له، بل ادعى أن ثمة تجليات أخرى ستعقبه في المستقبل. ويحاول البهائية تبرير عقيدتهم هذه عن التجليات الإلهية المستقبلية بقولهم ان الحزم بانقطاع الوحي الإلهي ويغلق ابواب الرحمة الإلهية من الأقوال التي لا تجد لها سنداً في الواقع إذ إن الانسانية قد بلغت في تطورها حالاً أصبحت فيه في أشد الحاجة إلى الوحي والرحمة الإلهيين، أكثر مما كانت تحتاج إليهما في أي عصر سالف. لم تشأ رحمة الله ترك العالم بلا فيض إلهي ولذا تجلج الله في بهاء الله. وفكرة ضرورة تجلي الله للانسانية رحمة بها هي تطوير وتحريف لفكرة الشيعة عن اللطف الإلهي الذي يحتم وجود الامام إذ ان الله أكرم بعباده من أن يدعمهم بدون امام. ويتأكد بهاء الله لكونه يمثل تجلياً للألوهية لا للشيعة فحسب ولا للمسلمين فحسب بل هو كذلك للانسانية جمعاء، يكون قد قضى على البقية الباقية من تصورات الشيعة الامامية عن الامامة وعن المهديّة، تلك التصورات التي كان الباب قد سبق له تشويهاً فجاء بهاء الله وقطع كل صلة تربطها بالاسلام الشيعي.

وكان الباب قد أعلن أنه سيعود مرة أخرى في صورة جسدية مختلفة واطلق على هذا البعث اسم البعث الثاني كما سبق أن بينا، وأن احداً يجب ألا يسأله عندئذ عن أفعاله، اخذ بهاء الله هذه الفكرة وقال إنه لا يخطيء أبداً وإن من عدله أن يعتبر ما هو عدل ظليماً، وما هو خير شراً، وأن يعتبر الايمان كفراً. وبعبارة أخرى ذهب بهاء الله الى أن من حقه أن يقول عكس ما هو معروف وأن يخالف العقائد السابقة، وما على كافة البشر الا الايمان بما يقول. وما هذا القول في رأينا الا تحريف لعقيدة البداء دخل عليها فأفقدتها معالمها الجوهرية بحيث أصبح من العسير علينا التعرف على أصلها الشيعي. وفي الأقدس وهو كتابه المقدس كما سبق لنا القول يعلن بهاء الله تارة أنه رسول من عند الله، وصاحب دعوة دينية، ويذهب تارة أخرى إلى أنه الله ذاته، ويدعي في تارة ثالثة أن الله حلّ في شخصه فيشبه عندئذ الحلاج بنظريته في الحلول.

اليهود ادعى أن موسى هو افضل الانبياء وأنه بعث من جديد في شخصه ؛ أما اذا واجه مسيحيين فكان يقول إن بهاء الله هو المسيح الذي ينتظره الناس ؛ أما إذا وجد بين المسلمين فكان يدعي أنه هو المهدي المنتظر. وفي الاوساط الفكرية كان يدعي أنه يريد جمع كلمة البشر دون التفرقة بين اجناس أو أديان ليحقق للجميع السعادة القصوى. وإذا عرفنا أن البهائية يلتزمون بهذا المبدأ في الفعل والقول لأدركنا صعوبة الوقوف على حقيقة مذهبهم.

ولأن البهائية زعمت أنها دين جديد فقد وضعت فروضاً دينية جديدة تختلف عن مثيلاتها في كل الأديان السابقة. جعل بهاء الله الصلاة تسع ركعات على أن يولي المصلون وجوههم شطر مقامه في عكا، وأبطل صلاة الجماعة إلا على الميت. وجعل عدد شهور العام تسعة عشر شهراً مثل البابية. وجعل شهر الصوم هو الذي ينتهي بعيد النوروز، وجعل الحج الى مقامه في عكا، وغير أحكام الميراث، وبسلك أحكام العقوبات والسرقة والزنا وعالج موضوع العلاقات الزوجية، فجعل الحد الأقصى الزوج باثنتين، وإن جعل المثل الأعلى هو الزواج بواحدة فحسب، وهو في هذا يسير على سنة الباب. وأباح بهاء الله للبهائية كل ما حرّمته الأديان السابقة، فلانسان في رأيه الحق في فعل أي شيء على ألا يتعارض هذا مع العقل الانساني السليم كما جاء في الكتاب المقدس، ولكنه حرص على تحريم الخمر والمخدرات، وكل ما يجعل الانسان يغيب عن وعيه.

ومن أهم مبادئ البهائية مبدأ وحدة الأديان. فالأديان عندها ليست الثلاثة المنزلة فحسب بل هي تسعة، فهي تؤمن فضلاً عن اليهودية والمسيحية والاسلام، والصابئة والبرهمانية والبوذية والزرداشتية والبابية والبهائية بالطبع. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن البهائية لا تحفل بمسألة الوحي والا كانت فصلت بين الأديان الثلاثة المنزلة وآخرها الاسلام وبين تلك الديانات الاخرى. وليعلي من شأن دينه أكد بهاء الله أنه الوحيد الذي أدرك المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة. وفي رأينا انه لم يقل بوحدة الأديان هذه الا ليجعل نفسه على رأس هذه الوحدة، ولينصب نفسه مفسرها الوحيد فإذا ما اقتنع الناس بذلك كان منطقياً أن يتركوا دينهم ليعتنقوا الدين الكلي الشامل الذي يوحد بين كافة الأديان.

3 - فلسفة البهائية الاجتماعية :

لم يكن بهاء الله يعتبر عقيدته تجديداً للاسلام أو ثورة على

للتأويل تتجاوز كل الحدود التي كان يلتزم بها السابقون عليه من غلاة الشيعة ولذا قال بأراء لم يجرؤ احد قبله على الافصاح عنها. ومن هذه الآراء أن الحقائق الإلهية في الأديان السابوية واحدة لأن هذه الأديان في حقيقة امرها دين واحد. وهو وحده الذي يستطيع كشف النقاب عن هذه الحقائق التي ظلت مستترة حتى جاء هو. فهو وحده المهدي الموعود أو هو وحده ظهور الله. وقبله كانت الحقائق الإلهية في كافة النصوص المقدسة مكتومة عن الأنبياء. ويستشهد على صحة رأيه هذا بالقرآن الذي جاء فيه ان القوم كذبوا القرآن لأنهم لم يدركوا معانيه إذ جاء في سورة يونس ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله﴾ (يونس، 39). كما جاء في القرآن وعد صريح بنزول بيان للقرآن وذلك في الآية ﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ (الأعراف، 53). واعتبر بهاء الله نفسه هو المشار اليه في هذه الآية بأنه حامل التأويل وهو الذي سيحل كل مشاكل العقيدة ! وأكد بهاء الله ليضمن لنفسه حق الكلمة الأخيرة بأن اللاحق من الرسل هو الذي يفسر السابق فحقائق التوراة لم تتضح الا بظهور عيسى، وحقائق الانجيل ما ظهرت الا بظهور محمد، ولم تظهر حقائق كل من اليهودية والمسيحية والاسلام معاً الا بظهوره هو بهاء الله.

والخلق فيما ذهب بهاء الله من شأن الله، وبذلك يكون خالق البابية التي سبق لنا توضيح مذهبها في هذا المقام. والخلق عنده قديم أي أنه لم توجد لحظة لم يوجد فيها العالم. والله خلق ضمن ما خلق الانسان ولذا فغاية الحياة الانسانية في نظر البهائية هي معرفة الله وعبادته ولقد منح الله اكمل البشر نفوساً خالدة تتناسخ فتبعث مرات متتالية في ابدان مختلفة. وكما فعل الباب من قبل فعل بهاء الله من بعده، أي أنه تناول المفاهيم المختلفة تأويلاً جديداً فتناول البعث والحشر والملائكة والحساب. فالبعث هو ظهوره هو وقيامه بالدعوة، والجنة والنار هي رموز لعلاقة الله بالنفس. والملائكة ليس المقصود بها المعنى الحرفي للكلمة والا لمساعدت الرسل كما جاء في الكتب المقدسة ونجحت في حمل الناس على تصديقهم وهو غير ما يقوله لنا التاريخ. إنما الملائكة في حقيقة الامر رجال تخلصوا من كل ما هو انساني دنس في طبيعتهم بفضل حبهم لله فحب الله قادر على تحقيق ذلك. ويستشهد على صحة رأيه بالامام جعفر الصادق سادس ائمة الشيعة الذي ذهب فيما ادعى الى نفس ما يذهب هو اليه.

ومن العقائد التي اخذتها البهائية من الشيعة عقيدة التقية. وكان بهاء الله يساير كل انسان حسب عقيدته فاذا ما واجه

وتأكلون من فم واحد وتسكنون في أرض واحدة حتى تظهر من كينونتكم واعمالكم وافعالكم آيات التوحيد وجواهر التجريد.

إلا أن موقف بهاء الله من الحرية جاء عجيماً. وفي اعتقادنا أنه ما ذهب الى ما ذهب اليه الا ليضمن الطاعة العمياء لعقيدته. لقد هاجم الحرية بحجة أنها غاية الجهلاء، فالإنسان يحتاج لرداع، أما الاستمتاع بالحرية فأمر جدير بالحيوان وحده! ولا ندري ما رأي المتحمسين للبهائية في هذا الرأي؟! يقول بهاء الله «إننا نرى بعض الناس أرادوا الحرية ويفتخرون بها، اولئك، في جهل مبین. إن الحرية تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تحمد ناراها... فأعلموا أن مطالع الحرية ومظاهرها هي الحيوان، والإنسان ينبغي أن يكون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه... إن الحرية تخرج الإنسان عن شؤون الآداب والوقار... قل الحرية في اتباع أوامري لو انتم من العارفين». وهكذا وجه بهاء الله ضربة قاضية لحلم الإنسانية وهدفها الأعظم، أي للحرية التي اقترت بها كل الأديان والمذاهب الفلسفية على اختلافها.

وإذا كان هذا هو موقف البهائية الصريح من الحرية الاجتماعية - ومن عناصرها الحرية الفكرية - فقد جاء موقفها من هذه الأخيرة متناقضاً تماماً مع نفسها! فتمسكت بحرية العقيدة والإيمان والفكر، وذهبت الى أن هذه الحرية أصبحت من حقوق الإنسان في كل مكان وتقرها جميع الدساتير فكيف يحاربها البعض بعد ذلك باسم الدين؟ إن من يفعل ذلك يخالف قانوناً هاماً من قوانين الحكومة... أي حكومة. وفي رأينا أنه إذا كانت حرية العقيدة والفكر من أهم حقوق الإنسان الا أن ثمة اجماعاً على أن من الأفكار ما هو أشبه بالهلوسة التي تضر بالمجتمع، ولذا لا بد من محاربتها. ولا تكون محاربتها في رأينا بالاجراءات التعسفية او الاحكام القضائية لأن التقية عندئذ ستكون هي الملاذ إنما محاربتها يكون بالقضاء على أسباب ظهورها والاقبال عليها.

وثمة مبدأ آخر يفيد دعوتهم ولذا تمسك به البهائية تمسكاً شديداً ونعني به الاستقلال في تحري الحقيقة. ولا يمكن لإنسان أن ينكر قيمة هذا المبدأ ولكن علينا فحص اسلوب تطبيقه، فليس كل السلف تالف يجب تركه، خاصة اذا كان هذا التراث السلفي يستند الى نصوص مقدسة واضحة. عنت البهائية بالاستقلال في تحري الحقيقة الاقلاص عن اقتفاء اثر الاسلاف وعن التقليد الأعمى.

وتؤكد البهائية أن دور الدين هو تحقيق الترابط والالفة بين

بعض مفاهيمه، بل كان طموحه اكبر بكثير (!) إذ زعم أنه جاء لينشر الدين الجديد دين الاخاء بين الناس كافة. فدينه هو الدين العالمي الذي سيجعل هذا العالم وطناً للجميع. والذين يتأولون هذا المذهب تأويلاً فلسفياً يحلو لهم أن يروا فيه مجموعة من الأسس الضرورية لحياة اجتماعية سليمة. وهم يدعون أن بهاء الله ادرك أن الدين الحديث يجب ألا يعنى فحسب بالحياة الروحية للمؤمن بل من واجبه أن يهتم كذلك بحياته العملية. وفات هؤلاء ان الأديان الساوية في حقيقة امرها تُعنى بالجانب الروحي فضلاً عن عنايتها بالجانب العملي لحياة الانسان. ولقد ادرك بهاء الله فيما يبدو وتأكد من ذلك ابنه عباس فيما بعد من أن أية محاولة من جانب البهائية لربط الدولة بالدين سيكون مصيرها تدميرها من أصحاب السلطة الذين تهدد دائماً مصالحهم مثل هذه الدعوة، ولذا أصر الاثنان على أن البهائية ليست حزباً سياسياً. حتى ان عباساً وضع كتاباً هو السياسة أرجع فيه مصائب كل من تركيا وفارس في القرن التاسع عشر الى اقتحام رجال الدين عالم السياسة.

ولأن بهاء الله كان يلزم بجعل دينه هو دين للعالم كافة فقد حث اتباعه على دراسة اللغات الاجنبية حتى يمكنهم نشر الدعوة بين كافة البشر، بل ونادى بايجاد لغة عالمية موحدة من شأنها تحقيق الترابط بين البشر. وشجع العلم والتعليم ولذا نسخ ما دعا اليه الباب في بيانه، من تجاهل العلم والتعليم ومن احراق كل من الكتب المقدسة والكتب العلمية. قال بهاء الله في الأقدس «قد عفا الله عنكم في البيان من محو الكتب وأدنا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما لا ينتهي الى المجادلة في الكلام، فهذا خير لكم أن انتم من العارفين».

وجاوب بهاء الله أن يجعل للمصلحة العامة المقام الاول فحرم الحرب تحريماً تاماً ودعا الى الحد من استعمال الاسلحة إلا وقت الحاجة، كما طالب بوجود محكمة دولية تمثل امامها كل الدول لتحسم خلافاتها. وتمسك بالمساواة بين البشر، واستنكر التفرقة العنصرية، ودعا الى القضاء على الطبقات وعلى الامتيازات الدينية. وادعى انه قد نزلت عليه سورة تسمى سورة الملوك أنب فيها سلطان تركيا لأنه فرق بين طبقات شعبه من حيث الحقوق والواجبات فجعل لبعضها امتيازات دون البعض الآخر. وأكد المساواة المطلقة بين البشر في نسائم الرحمن عندما قال «يا أبناء الانسان هل عرفتم لم خلقناكم من تراب واحد، لثلا يفتخر أحد على أحد وتفكروا في كل حين في خلق انفسكم إذ ينبغي كما خلقناكم من شيء واحد أن تكونوا كنفس واحدة بحيث تمشون على رجل واحدة

4 - عباس بن بهاء الله :

عين بهاء الله ابنه عباس او عبدالبهاء الذي ولد عام 1265 هـ . 1844 م . خليفة له للبهائية . وتولى عباس الذي تلقب بعبدالبهاء رئاسة البهائية وله من العمر أربعة وأربعين عاماً وكان أبوه قد اطلق عليه «الفنن الاعظم» ! اختصاراً لفنن الله الاعظم . ومنذ توليه الرئاسة عمل على التخلص من منافسة اخيه ميرزا محمد علي الذي كان أبوه قد اطلق عليه لقب «الفنن الأكبر» وكان التاريخ يعيد نفسه باستمرار بالنسبة لهذا المذهب، فكما احتدم الصراع بين بهاء الله واخيه صبح أزل وكتب النصر لبهاء الله . نشب الصراع على الزعامة مرة اخرى بين ابني مؤسس البهائية . ومرة اخرى انقسمت البهائية فمنا من اتبع عباس وهم العباسية ويمثلون الاكثية، ومنهم وهم الأقلية من انضم لميرزا محمد علي وأصبح يطلق عليهم اسم الموحدين . وامتاز عباس بثقافة رفيعة تفوق ثقافة أبيه حتى أن بعض الباحثين يعتقد أنه هو المؤلف الحقيقي لكتب أبيه . وبفضل هذه الثقافة الواسعة وبفضل ذكائه الشديد ومهارته في الاتصال بجميع المستويات استطاع أن يفسر المذهب البهائي بطريقة عصرية مقبولة جعلت الكثيرين يعتبرونه صاحب البهائية الفعلي . وعلى عكس ما فعله أبوه مع الباب عندما أبطل كل ادعاءاته ليدعي لنفسه الألوهية، احترم عباس ادعاءات وآمال أبيه . وكان واقعياً متواضعاً مدركاً للتغير الذي طرأ على العقول والنفوس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذلك التغير الذي يصعب معه ادعاء الألوهية، ولذا اعتبر عباس نفسه خادماً لأبيه وممثلاً له فحسب ولم يطالب اتباعه بعبادته . ونسخ عباس بعض العقائد الفرعية التي كان قد قال بها بهاء الله منها على سبيل المثال الاقرار بصلاة الجماعة، وتحريم تعدد الزوجات وإباحة الخمر والمكيفات في حالة المرض وهي امور كان بهاء الله يقول بعكسها .

وكان عباس ملماً بالأديان وبالفلسفة الاسلامية القديمة ويعلم الفلك والطبيعات، ومع ذلك سمح لاتباعه بتأويل آيات القرآن وشجعهم على ذلك، عل أن يفعلوا ذلك بما يدعم مركزه الديني، مما يدل على أن الأمر بالنسبة له لم يكن إيماناً بهذه المهرطقات التي تكون البهائية بل كان طموحاً لا يعرف حدوداً للسيطرة وللزعامة باسم الدين . وكان اتباعه يتأولون الآيات «إذا قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين فاذا سَوَّيْتُهُ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين،

البشر، أما اذا أصبح هذا الدين سبباً للعداء ولل بغضاء بين هؤلاء لكان عدمه افضل من وجوده، ولذا وجب هجره في سبيل وحدة الانسانية . وفي رأينا أن بهاء الله كان يتعامل مع الأديان وكأنها امر انساني يمكن الاخذ به او هجره، غافلاً تماماً انها تستند الى وحي سهاوي مما يستحيل معه التعامل معها مثل تعاملنا مع المذاهب الانسانية . وصحيح ان الدين قد يصبح أداة لاشعال الفتن والحروب كما شهد بذلك الماضي وكما يشهد بذلك الحاضر، الا أن هذا لا يعني التخلي عن الدين ولفظه لانقاذ الانسانية، إنما يعني بذل مزيد من الجهد لتصحيح فهم الدين . فالدين بريء من تفسيراته وتطبيقاته الخاطئة، وبريء من استغلالاته .

ورفض بهاء الله فكرة أن يكون هناك اناس لا عمل لهم الا تعليم الدين أو الاشراف على تطبيق شريعته، أي رفض وجود رجال دين . وذهب الى ان كل فرد في الجماعة البهائية لا بد وان يكون له عمل منتج . وترتب على هذا الرفض لوظيفة رجل الدين أن رأى انه ليس ما يحتم وجود دور مخصصة للعبادة فحسب، اذ جعل الصلاة في اي مكان وفي اي زمان يناسبان المصلي على ان تكون الصلاة يومية .

وفرض بهاء الله - في محاولته لتنظيم جماعة البهائية اجتماعياً بشكل عام واقتصادياً بشكل خاص - نوعاً من الضرائب على اتباعه بنسبة تسعة عشر في المائة (وهو الرقم المقدس عنده) من رأس المال، وليس من الدخل السنوي . تسدد مرة واحدة فقط ولا يتكرر سدادها كما هو الحال في النظم الحديثة . ومجموع هذه الضرائب يمثل دخل الجماعة الذي ينفق منه على احتياجاتها المختلفة .

وكان بهاء الله شديد الطموح فبعث من عكا برسائله الى شاه ايران والى رؤساء الدول الاوروبية والاميركية بل والى بابا روما . ولم يلق جواباً على هذه الرسائل . ولعل مما يحتاج لدراسة وتفسير هو موقف اليهود من البهائية؛ فقد شجع اليهود البهائية تشجيعاً كبيراً بل واعتنقها بعضهم - على ما عرف عنهم من امتناع عن ترك دينهم - وحاولوا استخراج ما يؤيد دعاواها من العهد القديم، ولذا ذهبوا الى أن الآيتين السابعة والثامنة من الاصحاح التاسع من سفر اشعيا وهما «لأن يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجبياً مشيراً إلهاً قديراً ابناً أبدياً رئيس السلام، لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داوود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن الى الأبد» إنما تشير الى بهاء الله .

فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استكبر وكان من الكافرين ﴿ وهي الآيات 71, 72, 73, 74 سورة يس، بأن الله فيها انما هو بهاء الله، وما الملائكة المشار اليهم فيها الا اتباع بهاء الله: والنقاش الذي دار بين الله والملائكة هو النقاش الذي دار بين بهاء الله واتباعه عند اختياره لابنه الاكبر عباس خليفة له. أما ابليس في هذه الآيات فيرمز لأولئك الذين رفضوا قبول هذا الاختيار وانحازوا لأخيه ولنافسه الذي اصبح هو واتباعه من الكافرين !

ونجح عباس افندي في تطوير البهائية بحيث اصبحت اكثر تمسكاً بفكرة وحدة الاديان وحب السلام والنزعة العالية والمساواة بين البشر كافة أي اصبحت ديناً انسانياً عالياً. ومن أقواله المعبرة عن تلك الروح «ان الانسانية واحدة. والارتباط المعقد بدين أو بجنس أو بدولة يحطم هذه الوحدة، فلا بد اذن من التحرر من المعتقدات التقليدية». ومن أقواله كذلك «إن الانسانية تحتاج اليوم الى الوحدة الشاملة والوفاق قبل اي شيء آخر. لقد سيطر السيف على العالم لأكثر من ستة آلاف سنة فلنبحث عن وسيلة اخرى نستبدلها به: ! ان الكلمة لا تريق الدماء ولكنها تؤثر على القلوب وتمنح الحياة. وبينما للسيف المعدني تأثير وقفي ومحدود فإن لسيف الكلمة أي لحب الله تأثيراً لا نهائياً. فليشهر هذا السلاح». ومن الجلي أن الرجل كان بليغاً يحسن التأثير على القلوب.

وقد التزم عباس بتأدية الشعائر الاسلامية علناً ربما لوجوده في بيئة اسلامية، أما اذا وجد بين مسيحيين فكان يعرف كيف يعلي من شأن رسالة المسيح، واذا وجد بين يهود ادعى ان لموسى اهمية عظمى للجنس البشري. واحياناً كان يعلن تمسكه بفكرة وحدة الاديان تلك الفكرة العريضة على ابيه. يقول في خطبة له في كنيسة سان جورج وفي سمنتر بإنكلترا نشرت جريدة وادي النيل المصرية ترجمتها العربية في السبت الموافق 23 ديسمبر- كانون الثاني سنة 1911، وهو ما يدل على أن الصحافة المصرية كانت تهتم اهتماماً ملحوظاً بعباس هذا. يقول: «فغاية ما يكون الحادث يستفيض الفيض التام من حضرة القديم فلننظر الى آثار رحمة الله في المظهر الموسوي، وإلى الانوار التي سطعت من الافق العيسوي، وإلى السراج الوهاج اللامع في الزجاج المحمدي عليه الصلاة والسلام، وعلى الذين هم اشرفت الانوار وظهرت الاسرار وشاعت وذاعت الآثار على مر الاعصار والادهار». وواضح هنا ان الاديان ليست الاديان الثلاثة السهاوية فحسب انما هي تلك المجموعة التي آمن بها ابوه. كان عباس يعرف ما يقال ولم يقل وقد ورث تقليد التقية هذا عن أبيه بالطبع.

ولم يرسل عباس كما فعل ابوه من قبل رسلاً او رسائل الى البلاد المختلفة بل ذهب بنفسه الى انحاء العالم الغربي بالذات شارحاً دعوته. ولقد القى عدة محاضرات في جامعة اكسفورد في انكلترا، وذهب الى باريس، وإلى سويسرا، وكذلك حاول لفت الانظار الى دعوته في اميركا الشمالية حيث صادف بعض النجاح. وقد جاء عباس بن بهاء الله الى مصر في عام 1910 وهو في السبعين من عمره دون أن يفصح عن حقيقة الهدف من زيارته بل اكتفى بجس النبض. ونجح في تكوين علاقات مع بعض المفكرين ومنهم الشيخ علي يوسف الذي خدع فيه وفي دعوته فأنشئ عليهما دون ان يفتن لحقيقة الرجل ولا لحقيقة دعوته الهادمة لأي دين سهاوي. ولقد استطاع الشيخ رشيد رضا أن يتبين حقيقة المذهب البهائي فكتب في المثار مقاليتين القى فيهما الضوء على هذه البدعة فترك عباس البلاد على اثرهما مدركاً انه قد فشل فيها، فحيث يوجد العلماء الذين يعرفون كيف يؤدون رسالتهم لا تستطيع البدع أن تستقر.

توفي عباس في عكا في 27 نوفمبر- كانون الاول عام 1921 ودفن مع الباب ومع ابيه بهاء الله، ولم يكن من ابنائه من هو جدير بخلافته ولذا عين حفيده شوقي ربعاني وهو ابن ابنته في هذا المنصب، وقد درس شوقي هذا في اكسفورد بعد أن درس في جامعة بيروت، وهو مثقف ثقافة رفيعة ومع هذا تدهورت احوال المذهب البهائي في عهده. وربما تكون ثقافته هذه هي السبب في ذلك، فالمعقل اذا ما اقترب من الحقيقة يصعب عليه ان يخذل الآخرين بغيرها. ولقد توفي شوقي هذا عام 1957.

وقبل أن ننهي الحديث عن عباس وخليفته علينا ان نعرض لمؤلفات عباس. لعباس مجموعة من الخطب والرسائل جمعت وطبعت في القاهرة بعنوان: كتب وخطب عبدالبهاء، أما الغرب فلا يعرف الا احاديثه مع السيدة لورا كليفورد بارني التي أدلى بها في عكا وسمح لها بنشرها *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*. وفي هذه الأحاديث يتجلى جُسه الفلسفي النقدي والطابع الحديث للغاية والمنتج بمحسة صوفية مشرقية الفكرة.

5 - البهائية في العالم:

ربما تكون المسألة الملحة علينا ونحن في هذا المقام هي مسألة علاقة البهائية بسائر الاديان وبالذات بالدين الاسلامي. إن البهائية تعلن باصرار أنها شريعة قائمة بذاتها ودين جديد سهاوي له احكام وحدود تشتمل على كل المبادئ

فلاسفة اليونان يذهبون الى الارض المقدسة ليتعلموا الحكمة من بني اسرائيل... حتى ان سقراط الحكيم ذهب الى الارض المقدسة وتعلم الحكمة من بني اسرائيل ولما رجع الى بلاد اليونان أسس الوجدانية الالهوية ونشر مسألة بقاء الارواح بعد الموت. وهكذا جعل عباس سقراط تلميذاً للاسرائيليين وجعله يذهب الى فلسطين ليدعم فكرته عن عظمة الفكر اليهودي !

وموقف الغرب من عباس ومن البهائية هو موقف التشجيع والاحتضان. لقد انعمت عليه بريطانيا بنيشان فرسان الامبراطورية البريطانية في 27 ابريل - نيسان 1920. وفي امريكا الشمالية التي لا تعد من يولع بالجديد وبالخارج على المألوف وجدت البهائية انصاراً ونجحت في تأسيس معبد لها في شيكاغو واطلقت عليه محفل «مشرق الاذكاء»، كما اصبح لها فيها جريدة تصدر في ذات المدينة منذ عام 1910 باسم نجمة الغرب في تسعة عشر عدداً هي عدد شهور السنة البهائية. ويملك البهائيون اراضي فسيحة في شمال بحيرة ميتشغن. ويرجع البعض انتشار البهائية في امريكا الى الدعاية التي قام بها الدكتور ابراهيم جورج خيرالله وهو لبناني مسيحي من اوائل خريجي الجامعة الاميركية ببيروت. جاء خبر الله هذا الى مصر واشتغل بالترجمة والتجارة والزراعة الا ان النحس لازمه في كل هذه الأنشطة. اشار عليه الظهري احد اعمدة البهائية في مصر ان يذهب الى نيويورك داعياً للبهائية على أن يقوم الحاج عبدالكريم بمصاريف السفر. والغريب ان ابراهيم هذا استطاع ان يجمع ثروة طائلة من الامريكيين الذين اقبلوا على العقيدة الجديدة. وعندما اراد عبدالكريم اقتسام هذه الارباح معه وهو الذي مول رحلته اضطر خيرالله الى اعلان خروجه على عباس ومناصرة اخيه وخصمه ميرزا محمد علي. ولخير الله هذا عدة مؤلفات البهائية بالانكليزية منها:

— *The door of the religion*, Chicago, 1891.

— *O. Christian: Why do you believe not in Christ*, U.S.A. Chicago, 1917.

ويمكننا القول ان عدد البهائية مع هذا في امريكا ثابت لا يتزايد.

وقد نجحت البهائية في عهد عباس في أن تقيم معبدين في تركستان، وفي أن تكتسب انصاراً عديدين في مختلف الدول الافريقية. أما روسيا فكانت تشجع بهاء الله تشجيعاً لاحد له لأسباب سياسية ليكون هو واتباعه أدواتاً لتحقيق اغراضها في ايران. وللبهائية في روسيا معبدان احدهما في باكو - بادكوبه، والثاني في عشق اباد. اما ايران منبت هذه العقيدة فقد قاومتها

الضرورية لحياة اجتماعية فاضلة، وانها ليست بحال من الاحوال مذهباً اسلامياً. وبالرغم من هذا فهي تدعو الى الايمان بالله ويملائته ويكتبه وباليوم الآخر وهي تعترف بكل الاديان وخاصة بالدين الاسلامي. وفي رأيها أن هذا يجعلها تختلف عن غيرها من الاديان غير المنزلة مثل المجوسية التي لا تعترف بالاديان الثلاثة ولا برسلها. واصرارها على كونها ديناً يختلف عن سائر الاديان ولا ينتمي الى أي منها امر تبرره بقوة في وجه كل من يهاجمها بدعوى انها خرجت على الدين الاسلامي مثلاً. وليس بغريب أن يكون المسلمون هم الذين ينفردون بالتصدي لها فتفسير ذلك أن المسلمين يعتقدون أن البهائية فرقة حرفت الاسلام ولذا لا بد من ضربها. ويؤكد البهائية انهم بالرغم من نشأة بهاء الله في احضان البابية وهذه بدورها كانت قد نشأت في احضان فرقة شيعية هي الشيعية، ليسوا مسلمين. ولعل هذا ما ينبغي ان نلتفت اليه نحن المسلمين ونذكره تماماً. فيجب أن نتعامل مع البهائية كما نتعامل مع سائر اتباع الديانات غير المنزلة لاكمال تعامل مع الخارجين على الاسلام.

أما موقف البهائية من اليهود فمسألة اخرى يجب التوقف عندها. فعباس كان متضاماً مع اليهود الى اقصى حد وكان يرى أن النجاح الذي بدأ اليهود يحققونه في عهده دليل على عظمة بهاء الله وعلى عظمة دورته الالهية. يقول عباس في كتاب المفاوضات في تفسيره للاصحاح الحادي عشر من كتاب شعيا «ان بني إسرائيل يجتمعون في دورته بالارض المقدسة وتجتمع امة اليهود المتفرقة في الشرق والغرب والشمال والجنوب. الاسرائيليون في جميع العالم لم يجتمعوا في الدورة المسيحية بالارض المقدسة، أما في بداية دورة حضرة بهاء الله، فقد ابتدأ يتحقق هذا الوعد الالهى المنصوص عليه في جميع كتب الانبياء. انت تلاحظ وترى أن طوائف اليهود يأتون الى الارض المقدسة من اطراف العالم، ويملكون القرى والاراضي ويسكنون ويزدادون يوماً بعد يوم حتى تصبح جميع اراضي فلسطين سكناً لهؤلاء!». هكذا يرى عباس ان بشائر نجاح جهود اليهود في الاستيلاء على فلسطين هي دليل قاطع على ألوهية بهاء الله. ولم يترك عباس فرصة ليبدى اعجاباً عميقاً بما صنعه اليهود على مر العصور إلا وفعل. مع أن ما صنعوه وما صاغوه من فكر على مر العصور لا يخرج في رأينا عن كونه تعبيراً عن عقدة نقص شديدة وعن رغبة في الانتقام من العالم كله الذي لفظهم. ذهب عباس في احدى خطبه التي القاها في المجمع اليهودي في سان فرنسيسكو في ديسمبر - كانون الثاني 1912 الى أن اليهود ارتقوا بفضل دينهم الى «درجة أصبح معها

مضمونه تماماً هو مفهوم المهدي المنتظر، وهو ذات المفهوم الذي تمسك به الباب من قبل.

لم يكتثر بهاء الله بتحديد الاسلام او بتعديله بل كان يحاول جاهداً صياغة دين جديد على حد تعبيره لا يمت بأية صلة من الصلات بالاسلام او بغيره من الاديان، وإن كان يستعين أحياناً ببعض الآيات القرآنية لاثبات ادعاءاته فمرجع ذلك لوجوده في بيئة يسيطر عليها الاسلام ولو وجد في بيئة يهودية لاستعان بالتوراة. وحجته دائماً كانت انه هو الله الذي اوحى لرسله بالكتب المقدسة ليبلغوها للناس. ولهذا فليس من شأن المسلمين وحدهم اعتبار البهائية بدعة يجب ان تحارب باسم الدين بل هذا شأن كل اصحاب الاديان الساوية الا اذا نظر للبهائية على انها من تلك المذاهب التي تصطبغ بصبغة الدين والتي تظهر من آن لآخر لظروف اجتماعية وسياسية معينة ثم تخبو باختفاء تلك الظروف ومن شأنها الا يؤمن بها الا كل مولع بالغريب الشاذ. والبهائية في رأينا ما هي الا تلفيق بين بعض مفاهيم الفلسفة الافلوطينية والفيثاغورية من ناحية ومفاهيم الفكر الشيعي الاسماعيلي من جهة ثانية والنزعة الانسانية العالمية والمساواة من جهة ثالثة، وقد تمكن بهاء الله من هذا التلفيق لاملامه بالفلسفات المختلفة وبكافة الاديان.

وفي عهد عباس اصطبغت البهائية بطابع الحضارة الغربية مما خفف من حدة كثير من الآراء المغالية التي كان ينادي بها بهاء الله، فقد استطاع عباس أن يحرر المذهب من هذا التناقض الذي كان قائماً بين الآراء العالمية التقدمية التي دعا إليها أبوه بهاء الله وبين بعض الاصول الرجعية التي تمسك بها، فوفق بين البهائية وبين بعض مفاهيم الفكر الغربي في سبيل تخليص الدعوة من الخزعبلات والخرافات التي كانت عالقة بها زمن أبيه. ويمكننا القول إن البهائية في عهد عباس أصبحت تلخص كل آمال وأحلام اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والماسونية معاً!

ولقد أصبحت كلمة البهائية حالياً مرادفة لمفهوم التحرر الديني، ومن هنا نفور الاسلام السني منها، أي أن هذه الكلمة أصبحت تشير الى معنى قريب من كلمة زنديق التي كان الاسلام يستخدمها فيما مضى للدلالة على الخارجين على الدين. أما في إيران فقد أصبحت هذه الكلمة لا تعني اصحاب العقيدة البهائية كما ارساها بهاء الله وحسب بل يعني ايضاً العقلائين المتحررين دينياً. وكان انصار البهائية يتوقعون لها نجاحاً عظيماً في الربع الأول من هذا القرن خاصة في إيران الا أن هذا لم يتحقق على الأقل حتى الآن بل كانت البهائية تبدو بدعة لا أكثر ولا أقل. والبهائية يتمسكون بالتقية ولذا من

اشد المقاومة كما رأينا وكذلك فعلت الدولة العثمانية والمهند. أما في مصر فكان للبهائية محفل هو المحفل الروحاني المركزي البهائي بالقطر المصري، وكان يقع في القاهرة. وكان للبهائية دعاء عديدون في مصر منهم الملا علي التبريزي ومن بعده ابنه حسين افندي روجي الذي أصدر في القاهرة بدءاً من عام 1904 مجلة شهرية تدعو للبهائية واطلق عليها اسم لسان الامم وكان الرجل وابنه صاحبي مدرسة في القاهرة هي مدرسة العباسية نسبة الى عباس بن بهاء الله. ومن الدعاة البهائية كذلك ميرزا حسين الخراساني وعبدالكريم الطهراني الذي تراجع عن هذه البدعة وتاب وعاد الى حظيرة الاسلام، وفرج الله زكي الكردي صاحب مطبعة كردستان بالحسينية. وكان يدخل الجامع الأزهر بحجة طلب العلم ثم انكشف امره بنشره الدرر البهية، فطرده منه. ومن دعاة البهائية الاساسيين في مصر ابو الفضل الجرفادقاني الايراني الذي ذهب الى اميركا داعياً لعقيدته. ولقد اختلف موقف العلماء المصريين من عباس افندي ممثل العقيدة البهائية اختلافاً بيناً عند زيارته لمصر. وإن دل هذا على شيء فليأمن يدل على الجهل بحقيقة هذه العقيدة من قبل البعض فلقد سبق ان اشرنا الى امتداح الشيخ علي يوسف له.

ومن المصريين من سار دعاة البهائية حتى ينفقوا على مكنونها ثم يفضح امرها. ومن هؤلاء محمد فاضل صاحب الكتاب الشهير الحراب في صدر البهاء والباب.

الخاتمة

يذهب بعض الباحثين وغالبيتهم من المسلمين الى ان الاختلاف بين كل من البابية والبهائية يكاد لا يذكر بحيث لا يمكننا القول إنها عقيدتان مختلفتان، وهم يرون ذلك فيما يبدو لنا لأنهم يدرسون هاتين العقيدتين بدافع وحيد وهو إنكار كل صلة لهما بالاسلام. ويذهب فريق آخر وهو الذي نشاركه الرأي بعد ان اتضح لنا الفروق الجوهرية بين المذهبين الى أن عقيدة الباب تغيرت كثيراً على يدي بهاء الله الذي غالى في النزعة الانسانية وفي محاولته للتجديد بحيث باتت البهائية غريبة تماماً عن الاسلام الذي ادعت البابية انها نبتت في احضانه. فبينما كانت البابية محاولة لتجديد التشيع الامامي وخاصة التشيع الاثني عشري في بدء الامر وإن انحرفت عن هذا الهدف في تطورها، تحررت البهائية تماماً من كل قيد فكانت ديناً جديداً تماماً وربما كان المفهوم الوحيد الذي احتفظت به البهائية من التراث الشيعي الامامي بعد ان غيرت

- — — — —, *Les Paroles cachées*, Traduction de H. Dreyfus et Mizra Habib Ullah, Chicago - Paris, 1905.
- Brown, E.G., *A Traveller's Narrative Written to Illustrate The Episode of the Bab*,
- — — — —, *Materials for the Study of the babi Religion*, Cambridge, 1918.
- De Gobineau, *Les Religions et les philosophies de L'Asie central*, 2ème Tome, Gallimard, 1899.
- De Vaux, Barron Carra, *Les Penseurs de L'Islam*, Tome 5, Paul Guethner, Paris.
- Dreyfus, H., *Essai sur le Baha'isme: son histoire, sa Portée sociale*, 3ème édition, Presses Universitaires de France, 1962.
- *Encyclopaedia Britannica*, 15^{ème} édition 1973-1974, Macropedia Volume 11-Micropedia Volume 1.
- *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 1.
- Nicolas, A.L.M., *Seyyed Ali Mohammed dit Le Bab*, Paris, 1905. *Le Béyan arabe, Le Livre sacré du Babisme*, traduction, Paris, 1905.
- Tag, Abdel Rahman, *Le Babisme et l'Islam, Recherche sur les origines du Babisme et ses rapports avec L'Islam*, Paris, 1942.

زينب الخضيرى

الباطنية

Esoterism

Esotérisme

Esoterismus

الحديث عن الباطنية لا ينفك يطرح في تضافيه سؤالاً حول بنية ومعنى السياسة الإسلامية العربية في فلسفتها ومؤسستها عبر طور وحقة تكون فيها نموذج الدولة العربية انطلاقاً من البنى المجتمعية النواتية، التي استمرت طوال عملية تحولها واندراجها داخل اطر سياسة حقوقية.

لا يعني ذلك أن نموذج الدولة العربية لتلك الحقبة كان الوحيد الذي يضيئ نمطه الخاص على العلاقات السائدة في داخل البنى، بل كانت العلاقات الداخلية تحمل أيضاً سماتها وأشكالها في مقابل موقع الصدارة والمركز للدولة. وبقدر ما كانت الدولة أداة الوجود الوحيدة بحيث يكون كل انفصال عن نصابها ضعفاً واختلالاً، بقدر ما كان السبيل الى الحق التاريخي في انقلاب الديني الى عصبية.

حركة الصراع هذه لازمت مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة ولكنها لم تخلص الا الى نتيجة واحدة يتم استقراؤها خلدونياً وهي أنه ليس للحق تاريخ مستقل، إذ لا تاريخ في العمران البشري خارج السلطة والرئاسة. وكما أن الحق لا

الصعب وضع احصاء دقيق لهم وان كان عددهم في 1971 يقدر تقريباً بأكثر من نصف مليون ينتمون لأكثر من مائة جنسية. بنينا كان غولدنزير يشير الى ان عددهم في الربع الاخير من هذا القرن يبلغ الثلاثة ملايين. وإن صح هذا لكان معناه أن موجة البهائية تنحسر. ولقد اصبح البهائية الآن الفقهاء منهم والناس العاديون يتقبلون فكرة أن البهائية لا تمثل فرقة من فرق الاسلام بل إنها عقيدة عالمية ولذا اصبحوا يدعون لها ليس بين المسلمين فحسب بل بين اصحاب كافة المعتقدات، وحالياً اصبح لهم دور عبادة غير تلك التي ذكرناها سالفاً في كل من ايلينوي وفرانكفورت وكمبرلاند واوغندا وسيدني وفي عام 1970 بدأوا في تأسيس معبد في بنها.

مصادر ومراجع

- أسلمت، ج. أ. بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائين بالقطر المصري بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، مصر، لاتاريخ.
- أمين، أحمد، المهدي والمهدوية، سلسلة إقرأ، العدد 103، دار المعارف، مصر.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف، مصر، 1969.
- عبد البهاء، كتاب تاريخ ومبادئ البهائية من محادثات عبدالبهاء في لندن وباريس وأميركا، ترجمة عن الانكليزية، مطبعة رمسيس بالقاهرة، مصر، لاتاريخ.
- فاضل، محمد، الحراب في صدر البهاء والباب، دار التقدم، القاهرة، 1911.
- قعين، سليم، عبدالبهاء والبهائية، مطبعة العمران، مصر، لاتاريخ.
- ميرزا، عبدالحسين اواره، الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البهائية والبهائية، ترجمة عن الفارسية احمد فائق رشد، نشر عزت العطار، القاهرة.
- ميرزا، محمد مهدي خان، مفتاح باب الأبواب، الطبعة الاولى، مطبعة مجلة المنار الاسلامية، القاهرة، 1321 هـ.
- نسائم الرحمن، متخبات من آثار حضرة بهاء الله، طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائين بشمال غرب إفريقيا، بدون مكان نشر ولا تاريخ.
- نصحي، عبدالعزيز، البهائيون من اخطار الماويل لهدم الاسلام، محاضرة القاها عبدالعزيز نصحي في جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة، القاهرة، المطبعة السلفية، 1352 هـ.

- Abdul Béha, *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*, recueillies par Laura Clifford, Traduction Hippolyte Dreyfus, Paris, 1908.
- Béha ullah, *Le Livre de la certitude* (Kitab-I-an) traduction française Par Hippolyte Dreyfus, Presses Universitaires de France, 1973.

شيعياً يعمل في خزانة صاحب حلب، كشف فيه عن بداية الدعوة الاسلامية وقبائح هذه الفرقة، لكن أبناء هذه الفرقة انتقموا منه فاختطفوه إلى مصر حيث صلبوه في حدود سنة 460 هـ.

- كتاب المستظهري للإمام الغزالي أو فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية وهو أول كتاب رد به الغزالي على الباطنية.

- وقد ذكر الغزالي في المقلد من الضلال وهو يتحدث عن موقفه من التعليمية (الباطنية) ما يلي:

وليس المقصود الآن بيان فساد مذاهبهم. فقد ذكرت ذلك في كتاب المستظهري أولاً؛ وفي كتاب حجة الحق ثانياً؛ وفي كتاب مفصل الخلاف ثالثاً؛ وفي كتاب الدرج المرقوم بالجدول رابعاً؛ وفي كتاب القسطاس المستقيم خامساً.

ويضاف الى هذه الكتب التي رد فيها الغزالي على الباطنية:

- قواعد الباطنية

- جواب المسائل الأربع التي سأهاها الباطنية بهمدان. وقد نشر في مجلة المنار (عدد 29 شعبان سنة 1326 هـ. / سبتمبر سنة 1908).

ولم يبق لدينا من هذه الكتب غير ثلاث:

(أ) المستظهري (ب) القسطاس المستقيم (ج) جواب المسائل الأربع.

- أبو الحسين الملطي المتوفى سنة 377 هـ. ألف كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع وفي فصل منه تناول القرامطة وأتى على مذهبهم في الإلهيات والعبادات.

- محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحياضي الببائي: من فقهاء السنة في اليمن في أواسط المائة الخامسة للهجرة، له كتاب كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ولهذا الكتاب أهمية بالغة في الكشف عن مذهب الباطنية، توجد نسخة خطية مصورة بدار الكتب المصرية. طبع في مصر 1939.

- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة 429 هـ. ألف كتاب الفرق بين الفرق يتحدث عن الباطنية في فصل طويل من فصول الكتاب.

- الشهرستاني في الملل والنحل وفيه بين مبادئ الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعليم.

إن التواريخ التي غزر فيها التأليف والرد على الباطنية تكاد كما نرى تنحصر في القرن الرابع الهجري، غير أن تاريخ المشكلة يرجع الى عودة مدينة المؤمنين لتصبح مدينة الانسان في نهاية صدر الاسلام، وصدر الاسلام كان قصيراً جداً. ومع أنه ليس من السهل تحديد تاريخ معين ابتدأت فيه الخلافات

يدخل مجال الفعل التاريخي الا بواسطة الغلبة، فإن على أهل الحق أن يملكوا السلطة. . . وإذا لم يتوفر ذلك فيهم استبعدوا إلى دوائر غارقة في النسيان والاهمال.

السلطة تسوس الناس، ولا تقف عند هذا الحد، بل تنتج عقلياً وفكرياً ما يؤول الى المطابقة مع نموذجها، وما يفرض الى الموامعة مع اقامتها الحق في المجال الذي ترسمه، وتحول دون تحطيه فهذا يؤدي الى الانزلاق في مهاوي الخطأ حتى ولو لم تشكل المطابقة والموامعة الأساس الوحيد للمعرفة وإنما نواة معرفة نقدية إذا جاز التعبير.

فهل يمكن القول إن الحديث عن الباطنية هو الدخول في تفاصيل الصراع الفقهي على السلطة في المجالين السياسي والفكري. وهل يمكن تناول الباطنية على انها نتاج عمل السلطة في حدود الامكان والحق كما تراهما وكما يراه المتجندون من المثقفين والمفكرين للدفاع عن هذه الحدود؟

ليس هذا الطرح من قبيل حصر الباطنية داخل اطار ايديولوجي انما هو نتيجة قد تكون وتبدو حتمية عند النظر في الحقيقة وفي الخطأ من موقع واحد. فاكنتاه الحقيقة يحتوي أيضاً على إمكان الضلال في مسألة حمل الظاهر والباطن في المنصوص، أي بين حدين يشمل نطاقهما التفاوض بين مرجع الخطأ والحقيقة، وشرطها.

لذلك، يتم تناول أثر المتحول في الوقائع (ظاهرياً) والوضع الفعلي في أوضاع هذه الوقائع (باطنياً).

لم يكتب تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الاسلام، إلا أنه تسنى للدارسين والباحثين الاطلاع على مكنون الباطنية كعقيدة وكنهج فكري معقد، من الردود التي ألفت في الرد على الباطنية. ونجد في هذا المجال خزانة وفيرة:

- رد أبو عبد الله بن رزام على الاسماعيلية. وهذا المؤلف لا يعرف تاريخ حياته، لكن من المؤكد أنه لا يتجاوز بداية القرن الرابع الهجري. ذكره ابن النديم في الفهرست.

- رد سعد بن محمد أبو عثمان القيرواني النحوي في نهاية القرن الرابع.

- رد أبو بكر الباقلاقي (المتوفى سنة 403 هـ. / 1012 م.) في كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار.

- رد ابن سعيد الاصطخري المعتزلي على الباطنية أهداه الى الخليفة القادر الذي كاناه عليه بوقف حسبه من بعده على بنيه وذلك قبل الخليفة المستظهر بقرابة قرن من الزمان.

- رد اسماعيل بن أحمد البستي على الباطنية في كتاب بعنوان كشف أسرار الباطنية.

- يذكر كذلك في هذا الباب ثابت بن اسلم النحوي وكان

حرم وهو لفظ أعجمي ينبيء عن الشيء المستلذ المستطاب .
والبابكية وهم اسم لطائفة منهم بابيعوا رجلاً يقال له بابك
الخرمي واصطدموا بجيوش المسلمين بناحية أذربيجان في أيام
العتصم بالله ، والسبعة لا اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة
وربطهم تدابير العالم السفلي بالكواكب السبعة التي أعلاها
زحل وأدناها القمر ، والمحمرة لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة
أيام بابك ولبسوها ، والتعليم لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي
وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام
المعصوم .

لم نتعرف على رد الدعاة الفاطميين إلا من أحد القائمين
باليمن وهو الداعي : علي بن محمد بن الوليد المتوفي سنة
612 هـ . / 1215 م . ، على كتاب المستظهري بكتاب عنوانه
دامغ الباطل وحف المفاضل . توجد نسخة منه في الهند لدى
رجال الطائفة الاسماعيلية .

إننا نتوقف هنا أمام سؤال يطرح نفسه ، لماذا لم تصلنا
الرودود المقابلة لما كتبه الدعاة الفاطميون باستثناء الذي ذكرناه .
لا ريب أن ثمة ردوداً أخرى في ثنايا كتب الاسماعيلية ، ولا
شك أن ضن رجال الطائفة بكتبهم ساهم إلى حد بعيد في
عدم وصول هذه الأعمال وفي عدم تيسر الاطلاع عليها . وعلى
الرغم من ذلك يبقى السؤال مطروحاً .

يقول الغزالي في مقدمة كتاب المستظهري ، بأنه في مدة
قيامه في مدينة السلام ما زلت «متشوقاً إلى أن أخدم المواقف
المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها» ، وقد
جنح إلى التواني لتحيره في تعيين العلم حتى خرجت الأوامر
الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في
تصنيف كتاب في الرد على الباطنية «مشمتم على الكشف عن
بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتياهم» ، ولكنه يستدرك ويقول بأنه
كان في صدد هذه النية لأن الموضوع هو «في الحقيقة ضالة
كنت أنشدتها وبغية كنت أقصدها» . ويتابع حجة الاسلام
الكلام في مقدمة كتابه المستظهري مفسراً لموقفه من الطلب إليه
الرد على الباطنية بعد الأوامر المستظهرية «وكيف لا أسارع
إليه؟! وإن لاحظت جانب الأمر ألفيته أمراً مُبْلَغُهُ زعيم الأمة
وشرف الدين ، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين ، وموجب
طاعته خالق الخلق رب العالمين ، اذ قال الله تعالى : ﴿اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ، 59) .

أمر استفحال الباطنية أيام الغزالي ، قبله وبعده ، لا يعني
وقف الردود على الباطنية في المسائل المتعلقة بالسياسة وإهمال
المسائل المتعلقة بالعقيدة . فكما أننا نستطيع القول إن داعي

بين المسلمين ولن يكون على ما يبدو ، لفقدان الوثائق ، أولها
الخلاف على موت النبي والمكان الذي يدفن فيه ؛ إلا أننا
ننتقل في سبيل تحديد ذلك التاريخ من حقيقة أولية وهي أن
مسألة الخلافة قسمت المسلمين إلى فرقتين توالدت عنهما فرق
وفرق تغذت جميعها في خلافتها من التربة العربية . وإذا كان
لا يصح مبرراً القول إن أسباب هذا التفريق والتشيع لاتعود
إلا إلى تأثير مذاهب الفرس في الاسلام ، فإننا نستطيع القول
إن النظرة الدينية إلى الدولة والرأي بتفضيل الامام المعصوم
من غير اعتقاد على قوة الرأي العام هي التي جعلت التشيع
محظوراً من وجهة نظر السنة ، وهذا بديهي ، فالإمام الإلهي
موضوع تناقض أحكام العقل وليس فقط كبار الفقهاء من غير
الدخول في تفاصيل مسألة الاختلاف على من هم الأئمة وَمَنْ
منهم هو الغائب .

وإذا كان الامام يجب أن يكون من ذرية علي (الزيدية) مع
استبعاد كل مبدأ وراثي فإن آراءً بعكس ذلك ترى بوجود
وجود سلسلة من الأئمة من ذرية علي وفاطمة ، يعين الأب
منهم ابنه إلى أن يزول آخرهم ، وهو الثاني عشر (الإمامية)
والسابع (الاسماعيلية) الذي اختفى سنة 873 هـ . م . وتقرن
رجعته بملك الأرض قسماً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً
ومعاقبة كل الذين عارضوا أنصاره . وكأننا أمام برنامج سياسي
مستقبلي واضح يصلح إسلامياً بالمعنى الواسع ويعود بالاسلام
إلى اسلام الحق ونشر العقيدة ، ولا يتعد عن إقامة الدعوة على
أساس القرابة للنبي مع التركيز على نسل علي وبالذات هؤلاء
الذين انحدروا من زواجه بابنة النبي لأنه منذ وفاة النبي لم
يكن هناك سوى خط واحد من الأئمة الشرعيين الذين هم
وحدهم الرؤساء الشرعيون للجماعة الاسلامية .

أدت هذه الصلاية إلى حفظ عقيدة الشيعة ومهدت الطريق
لتحقيق السيطرة على عالم الاسلام . وبعد وفاة جعفر الصادق
الامام السادس (بعد علي) في عام 765 م . حرم ابنه الأكبر
اسماعيل من خلافة أبيه في الإمامة لأسباب غير واضحة وفي
حين اعترف القسم الأكبر من الشيعة بأخيه الأصغر موسى
الذي استمر نسله حتى الامام الثاني عشر المختفي ، تبعت
جماعة أخرى من الشيعة اسماعيل ونسله وبقيت تعمل في
الخفاء فترة طويلة حتى كونت فرقة برز فيها دينيون ومفكرون
تمكنوا من تطوير نظرية دينية على مستوى فلسفي رفيع .

من أساء الاسماعيلية كما أوردها حجة الاسلام الغزالي في
كتاب فضائح الباطنية : القرامطة أو القرمطية نسبة إلى حمدان
قرمط وحرته المعروفة بهذا الاسم ؛ والخرمية نسبة إلى اتباعهم
للذات وطلب الشهوات وخط أعباء الشرع عن المتعبدين من

النبي، وذكر زعمائهم في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبراً هذا العالم، وأسموها الأول والثاني، وربما أسموها العقل والنفس، وهذا عينه قول المجوس. فما يصح من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدوم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لمليلها إلى استباحة كل ما يميل إليه بالطبع. وفوق هذا كله يزعمون أن الأنبياء «قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة».

لم تختلف الباطنية عن أهل السنة والجماعة في اللغة التي عبر بها عن نفسه كل فريق منهما، فهي تشترك جميعاً بلغة دينية واحدة ألهمت في المجتمع الذي بقي هو هو النصوص والمواقف ذاتها، وقد كشفت هذه اللغة الدينية الواحدة عن طابع الكلام السياسي - الديني أساساً وعن وعيه كنمط عيش وفكر يطمح إلى تحقيق الروحي والزمني في الممارسة والتطبيق الاجتماعي.

لذلك، فالغزالي في اختياره التقليد مركز الهجوم على الباطنية إنما أراد منه العودة إلى مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتباس الأحكام وهو ما كان مقبولاً حتى أوائل القرن الرابع الهجري. فلا داعي للإمام يقوم بالحق ويُرجع إليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات إذ إن تمثي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعية ويكون بالتالي لا مبرر للاعتقاد بأن المقلد إنما هو الإمام الغائب وهو وحي ينتظر ظهوره في كل زمان.

والغزالي إذ يوضح مفهوم التقليد ويضعه في مقابل النص يرسى تحقيق الروحي والزمني في حقيقة الاسلام السياسي الديني المزدوجة.

وفاء شعرائي

البوذية

Buddhism
Bouddisme
Buddismus

تقديم

انتشرت البوذية من مقاطعة على ضفاف نهر الغانج في الهند حتى شملت قسماً كبيراً من آسيا، وأصبحت مع المسيحية والاسلام واحدة من أعظم الديانات العالمية.

الإمام الغزالي الأهم في تأليف المستظهر هو ما آل إليه بث الدعوة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله، نستطيع كذلك القول إن هيبة الغزالي كانت كافية لتأطير حركة فكرية تؤسس على تكاتف ينبغي أن يترجم إلى تلاحم أيديولوجي حتى يمكن استمرار السلطة والسلطان.

وإذا كانت مؤلفات الإمام الغزالي من أهم ما بقي لنا كوثائق في هذا الصدد فإن أهم مصادره (الغزالي) تعود إلى البغدادي مؤلف كتاب الفسوق بين الفسوق، إلا أن العالم البغدادي اقتصر في مقدمة كتابه هذا وعند تنفيذ دوافعه في التأليف على «شرح معنى الخبر المأثور عن النبي (صلعم) في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة منها واحدة ناجية...» و«الفرق بين الفرقة الناجية... وبين فرق الضلال».

إنه فعلاً تلاحم أيديولوجي في زمن لم تتعايش فيه الاتجاهات، وزمن التكفير المتبادل وانطباق الأشكال البدعية والطرق الرسمية على وتيرة عالية وكبيرة من العدوانية. وما الخلط بين الذي نلمسه اليوم بين الديني والسياسي إلا الأداة السياسية التي كانت ناجعة في ضبط الجهابير بين معارضة وموالية، حيث يبذل كل فريق أقصى جهده ليستمد من الاسلام ضماناً أيديولوجية.

قد تكون الفرقة الناجية هي عمق ممارسة السلطة؟ حتى تميزت المعارضة في ما بعد بالتركيز على العلمنة التي أصابت هذه السلطة وبإستعادة المفاهيم الديمقراطية المضمنة في التنزيل.

إن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة «الذين تراءوا من التشبيه والتعطيل والقدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل» (البغدادي) «ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة» و«بوجوب تفسير آيات القرآن، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة».

والفرقة الناجية هم ما عليه النبي هو وأصحابه وليس من هم على موافقة الصحابة غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة الذين يقبلون بكل ما روي عن الصحابة في أحكام الشريعة ولا يمتنعون من قبول روايات الحديث والسير والمغازي؛ ولم يكن في سائر أهل الأهواء الضالة إمام في الفقه ولا إمام في رواية الحديث ولا في اللغة والنحو ولا في نقل المغازي والسير والتواريخ وأئمة هذه العلوم كلهم من أهل السنة والجماعة.

فأين الباطنية من هؤلاء وقد تأولوا آيات القرآن وسنن

إن وجود بوذا تاريخياً لم يعد اليوم موضوع شك كما كان في السابق. فالعديد من الروايات القديمة المثقلة بالتفاصيل الأسطورية تذكر حياته وشخصيته كحكيم، إنما لا يمكن الوثوق إلاّ بعد قليل من المعلومات الأكيدة عنه.

ولد بوذا، في منتصف القرن السادس قبل المسيح، في قبيلة صاقية عاصمتها كايلافاسترو على بعد 240 كلم شمال بينارس. وكانت عائلته نبيلة من سلالة غوتاما. ومنذ طفولته ترك منزل العائلة وأصبح متقشفاً مهاجراً. وأثناء إقامته في قرية اورفيلفا، (على بعد 100 كلم جنوب باتنا)، اكتشف حلاً للمشكلة التي كانت تشغل فكره فأصبح «مستيقظاً» (بوذا). وبعد ذلك بقليل ألقى في ضاحية من ضواحي بينارس أولى مواعظه الدينية وكرّس تلاميذه الخمسة الأوائل رهباناً. وهكذا أسس بذلك طائفته. وأمضى حياته يتجول في حوض الغانج يدعو إلى معتقده، وتوفي معمرًا جداً. ودخل حوالى السنة 480 قبل المسيح في سلام باري نيرفانا أي في الانطفاء الكامل أو الفناء الكامل.

وتصوره الروايات الأقل ايفالاً في الأساطير، كرجل نبيل الأخلاق، متحكم بذاته، ملئ بالحكمة والذوق السليم، متحرر من العقد، قوي وناعم، كله طيبة وتقوى. وتصوره الأساطير كشخص جذاب جدير بالاحترام. وتذكره النصوص باسمه العائلي غوتاما وأحياناً تذكره بإسم بوذا أو السعيد أو الحكيم، ونادراً ما يذكر باسم الناسك أما اسم سيد هارثا أو الواصل فهو اسم متأخر.

2 - العقيدة الأولى:

يصعب تحديد نسبة الكلام المنسوب إلى بوذا حقاً. والفصل بين أفكاره وأفكار تلاميذه صعب. إلا أن مقارنة الأقوال ببعضها، سواء كانت له أم لتلاميذه، تعطي فكرة عن فكر بوذا أو على الأقل عن فكر أصحابه الأولين. هذه العقيدة الأولى تركز على فكرة مزدوجة:

كل الكائنات الحية تنتقل، بدون توقف، من وجود إلى وجود. فتمر بحالات: الانسان، الله، الحيوان، أو الجني المعدم... وهذا التنقل تحكمه الأعمال السابقة: فإن كانت خيراً كان الانتقال إلى أفضل. وإن كانت الأعمال سيئة كان الانتقال إلى حياة أسوأ. وهذا الاعتقاد كان معروفاً عند الهنود حتى قبل بوذا. ولكن الفكرة القائمة على الاعتقاد بالجزء الأخلاقي ربما كانت من صنع السعيد بوذا.

وجوهر العقيدة الأولى موجود في الحقائق المقدسة الأربع التي وردت في الموعظة الأولى التي ألقاها في بنارس:

واليوم تشكل سيلان، وبرمانيا، وتايلاند، وكمبوديا بلداناً بوذية خالصة. واليابان تعد أكثر من 40 مليون بوذي من مختلف الأسباط. والتبتي تظل أمانة، رغم الاحتلال الأجنبي لبوذية «العربية الكبيرة» وتلعب البوذية دوراً مهماً في فيتنام وفي كوريا ولكنها في الصين غير موجودة بصورة رسمية.

في القرن الثاني بعد دخول بوذا في النيرفانا، أي في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، في ظل ملك الامبراطور آسيوكا - موريا أخذت البوذية في الثبات.

وبعد مؤتمر انعقد في باتالي بوترا تحت رئاسة تيسا موغالي بوتا، أرسل الدعاة إلى الأقاليم الهندية وإلى البلدان المجاورة للهند، الهند الغربية، آبارتا وكشمير، وسيلان. ولكن ارسال المبشرين لا يعني بناء الكنيسة ولا ارتداد الناس نحوها.

فبالنسبة إلى برمانيا مثلاً تعود المعتقدات الأولى الأكيدة إلى قرون ثمانية بعد باتالي بوترا. ومع ذلك يجب اعتبار دخول كندهارا وكشمير في البوذية على يد ماديها نتيكا، وسيلان، على يد ماهيندا أو ماهندار، ابن أو أخ آسوكا كحدث تاريخي.

وربما انتشرت بعض الأفكار البوذية بعيداً حتى وصلت إلى بلاد اليونان.

بوذا

تطلق كلمة بوذا أو «المستيقظ على الحقيقة»، على حكيم من الهند القديمة علّم منهجاً لكشف الحقيقة الكامنة وراء المظاهر، وللتحرر من الأوهام والأهواء والألم الملازم لكل شكل من أشكال الوجود. فهو يرى أن الكائنات الحية والأشياء ليست إلا مركبات خاوية من الجوهر الذاتي، وهي في تحول دائم. وكل ميت يبعث ببعث سببه الشهوة وتحدده القيمة الأخلاقية لأعماله المنجزة سابقاً. وللنجاة من هذه الحلقة الجهنمية، ومن أجل تذوق السعادة القصوى في الفناء Nirvana، يجب الالتزام، بدقة، بقوانين الأخلاق، ثم ممارسة مختلف الطرق النفسية بانتظام حتى يتم الوصول إلى المعرفة (الحقيقة)، ثم الاقتناع بها، ثم القضاء بصورة تدريجية على الشهوات، وتنمية الصفاء.

مثل هذا الانتظام لا يمكن أن يلتزم به إلا المتقشفون الزهاد الذين طلقوا الميزات وملكيات هذا الكون، والذين يعيشون عيشة تقشف جماعية. هذه الحياة تنظمها في تفاصيلها الدقيقة شريعة ديرية حددت موادها من قبل بوذا، من أجل تأمين انتظام طائفة الرهبان، ومن أجل تمكين كل واحد من هؤلاء من التقدم في (طريق الخلاص) الطويلة والشاقة.

1 - حياة بوذا وشخصيته:

توقف الألم

توقف الألم يعني توقف العطش، يعني توقف أصل جذور الشر وهي الحسد والحقد والضلالة، كما يعني أيضاً انطفاءها الكامل. ويحصل هذا للقديسين البوذيين ذوي المقامات السامية وبالطبع لبوذا بالذات. وهم جميعاً يعيشون حالة صفاء لا يعكره شيء، فوق الألم وفوق الخوف وفوق الشك وعندما يموتون لا يبعثون. ولا يمكن وصف حالة السعادة الخالدة التي يصلون إليها والتي تسمى الزوال الكامل أو بارينيرفانا.

السييل المؤدية إلى توقف الألم

إن درب الخلاص هي الصراط المقدسة ذات الفروع الثمانية:

- الرأي السليم.
- العزم السليم.
- الكلام السليم.
- التصرف الجسدي السليم.
- وسائل العيش السليمة.
- الجهد السليم.
- الانتباه السليم.
- التركيز الذهني السليم.

وكل واحد من هذه السبل يتم الوصول إليه بواسطة عدة أساليب أولها: السلوك الأخلاقي الصالح وقوامه الامتناع الدقيق عن كل عمل عاطل، ابتداءً من القتل والسرقة والفحش والكذب وتعاطي المشروبات والمخدرات المسكرة...

أما بقية الوسائل فتهدف إلى التغلب على الجهل عن طريق التعمق في الحقائق، والتخلي عن الشهوات بواسطة التحلي بالاعتدال الفكري.

وهذه الوسائل تشتمل على كل نوع من أنواع التمارين النفسية وأهمها ينتمي إلى فصيلة التأمل التي يجب أن تمارس طويلاً كل يوم. إن تركيز الذهن حول بعض الأفكار أو الصور يوصل بصورة تدريجية إلى تحويل الفكر وإلى القناعة بحقيقة جوهر العقيدة، وإلى التخلص من الأهواء، والآراء الخاطئة والتحليلات الضالة، كما تساعد على تنمية الفضائل المخلصة، وعلى إزالة العادات السيئة المنبعثة من الأهواء، كما تساعد على اجتثاث هذه الأهواء وعلى تذوق الصفاء الكامل الذي يسمو على اللذة وعلى الألم، وفوق الفرح وفوق الحزن، مع البقاء في حالة السلاطالة الكاملة تجاه مصائب هذا الكون. وهذه التمارين وإن بدت أحياناً تجريبية عملية، وحتى إن أخذت عن

- حقيقة الألم.

- حقيقة أصل الألم.

- حقيقة توقف الألم.

- حقيقة السيل المؤدي إلى توقف الألم.

الألم

كل شيء ألم: الولادة، الشيخوخة، المرض، الموت، الحزن، العذاب، معاشرته من نكره، البعد عن من نحب، الحرمان مما نشتهي...

وليس بإمكان أحد أن ينجو من الألم، حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة والطويلة جداً هم أيضاً يعرفون الألم والنهاية.

وكل ما هو موجود من حي أو جماد يَتَكَوَّن من عناصر محدودة البقاء، مفتقرة إلى كل: «مبدأ ذاتي وأبدي شبيه بالـ «هو» البراهمي أو بالمبدأ الحيوي المعروف في الجاينية. كل شيء إلى زوال، يبدو يوماً، بفعل أسباب كثيرة، فيتحول باستمرار ويزول بالتأكد. والألم مرتبط بفقدان هذا الـ «هو» بفقدان هذا اللادوام، ولهذا فالألم ملازم لكل وجود.

وكما أن الفرد محروم من المبدأ الذاتي الشخصي كذلك العالم خلو (= محتاج إلى) من إله أزي خالق كلي القدرة مصدر الخلاص.

مصدر الألم

الألم مصدره العطش، أي الرغبة المرتبطة باللذة والتي ترافق كل وجود.

والرغبة تتطلب الولادة المتجددة من أجل العودة إلى تذوق الشهوات الخادعة. هذا العطش سببه تسلسل أسباب: أولها الجهل أي بالضبط الجهل بهذه الحقيقة التي اكتشفها بوذا وكشفها لتلاميذه.

إن العطش أو الجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التي هي الحسد والحقد والضلال. ومن هذه جميعاً تتولد العيوب والأهواء والآراء الخاطئة. وكل هذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى التصرف وإلى أن ينجر بعملية جزاء الأعمال.

وكل عمل حسن أو قبيح جسدي أو صوتي أو حتى ذهني أن نتج عن قرار متخذ من علم ومعرفة يحدث بذاته، وبصورة أوتوماتيكية لا رجعة فيها، ثمرة تنضج بصورة تدريجية وتنعكس أجلاً أم عاجلاً على فاعلها بشكل مكافأة أو قصاص يعادل هذا العمل في طبيعته وفي أهميته. ونضج العمل هذا يطول أو يقصر، وبما أن مدة بقاءه تتجاوز مدة حياة الإنسان، فإنه يجبر الفاعل على البعث لكي يتلقى جزاءه.

لأصول وإجراءات محددة تقيس تماماً مسؤولية المتهم. والقواعد والعقوبات والأصول كلها مرسومة ضمن قانون رهباني يجب أن يعرفه التلامذة عن ظهر قلب.

ويمنع على الرهبان القيام بأي نشاط منتج للربح المادي. وهم لا يقومون بأي عمل دنيوي أما معيشتهم فمن تبرعات أهل الدنيا فقط.

والمؤمنون من غير الكهان عليهم أن يتبعوا القواعد الأخلاقية التي رسمها السعيد وعليهم أن يقدموا للكهنة ما يحتاجون إليه.

فإن فعلوا ذلك فإن لهم الأمل بأن تساعدهم حسناتهم للوصول إلى طريق الخلاص في حياة جديدة تعقب هذه. وعليهم أن يتلقوا بانتباه واحترام هبة العقيدة التي يمنحهم إياها الكهان.

انتشار البوذية في آسيا الوسطى وفي الصين

سنداً لنص غامض ومغفل، يقال إن موظفاً صينياً أرسل إلى الهند فتلقى شفهياً أول نص بوذي. وفي سنة 65 بعد المسيح يقال إن أميراً صينياً رعى أول طائفة بوذية أقامت في الصين ومن يومها أخذت تترجم إلى الصينية الكتب البوذية. ومن بينها سوترا وتنضمن اثني وأربعين مادة هي منتخب من الحكم. وفي القرن الثاني بعد المسيح انتشرت البوذية في الصين وفي آسيا الوسطى انتشاراً كبيراً على أثر مؤتمر عقد في البنجاب الأعلى. وكانت المقاطعات الشمالية الغربية من الهند، وبعد الغزوات، على علاقة متجددة مع العالم الإيراني ومع آسيا الوسطى.

وبواسطة واحات آسيا الوسطى المنتشرة عند سفح جبال كاراكوم وغيرها وصلت البوذية إلى الصين. ويدل فن آسيا على ازدهار البوذية طيلة القرون الوسطى في تركستان الصينية. وعن طريق هذه الواحات وصلت آثار هليانية ممزوجة بتأثيرات هندية وإيرانية إلى الصين وإلى اليابان ما بين سنة 148 إلى سنة 170 ميلادية. ووصلت البوذية إلى إيران. واستطاع كارستر خصم ماني حوالي سنة 280 أن يدعي بأنه اضطهد البوذيين كما اضطهد اتباع الديانات الأخرى. وأدى الشعور القومي في فارس إلى محاربة تمركز البوذية وانتشارها في الغرب من بلاد الهند وطبعت أول نصوص بوذية في كشمير سنة 970 ميلادية. وهناك عدة مجموعات كاملة من القانون الصيني البوذي ما تزال موجودة لا في الصين بل في اليابان. وفي سنة 845 اضطهدت البوذية فذمر حوالي 4600 ديراً و40 ألف مبنى دينياً. وأجبر 260 ألف بوذي على التخلي عن مذهبهم. وقامت

الزهاد الهنود من أتباع اليوغا، فهي ليست بعيدة عن العقل ولا عديمة الفعالية. إنها تكاد تكون مثل الممارسات الروحانية لدى المسيحيين، كما تشبه بعض وسائل علم النفس الحديث. وبفضل هذه التمارين يستطيع القديس البوذي توقع استقبال الجزاء الأخير عن أعماله الماضية، طيلة سلسلة من الحيات القصيرة نسبياً، إن هو لم يرتكب أقل خطيئة وإن هو فعل الخير المجرد مجرداً خالصاً عارياً عن كل رغبة في الثمرة، رغبة تربطه بوجودات أخرى.

3 - الطائفة الأولى:

مثل هذه الأساليب تقتضي نظاماً صارماً لا يستطيعه أناس يعيشون في ظروف عادية، ويخضعون للإغراءات وللواجبات العائلية والمهنية التي تشغل أفكارهم. وتلاميذ بوذا الحقيقيون يجب عليهم أن يتركوا منازلهم كما فعل معلمهم لكي يعيشوا، حياة الزهد والتشرد، على التسول. وعليهم أيضاً أن يلتزموا بالأصول التي رسمها السعيد. وتقدمهم في طريق الخلاص يتم عندها في ظروف ملائمة.

إن بوذا يرفض ويمنع بقسوة التششف غير المجدي والتعذيب وقطع الأعضاء الذي يفرضه بعض المتعبدين الهنود على أنفسهم. ولكنه يفرض على أتباعه حياة شاقة: حلق الشعر تماماً، لباس ملوم من الطرقات مصبوغ باللون الأصفر. والكهان يستعطون الغذاء الذي يحتاجون إليه ولا يتناولون إلا وجبة واحدة في النهار قبل الظهر، وينامون عند جذوع الأشجار أو في الكهوف. وعليهم أن يسافروا باستمرار من قرية إلى قرية طيلة ثلاثة أرباع السنة لكي ينشروا انجيل بوذا. وعليهم أن لا يَنفُقلوا رغم ذلك - وطيلة ساعات طوال وفي الباكر من الليل، في أماكن معزولة وهادئة - عن القيام بتمارين نفسانية توصلهم إلى الخلاص.

وفي الثلاثة الأشهر من فصل الشتاء يدخل الرهبان في الخلوة جماعات جماعات في الأكواخ أو المغاور. وبعدها يعودون إلى حياتهم حياة التشرد والته. ويجمعون مرتين في الشهر في أمسيات القمر الكامل والقمر الجديد، لكي يعظوا الناس، ثم يعترفون في ما بينهم ويتلون خلاصة لقانون العقوبات الديري الذي يخضعون له. وهم لا يشكلون كنيسة ولا يفرضون على أحد فريضة. إن بوذا وتلاميذه القديسين يتلقون فقط الهدايا والسلام والتحية التي تقدم للأشخاص المحترمين.

وكل تفاصيل حياة الكهان، حتى حجم الثياب، والأكواخ، وأسلوب الطعام والمشي كلها مرسومة بدقة من قبل السعيد. وأي إخلال بهذا مهما كان بسيطاً يعاقب بحسب خطورته وفقاً

الكونفوشيوسية والتاو في معارضة البوذية في الصين. ورغم ذلك انتشرت البوذية في كوريا وفي اليابان وفي التبت وفي آسيا الشرقية الجنوبية حتى بلغت جزيرة جاوا وكمبوديا وبرمانيا وسيلان وتيلاند واللاوس.

البوذية الهندية

ولدت البوذية في الهند في القرن السادس قبل المسيح فعرفت مصيراً عجيماً. إن الطائفة البوذية لا تمتلك الهيكلية التي تمكنها من معارضة الانحرافات العقائدية التي قد تحدث في داخلها. في حين أن العقيدة تظل مفتوحة أمام كل التأثيرات المحلية، ورغم ذلك انتشرت انتشاراً بعيداً. وإذا كانت المدارس البوذية قد بلغت في القرن الثالث ثنائي عشرة مدرسة، إلا أنها كلها يمكن أن تجمع ضمن فرعين كبيرين:

المركبة الصغرى: هينايانا.

والمركبة الكبرى: ماهايانا.

الأولى انتشرت في سيلان وفي برمانيا وفي سيام وفي اللاوس وفي كمبوديا.

والثانية انتشرت في الصين وفي كوريا وفي اليابان وفي التبت وفي منغوليا وفي فيتنام وفي أندونيسيا.

ومن غرائب القوانين الدينية التاريخية أن الديانات، ومعظم العقائد عموماً، التي انتشرت في قسم كبير من آسيا زالت من وطنها الأم. فبعد فترة ازدهار في حوالى القرن الخامس الميلادي أخذت البوذية تتراجع بسرعة أمام البرهمانية في الهند. وفي القرن الثاني عشر لم يبق منها أثر إلا في موطنها الأصلي بهار وفي إقليم البنغال.

وفي أواخر القرن الثاني عشر قضى الفتح الإسلامي على هذين المركزين رغم أنه حمى وأبقى، في إفريقيا الرومانية قبل ذلك بعدة قرون، على المسيحية وعلى اليهودية. واليوم يعد الهنود البوذيون أقل من 6% من السكان الأصليين حسب إحصاء سنة 1941.

1 - بعد انطفاء بوذا:

المجامع، لم يمكن أن يكون لبوذا خليفة بمستواه. وبعد موته، وجدت الطائفة - التي لم يكن يجمعها إلا شخص مؤسسها - نفسها موحدة فقط بإيمانٍ دون كتاب يحفظ العقيدة، ودون منهاج ولا نظام. وكانت الطائفة تنحج إلى أربعة أماكن هي مكان ولادة بوذا، ومكان يقظته، ومكان تبشيره ثم مكان انطفائه. وقام قديسان بسن الشريعة ورسم قواعد الإيمان، وممارساته. أحدهما آنندا الذي ظل طيلة خمس وعشرين سنة

الخادم الملازم لبوذا، واطلع على كل أقواله تقريباً. والآخر، مهاكا سيابا، وكان متشداً بعكس آنندا المتساهل، وعُقد مجمعٌ بوذي، في سنة 477 قبل الميلاد، بعد انطفاء بوذا، وضعت فيه تريببافا، أي مجمل كلام بوذا. كما وضعت مجموعة ابهيدرمما، وهي من وضع آنندا، ومجموعة فينايا، ونسبت إلى أوبالي. وبدأ هذا المجمع في نظر جميع الفرق وكأنه ذو بعد مسكوني بالنسبة إلى الكنيسة البوذية المسكونية. وهناك العديد من النصوص تذكر أسماء مفكرين تولوا توجيه الطائفة بعد المجمع؛ وتدل هذه اللوائح على تكوين شريعة كنسية محلية مختصة بكل بلد انتشرت فيه البوذية. وبعد مرور قرن على انطفاء بوذا امتدت البوذية شمالاً وغرباً وجنوباً أي من كشمير شمالاً حتى الدكن جنوباً. وعقد مجمع ثانٍ بعد مئة أو مئة وعشر سنوات من الأول 377 أو 367 قبل المسيح. وكان جدول أعماله يدور حول بحث عشرة مواضيع تتعلق بالانضباط.

في هذه الحقبة وقعت فتنة مهاسنجيكا، والتي كان يقصد بها تسهيل الوصول إلى مرتبة القداسة. وسميت هذه الحركة بالتجديدية يقابلها القدامى ستافيرا اوتيرا.

حيوية البوذية

دخل الملك أسوكا في البوذية في سنة 259 قبل المسيح بعد حرب مريرة. والأعمال الخيرة التي قام بها أسوكا كانت لخير البشر عموماً ولم تكن مستوحاة من البوذية فقط، كما لم تكن موجهة إلى طائفة الرهبان البوذيين. وإن كانت قد ساعدت على انتشار البوذية. وكان التشجيع والحفز من قبل الملك هو الذي ساعد موغاليوناتيسا على إرسال بعثات بوذية إلى الأقاليم البعيدة وإلى الممالك الأجنبية حول الهند. وقد ترأس تيسا مجعماً ثالثاً عقد بعد ثماني عشرة سنة من تكريس أسوكا. وقد لخص محضر هذا المجمع الذي بحث مواضيع فلسفية مهمة، مثل حقيقة الإنسان، في نص شهير اسمه كاتافاتو.

ويعزى نشر البوذية في سيلان إلى ماهندا بن أسوكا، وذلك في سنة 242 قبل المسيح. وكان أول عمل أقامه ماهندا في سيلان هو تأسيس دير مهافيهارا. وقد لعب هذا الدير دوراً مهماً في تحديد شريعة بالي. وقاوم آراء هرطوقية ظهرت حوالى السنة 24 قبل المسيح كما قاوم هرطقة مهايانية ظهرت في القرن الثالث بعد المسيح، وتزعم أن بوذا لم يأت إلى العالم إلا بجسد رمزي. وأنه استمد سلطة أقوى من تفسيرات بودها غوزا (القرن الخامس) ومن العمل التوحيدي الذي قام به باراكراما باهو الأول (القرن الثاني عشر). ونعرف أن هذه الشريعة

السابع دخلت في هذه الطريقة شمال الهند وانطلقت منها إلى التبت. وفي بيهار تأسس حوالي سنة 800، دير فيكراما سيللا وهو نوع من الجامعة تحتوي على معابد وعلى كليات متعددة كان لها تأثير كبير. وقد نافست هذه الجامعة جامعة نالاندا التي تحولت بصورة تدريجية إلى الطريقة الطنظرية. ومنها انطلق في مطلع القرن الثامن اثنان من الرواد الذين ادخلوا الطنظرية إلى الصين. وتراجعت جامعة نالاندا بخلاف جامعة فيكراما سيللا التي خرجت أساتذة في الطنظرية أمثال أطيشا ودامت حتى بداية القرن الثالث عشر.

التدهور والانبعث

يُعزى تراجع البوذية إلى تحولها. فمنذ القرن السابع تحول الرهبان عن البوذية وتركوا الأديرة لغايات غير المحافظة على الشريعة البوذية أو العناية بالطائفة. ولم يعد اتباع الماهايانا والمخلصون للمدارس الطنظرية يؤمنون للرهبان إعطيات التسول، وهو المبدأ الذي قال به بوذا. ولم يعد بوذا في نظر الفلاسفة إلا رمزاً للكائن الأسمى، شبيه بالتجسيدات التي تقول به البراهمية المجاورة. واقترب المؤمنون بالبوذية، فكرياً ثم عملياً وقولياً من البراهمية المتأخرة.

وأدى الفتح الاسلامي من جهة، وتطور الشيئية (نسبة إلى شيفا Siva أو Civa الإله الثالث في الثلاثية الهندوكية، إله الدمار، أما الأول فهو برهما خالق الكون وفيشنو حافظ الكون) والفيشنوية (نسبة إلى Vishnu) إلى القضاء على البوذية؛ إلا أن بعض الشواهد تدل على مقاومة البوذية رغم الفتوحات الإسلامية ولم تتوار إلا بصورة بطيئة من الهند. ولكنها بقيت بأشكالها الطنظرية والصوفية. وما يزال منها آثار في البنغال. واليوم ما تزال تعيش في سيلان ونيبال. وهناك حركة حديثة روحانية تعمل على بعث البوذية (جمعية ماهابودهي).

2 - المعتقدات البوذية :

هانايانا = المركبة الصغرى

إن المدارس القديمة تجمعت تحت اسم هانايانا (أو الوسيلة الدنيا إلى الخلاص). وقد ترجمت إلى الأوروبية باسم العربية الصغرى. وهذه التسمية أطلقت عليها للذم من قبل المدارس الإصلاحية المتأخرة التي كانت تدعي لنفسها أنها الماهايانا الحقة أو الوسيلة العليا للتقدم (العربية الكبرى).

ويمكن تقسيم معتقدات هانايانا إلى أربعة أقسام :

الحقائق السامية التي أطلقها بوذا بنفسه في خطابه الأول.

البالية ما تزال شريعة بوذا القائمة حالياً في سيلان، وأنها نقلت منها إلى برمانيا وسيام وكمبوديا واللاوس.

ويدل كتاب ميلندابنها على أن البوذية أخذت تنتشر في بلاد الإغريق والأوراسيين وغيرهم من الأجانب. ويدل علم الآثار على توزيع المراكز الدينية وأهميتها في وسط الهند. كما تدل على تعدد المذاهب. ولم تكن الخلافات بين المذاهب تدور حول مسائل انضباطية فقط بل أيضاً حول مسائل معتقدية.

وساعدت امبراطورية السيت - الهندية الواقعة بين الهند وآسيا العليا على انتشار البوذية، خاصة في أيام حكم كانيسكا الذي عقد في أيامه مجمع كشمير. وكان موضوع هذا المجمع لم شتات مختلف المذاهب. ولكنه لم ينجح. وكانت النتيجة منه وضع كتاب مهافيهاشا. وتفيد الآثار عن وجود شخصيات بوذية مشهورة في أيام كانيسكا ومنهم أربع يسمون: الشموس الأربعة وهم مؤسسو الماهايانا، ناكارجونا وتلميذه أرياديفا والشاعر اشقاغوشا ثم كومارالاتا.

وفي القرون التي تلت، استمرت البوذية في التوسع رغم زوال مملكة كوشانا حوالي سنة 450 ميلادية، ورغم الهجمات الآتية من الشمال الغربي. ويعزى إلى كوما راغوبتا الأول 414-455 تأسيس دير ومدرسة نالندا. وتدل بقايا الآثار العمرانية على حيوية البوذية. وفي المملكة التامولية كولا قام شراح عظام لشريعة پالي في القرن الرابع والقرن الخامس، وقام التبادل بين شمال الهند وجنوبها خصوصاً وأن كتاباً من الجنوب عملوا في الشمال. فبوذا غوشا مثلاً كان من سيلان وهو من أعظم شراح شريعة پالي.

ظهور الماهايانا ونموها

إن الحدث المهم في تاريخ البوذية خلال القرون الأولى من العصر المسيحي هو ظهور الماهايانا. لم تتناول الماهايانا مسألة الانضباط العقائدي ولكنها تناولت الخلاص حتى خارج القواعد العادية للعقيدة. إن العقيدة أصبحت أقل أهمية في الأوساط المتجهة نحو الممارسات الإيمانية والمراسمية، والتي استرسلت في استعمال الصيغ الرمزية والسحرية أو في تطوير ممارسات اليوغا. وهي أوساط كانت تحضر للتقنيات الطنظرية. إن الوصف الذي قدمه أحد الحجاج الصينيين إلى الهند عن بوذية الهند، أيام الملك هرساه 612-647 يدل على ترك الأديرة مما يشير إلى تحول معتقدي عند البوذيين.

الطنظرية Tantrisme

في حوالي سنة 350 انطلقت حركة مهمة سميت الطنظرية. وهي تركز على الطقوسية وعلى مراسم اليوغا. وفي القرن

حالات ثلاث: الرغبات، المظاهر، وغياب المظاهر. وهي أي الرغبات تُعنى بانشغال الفكر بالكائنات الموجودة فيه. ومجال الرغبات هو مقام الرجال والحيوانات وبعض المخلوقات الساقطة وبعض الآلهة، وهو يتضمن الأرض والجحيم والسموات.

أما مجال المظاهر ففيه مراتب أو طبقات هي السموات حيث تسكن الآلهة متحررة من الشهوات وهي تُرى في أشكال. وهذه الطبقات عددها أربع تتوافق مع الحالات النفسانية أو مع درجات التأمل الأربع.

ومجال غياب المظاهر يستبعد كل مكانية وكل أحكام مادية. وهو يتألف من أربعة مجالات نفسانية:

لا نهائية الفضاء

لا نهائية المعرفة أو الفكر

لا نهائية العدم

وأخيراً المجال الذي ينعدم فيه المعنى وينعدم فيه العدم وبنية المادة المكوّنة لكل الأشياء، بحسب شريعة پالي ترد الى أربعة عناصر: الأرض، الماء، النار، الريح. وأحياناً من ستة أي باضافة الفضاء والفكر الى الأربعة السابقة.

والعناصر الأربعة موجودة بأن واحد في الخلايا التي تشكل الأجسام المادية. لأن عنصر النار مثلاً موجود في الماء الذي يمكن أن يكون حاراً أو بارداً. والادراك يتم عندما تتمازج الخلايا الايجابية بخلايا ماثلة موجودة في أعضاء الحس. وهي كلها في حالة عدم استقرار ككل الأشياء المركبة.

ويعتبر الزمن منظوراً اليه بمنظار مدة الأحداث مثل ما يراه الفلكيون حين يقيسون الزمن. فهم يفترضون دورات كبيرة تتجدد الى الأبد وتشتمل على مجموعات من الدورات الأصغر. وهناك حقبة انقباضية تقلصية لا تطورية Involution تقابلها حقبة تطورية متتالية تفصل بينها حقبة متساوية من الاستقرار لا هي حالة سكون أو بساطة ولا هي حالة تطور. إن حالة التقلص أو التقهقر أو الانسجام فيها يفرغ الكون من الكائنات، ويدمر ذاته طبقة طبقة بالنار والماء والهواء حتى الطبقة الرابعة من طبقات التأمل (في مجال المظاهر) التي يستعصي فيها هذا المجال، وكذلك بالطبع مجال انعدام المظاهر على التخریب من أي نوع كان. وفي حقبة التطور يحصل رجوع عكسي للعالم وكائناته الى حالة التمايز والتنظيم.

وبعض الحقبة توصف بأنها فارغة أو غير فارغة بحسب اذا ما كانت مملوءة ببوذا أو فارغة منه.

والكائنات الحية تصنف بحسب مصائرهما أي بحسب الحياة الصادقة وأعمالها فيها وما ينالها عنها من جزاء: جحيم، حلول

الحقيقة الأولى ثبت وجود الألم. وعلى هذا الأساس بيني التصور البوذي لشؤون هذا العالم: علم فلك يتعلق بالطبيعة وفي فيزيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات. ونظرية لعبة الأشياء تؤدي إلى الحقيقة الثانية المتعلقة بنشأة الألم أو أصله. الذي هو العطش إلى الأنس وإلى الوجود وإلى اللاوجود.

وتحديد ظروف توقف الألم يشكل الحقيقة الثالثة: توقف الألم. وأخيراً تقنية تحقيق هذه الظروف تشكل الحقيقة الرابعة، أي الدرب المؤدية إلى توقف الألم، وهي تشتمل على كل عملية الخلاص منذ الدخول في مجرى الشريعة البوذية إلى الفناء النهائي.

حالة الأشياء

إن الشريعة البوذية دهارما هي نظام الأشياء وهي القانون وهي الطبيعة. والأشياء كلها تقتصر إلى الوجود بذاتها انات ماكا لأنها غير دائمة بحكم انها مصنوعة ومركبة، وكل مركب معرض للتفكك. والأشياء المصنوعة تصنف ضمن خمس فئات أو مجموعات سكاندها:

(1) عالم المحسوس - روبا أو كل شيء مادي والقدرات الحسية، والفكر كقدرة على القدرات، والمظاهر الخارجية قولاً أو فعلاً واعية أو غير واعية.

(2) عالم المشاعر الناشئة من اتصال كل عضو من أعضاء الحس أو من الاتصال بالفكر.

(3) عالم الادراك، وهي الظواهرات المعرفية التي تتوافق مع الظواهرات العاطفية التي هي المشاعر.

(4) عالم التركيبات النفسانية المعقدة والتي تشكل عناصر النفس الواعية وغير الواعية، كالوظائف العامة الاتصالية مثل الاحساس والادراك والتفكير والرغبة والانتباه الكامل والعقلنة والتحليل العقلي والتفكير والقرار والحزم والنية والكسل والخدر وحضور الذهن والذكاء والاستعدادات الفاضلة أو المجرمة، ومجمل الأفكار الناتجة من الظواهرات النفسانية الأخرى.

(5) وكل ما هو خارج هذه الفئات يدخل في حالة النيرفانا، وهي الحالة النهائية البسيطة غير المركبة المعقدة. وفي المشاهد البوذية حول ترتيب الأشياء في العالم، تغلب الناحية السيكلولوجية في أغلب الأحيان غيرها. وقسم من العوالم يعرض وكأنه مسكن لكائنات مميزة تميزها الحالات السيكلولوجية. وهذا الحال يفسره كون البوذية تهتم أكثر بحالات جزاء الأعمال التي تقوم بها الكائنات في هذا العالم.

ويتكون الكون من عدد غير متناه من العوالم التي تشبه الصحنون المصفوفة فوق جبل محوري مرو. وفي كل عالم هناك

ولا يوجد بالواقع جزء من أعمال. لأنه لا توجد عدالة توزيعية خارجية تعاقب على الخطايا وتكافئ الفضيلة. إن الأعمال تنقلب أو تنعكس فكرتة أو تصورات تترك أثرها في مجموعة الظواهر النفسانية التي تشكل بدورها أساس كل كائن. وآثار هذا النوع تشكل التراكيب النفسانية. وهذه تحفظ، منذ نشأتها المتبدية في الأنفال، قدرة نشاطية لا تفنى إلا بتحقيق هذا النشاط. وهذه الآثار تنتهي في سلسلة من الحيات المتتابعة. ولكن كل الحيات لا تولد تراكيب نفسية ناشطة لأن الفكرة التي تحدتها لا توجد في كل أنواع الوجود ولا توجد بصورة خاصة في الموجودات الحيوانية.

وهناك نظريات متعارضة حول طبيعة الكائن المتناسخ. فحيناً ساد الظن بأنه شخص كامن في عدة لبوسات حديثة متنوعة في الوجودات المختلفة. وأحياناً ساد الظن بأن المجموعات، التي يمكن أن تشكل أو تكون الشخص هي دائماً متغيرة. والشخص يكون عندئذ بدون الهو أو الذات الدائم، ولا يدل إلا على استمرارية حديثة ذات عناصر متغيرة. إنه مجموعة خاصة من الحدوثات أو الوجودات التي تُعطى مظهر شخص خاص يتحكم بمستقبله التجمعي بفعل لعبه، الحاضر، دون أن يكون هناك حاجة إلى كينونة شخصية غير زائلة تجسد في هذا المجموع من الوجودات.

شروط توقف الألم

لا تستنتج البوذية من أن الوجود المؤلم المتكرر الناتج عن النشاط، يوجب توقف هذا النشاط. إن الامتناع المطلق والسيط ينتج عن حمل ارادي وبشكل بذاته استمرار نشاط. فالانتحار مثلاً هو عمل يحدث ولادة. والتوقف الحق الذي يجب الحصول عليه من أجل توقف الألم هو توقف تشكيل التراكيب النفسانية. كل عمل يضاف إلى هذه التراكيب يجب تفاديه واستنفاد الفعالية قد يكون طويلاً. فالنشاطات لا يمكن أن نكون نحن بمنجاة منها تماماً. ولكن يمكن توجيه هذا النشاط المحتوم.

وتتشكل الآثار الفاعلة في الذات النفسانية، وهذه الآثار التي توجه النشاط توجيهاً حسناً حتى تلغيه أخيراً - يتم عن طريق ممارسة الفضائل وبصورة أفضل بتمرين الجسم والفكر تمريناً منهجياً تقدمه اليوغا بشكل تمارين سيكو - فيزيولوجية: أوضاع وتمارين نفسانية، ظروف عقلانية واعية بشكل «قدرة وعي للحقائق» وكلها ظروف وشروط مطلوبة من أجل تحضير إيقاف الألم. والوعي الحق للأشياء يسمى يقظة: وهو مشروط بسبعة أقسام مكونة: حضور الذهن، تقصي الأشياء، طاقة،

أو في أجسام حيوانات أو في عوالم الأموات أو عوالم الشياطين أنداد الآلهة وهم تارة طيبون وتارة أشرار، ثم عالم الآلهة أو عالم الإنسان. والآلهة هنا موروثون عن البراهمانية. وفوق كل أشكال الجن والآلهة الثلاث والثلاثين هناك ألياما والطوشيتا حيث أمضى بوذا القسم الأخير من حياته، ثم النيرماناراي الذين يسكنون مجال الشهوات، تأتي آلهة، إلى مجال المظاهر وغياب المظاهر يُسمون آلهة التأمل، وهي أنواع من الآلهة اليوغية متميزة بحالات سيكولوجية متحررة من الحركات النفسانية المتبدلة أو الحقةرة. وكل هؤلاء الآلهة تعيش حقياً كونية ضخمة. والوجود بحالة الإنسان الذاكر الواعي، ضروري للحصول على حال اليقظة. أو للحصول على النيرفانا. والظرف البشري محكوم بتنوع الطبقات أو الطوائف وبالظروف الفردية المتعددة. فهناك: البراهمة وهناك السامان وهو المتعب الذي وصل بالجهد الشخصي وهناك الملوك. ومن الناحية الروحانية يختلف الناس بحسب تقدمهم في درب التوقف عن الألم والعذاب. وفي ذروة السلم يوجد البوذي ساتفا وهم المستعدون لتلقي اليقظة أو ليصبحوا بوذا. وبعدهم يأتي بوذا أو المستيقظون في مرتبة المستيقظين المفردين الذين لا يعطون حكمتهم إلى الناس، وفوقهم بوذا أو الواصلون إلى الحقيقة.

لعبة الأشياء

إن لعبة الأشياء كما تراها البوذية تثير الحقيقة الثانية من الحقائق النبيلة وهي التي تعني بأصل الألم. إن الرؤية الأساسية هي هنا تسلسل الظروف، ظروف الألم: من الجهل تنتج التراكيب النفسانية ذات المنشأ الحداثي. ومن التراكيب النفسانية تنشأ النفسية Psychisme ومن النفسية تنشأ الشخصية أي الاسم والشكل، أي الفرد مع كل ما فيه من شكل ومن جسم ومن تمثيلات، ومع اسمه وما ينبثق عنه من وحدة مجردة. ومن الشخصية ينبثق مجموعة المجالات الستة الحسية. وعن هذه ينبثق الاتصال. وعن الاتصال الإحساس. وعن الإحساس العطش أو الرغبة أو الشهوة. وعن العطش حب التملك المتمثل بصورة خاصة باجتماع الجنسين. ومن التملك ينبثق الوجود. ومن الوجود الولادة ومن الولادة الشيخوخة ثم الموت.

وإذن هناك تفاعلية أوتوماتيكية تسيطر على كل مصائر البشر وهي تحرك وتحدد العودة إلى الجسد أو البعث الجسدي المتسلسل أو التناسخ وهي عملية تخضع لنظريات سيكولوجية فيزيولوجية.

والثبات والاستقرار وحضور الذهن.

وممارسة هذه التأملات تؤدي الى التجدد والانبعث في العوالم التي تكون فيها وظيفة الكائنات الاستغراق الدائم في نفس هذه الحالات النفسانية. وفي المرحلة الأخيرة من هذه المراتب المؤدية الى توقف الألم يمتلك القديس، حتى في هذا العالم، أول شكل من أشكال الفناء. وعند الموت يحصل على الفناء الكامل.

واليقظة أصعب حصولاً. والقديسون الذين يدخلون في النيرفانا كثيرون العدد ولكن الذين يصلون الى حالة اليقظة هم قلة. فقبل أن يصبح الانسان بودها (بودا) لا بد وأن يتبع كالناس المستيقظين درجاً طويلة تشتمل على عدد ضخم من الوجودات المتتالية بسبب صعوبة البناء، (عن طريق مراكمة الأوضاع الجيدة): بناء كائن كامل مثل بودهاناثاغاتا. في هذه الوجودات يمارس البشر عشر فضائل رئيسية أو أوضاع مساعدة هي: العطاء، الممارسة الأخلاقية، التخلي، التعقل، النشاط، الصبر، الحقيقة، الحزم، الطيبة، الثبات أو اليقين. والناس القريبون من اليقظة البوذية (سائقا) هم الذين يجدونهم الماهايانا. وهم الأعلون السائرون مع السائرين على درب توقف الألم. أما البودها فهم قد قطعوا الشوط، ووصلوا الى الغاية.

ماهايانا

انها حركة انبثقت عن المدارس القديمة، وهي اذن تطوّر منها. ولكنها ناقضتها، فإطلق عليها للزم كلمة هينايانا أي الوسيلة الدنيا للتقدم وللوصول الى الخلاص. في حين ادعت لنفسها انها هي الوسيلة السامية. وهي حين قبلت بالمبادئ القديمة الرئيسية، فتحت أبواباً أخرى منها باب الشعور وباب البحث الفلسفي. وهي تقدم نفسها على انها جهد لتجاوز الذات، وللاغتناء أكثر مما هي ردة فعل أو حركة اصلاح. وهي تتميز قبل كل شيء بتطور البحوث حول الواصلين البودها والذين هم على درب الوصول والبوذهياتقا، كما تتميز بتوسيع الطريقة القديمة، طريقة تهديم الألم لتصبح دين خلاص كبير.

وحلّ مثال القديس النازع بصورة شخصية الى النيرفانا، في الحياة في الدير، مثال بودهياتقا وهو يقدم الخلاص الكوني خلال حيوات دنوية كثيرة. هناك عدد كبير من الناس يمكن أن يتشوق الى الخلاص، من أجل ذلك يكون حافز الاحساس وتفضل وعفو بودها هو البديل عن الانضباطية القاسية. وقد تزامن هذا التطور مع نمو أديان بهاكتي، ومع فلسفات التحرر.

فرح، طمأنينة، حالة نفسانية، ثابت جاش. ان توقف الألم يسمى نيرفانا أو الفناء. انه توقف كل الأشياء المحكومة بقانون لعبة الطبيعة أي بتوقف لعبة المجموعات الخمسة من الأحداث. توجد نيرفانا تتحقق في هذا العالم وهي انطفاء الشهوة والرغبات التي تشكل الولوج أو الارتباط بالوجود. وهذا الانطفاء يتحقق للقديس الذي ينهي ويستنفد نتائج المكتسبات السابقة. وفي النيرفانا الكاملة تتم تصفية كل مكتسب. ويحصل الموت باستنفاد البنية العضوية الناشطة التي عليها تقوم الحياة الجسدية.

طريق توقيف الألم

ان التدريب الذي يؤدي الى توقيف الألم هو فن في السلوك والتدريب النفساني وهو ينتهي الى الفناء عن طريق أربعة سبل متتالية تتطابق مع أربع مراحل في السير نحو الهدف، هدف المهتدي، هدف المتدين الذي لا ينبعث الا مرة واحدة أو هدف المتدين الذي لن يبعث، هدف القديس الذي يصل الى الفناء. وأكثر من ذلك انه يفتح الطريق طريق الكائن للوصول الى اليقظة المؤدية لبصيص المرء بودا.

وتتضمن الافانين النفسانية تحكماً في النشاط، وصياغات تعطي للنفس بتوجيه معتاد نحو أفكار معينة تقوم على أساس من التقدم نحو الحقائق البوذية مثلاً تمارين تحديق النظر، أو نحو إجماعات ذهنية كالتحديق في اناء فيه ماء أو شمعة، حتى يتطور النظر، حتى عندما تغلق العينين، أو نحو التأمل العميق الطويل حتى تنجلي الصورة كما لو كانت رؤية حقيقية. الأمر الذي يحدث في النفسية سلسلة من الأحداث المعينة تسمى ابهاغات نفسية أو نحو نوع من التأمل المنتظم تقنياً أو نحو تدريب متدرج على تفريغ الذهن يسبق التوقف النهائي الذي يتحقق عن طريق النيرفانا.

وللتأمل أربع مراتب: في الأولى ينطلق باستبعاد الشهوات والأشياء السيئة ويتضمن مشاعر الفرح والبهجة والسعادة الناشئة من استبعاد الشرور والمقترنة بالنشاطات الفكرية والتعقل وبالفكر الحاسم أو الحكم. وفي المرحلة الثانية هناك تلطيف لهذه النشاطات الفكرية وصفاء ذهني كامل واستجماع للفكر، ونتيجة لهذه الوضعية الفكرية تحصل الغبطة والنشوة. وفي المرحلة الثالثة هناك الفناء للون السعادة. وعندها يصبح التأمل ثابتاً لا يتزعزع واعياً تماماً، شاعراً بسعادة جسده. فيتلذذ بالغبطة، بدون فكر تصعيدي وبدون تظاهر بالفرح المتأجج. وفي المرحلة الرابعة تزول الغبطة ويزول الألم، ويزول معها المزاج الجيد والمزاج السيء. وتسود النقاوة الكاملة

الوجود وعدم الوجود، المركب وغير المركب، الكثرة والوحدة، الدوام أو الاستمرار وعدم التصورية.

وعلى الرغم من تسامي جسم الشريعة Dharmkaya فهي فاعلة في الأمر الزمني من أجل حفظ الكائنات عملاً بالتدبير الذي يسيطر على كل صفة من صفات بودا وهو الرحمة العظيمة.

ومن بين البوذا الكثر الموصوفين هناك مجموعة مؤلفة من 35 بودا أولهم شاكياموني وهم معينون لتلقي اعترافات الخطايا. وشاكياموني له شعبية كبرى في التبت. وواحد من المشهورين تجاوزت شعبيته شعبية الآخرين في الشرق الأقصى هو آمي تابها أي البهاء المطلق أو آمي تايوس أي العمر الذي لا ينتهي. وارتدت عبادة بهيشاجياغورو سلطان العلاجات أهمية عظيمة في التبت والصين والهند الصينية.

والبوذهيات متعددون إلى ما لا نهاية أيضاً، مثل تعدد بودا في المهايانا. ولهم أهمية خاصة بسبب وظيفتهم التخليصية. والطريقة التي تجعل من الكائن بودهيستافا تشتمل على عشر مراتب هي درب الخلاص الحقة. فضلاً عن ذلك، لما كان خلاص الكائنات أمراً أساسياً أخر البوذهيات النيرفانا من أجل انقاذ أكبر عدد من الكائنات. وعلى البوذهيات أن يمارسوا عشرة فضائل هي، في المهايانا، التالية: العطاء، الالتزام الأخلاقي، الصبر، القوة، التأمل، الذكاء، فضيلة الوسائل، النذر، القدرة، المعرفة.

وأعظم البوذهيات هم:

- متريا، وهو البوذا المنتظر في هذا العالم الحاضر، ويسكن في سماء توشيتا.

- أفالو كيتش فارا، المقرون باميتابها ويسمى أحياناً لوكاناثا أو سيد العالم.

بادماپاتي أو صاحب اللوتس في يده، لأنه يمثل بشاب شعاره نبتة اللوتس والمسبحة وكتاب وقينة طعام حقيقي لأبناً فوق رأسه تاجاً عليه صورة أمتابها.

- منجوكري، المرتبط ببوذا اكسوبيها ويسمى أيضاً منجوغوساً أو صاحب الصوت الرقيق

- كوما راهبوتا أو الشاب.

- فاشيش فارا أو سيد الكلام، وشعاره خمس ذوائب من الشعر أو تاج ذو خمس شعب وكتاب ولوتس ورمح...

إن الآلهة التي تعترف بها المهايانا هي نفس الآلهة الموجودة في المدارس القديمة. مع إعطاء أهمية خاصة إلى الإله اندرا أو فاجراباني المعتبر أحد البوذهيات. وهناك تجديد مهم هو

وأدى هذا التطور إلى فكرة بودها وبود هيستافا ذات الأوجه المتعددة القريبة من أوجه الآلهة البراهمية الكبرى. وهي تتميز بنمو ضخيم في معاني تحول فضائل الكائنات العظمى إلى معاصر. كما تتميز بالخلاص الممنوح شفقة من قبل هذه الكائنات. ومن الناحية الفلسفية تركز المهايانا على الفرق بين الحقيقة التجريبية المسماة حقيقة الاحاطة - وهي حقيقة عملية موجودة في عالم الأحداث - والحقيقة المطلقة.

والمدارس القديمة قالت بوجود العديد من البودها المتتالية وبالعديد من أشباهها، من التي خلقت من خارقة شرافستي. وفكرة تسامي بودا يجب أن تؤدي إلى جعل بودا التاريخي مجرد مظهر حدثاني للكائن الذي يسمو على هذا الكون، كما كان حقيقة.

ومن جهة أخرى ظهرت: الفكرة القائلة بأن الفضاء الذي في نهايته يجب أن تمارس التأملات، ملء بالعالم الكثيرة كما ظهرت الفكرة بأن الكائنات لا يمكن أن تترك بدون عون من البوذا ومن بودهيستافا. ونتج عن ذلك تعددية بودا في عوالم التجربة، كما نتجت أيضاً الفكرة القائلة بوجود جسم مطلق لبوذا خارج هذا العالم. ولما كان جسم بودا البشري التاريخي قد ضوعف بالجسم العجيب ذي المظاهر الخوارقية العجيبة المدهشة، فقد تكون لبوذا ثلاثة أجسام أساسية هي:

- جسم الشريعة ويشكل الجوهر الحقيقي لبوذا المتعدد وللأشياء.

- جسم النعيم وهو شكل ممجد مزود بعلامات مميزة له ككائن عظيم، تظهر للبوذهيات.

- الجسم المصطنع أو الظل الذي يرتدي المظهر البشري.

- جسم النعيم ينظر مرة إلى من ناحية النعيم الذي يعطيه لبوذا بالذات وينظر إليه مرة أخرى من ناحية النعيم الذي يتحصل للبوذهيات الذين يتأملونه. والبوذا الكثر يتوقون في المهايانا إلى التكاثر في المظاهر ضمن مجالين بأن واحد، بالنسبة إلى البوذهيات وبالنسبة إلى الكائنات العامة العادية، كما يتوقون أيضاً إلى العودة إلى المطلق، إلى وحدة الجوهر، الوحدة غير المشخصة المتوحدة مع جوهر الأشياء. هذا الجسم المطلق له خمس ميزات:

- ارتداد النفس من الأعياق، فبدلاً من أن تبقى متوجهة نحو الوجدان (الوعي) التجريبي، تعود إلى حالة الحقيقة المطلقة، إلى مجال الشريعة.

- النقاوة نتيجة بلوغ أقصى درجات الفضيلة ونتيجة ممارسة التحكيمات العشر.

- عدم الازدواجية، وهي ميزة سامية فوق المتناقضات

الكوني. ان فراغية الأشياء من وجودها الذاتي تقتضي فراغية حدوثها. وحصول ظروف الألم وشروطه لا تتوجد الا كفعل ظاهر. والسببية لا وجود لها في الحقيقة المطلقة. ويلخص ناكارجونا عقيدته في سلسلة من ثمان لاءات: (1) عدم التوقف، (2) عدم الحدوث، (3) عدم الانقطاع، (4) عدم الاستمرار، (5) عدم الوحدة، (6) عدم الكثرة، (7) عدم المجيء، (8) عدم الذهاب. هذه اللاءات الثمانية أو العدميات تعبر عن رفض أربعة توائم من التأكيدات المتضادة المتعلقة بالأشياء المكونة للحقيقة الظاهرية.

والمادهياماكا هي في أساس تطور الجسد في المدارس البوذية. وهي تستعمل بصورة رئيسية طريقتين في النقد. الطريقة الأولى تتعلق بالانتولوجيا أي بعلم الكائن. ان الوجود الذاتي ليس في الأشياء. وإذن كل طرح يدور حول الأشياء العدم بذاتها هو فراغ أو هباء أو عدم. ان نظرية الفراغ بالذات مهما كانت سلبية تقع أيضاً تحت وطأة هذا الانتقاد. ولهذا تحرص المادهياماكا على عدم الانكار كما تحرص على عدم الانبئات. ومنهجها الانتقادي هو القول بالمحال. وتمشياً مع هذا المبدأ الانتولوجي يكون نقض طرح الخصم باثبات استحالة. مثلاً: نفترض مع الخصم ان الفعل موجود بذاته. وإذن فهو خالد (بيان انتولوجي). ولكن العمل الخالد لا يحتاج الى انجاز. ولا يمكن أن نعزي الى فاعل فعلاً سبق وجوده. والاهمية المعطاة لاستعمال جدلية الرد الى الباطل أو المحال أدت الى بروز مدرسة اسمها مدرسة براسانجيكما. هذه المدرسة عملت على ظهور جماعة استعملت المنطق الايجابي أيضاً وجهدت باثبات وجود الاستدلال المستقل الاستدلال غير المتعلق بالأحكام التي يتخذها الآخرون.

فيجنا نافاديين - يوغاكارا

الفيجنا نافاديين هم الذين يتكلمون عن الفكر او يوغا كارا اتباع اليوغا العملية. تطلق عليهم احدى هاتين التسميتين بحسب ما اذا نظر اليهم في عقيدتهم أو في ممارساتهم. بحسب عقيدتهم المميزة لهم والمسماة فيجنا بتياتاراتا أو التبليغ فقط، الأشياء ليست الا تصورات نفسانية، تتحول الى لا شيء الا الفكر الذي يأخذ علماً بها. وهذا الفكر هو الذي يبلغها أو يدونها. وهذا اللاشيء الا الفكر هو وحده الحقيقة المطلقة. انه حدث مقرر يعرفه الفكر.

يوجد شيء قابل للمعرفة. حتى ولو لم يكن شيئاً في الخارج، وعند عدم وجود حقيقة خارجية، ان دعامة المعروف هي النفس الداخلية الذاتية، المتكونة بفعل تراكم الانطباعات

ادخال الآلهة الاناث تشبهاً بالآلهة البراهمية. وبعض النصوص المهايانية تتجسد في بعض الآلهة: براجنا باراميتا.

وتعرض السوترا المهايانية المعروضة كخطب القاها بوذا، العقائد المهايانية في مجموعات مختلفة متفرقة، الى ان جمعها بشكل منهجي بعض العلماء المتخصصين في المهايانية. وهؤلاء ينقسمون الى اتجاهين يمثلان مدرستين كبيرتين مدرسة مدهياماكا ومدرسة فيجنا بتياتاراتا. وتلحق بهما مدرسة ثالثة تهتم بالممارسات الدينية العملية التي غلبت على المهايانا المتأخرة وعلى الطنطرة. هذه المدارس الثلاثة تتمثل بثلاث مجموعات من النصوص.

وتعلم سوترا براجنا باراميتا سر تنمية ادراك فراغ الأشياء، تنمية هي السبيل الأفضل للتخلي عن أشياء هذه الدنيا والتحرر منها. وترتكز هذه التعاليم على التأكيد على فراغية الأشياء في ذاتها وفي مظهرها وفي الاحساس بها وفي ادراكها. وقدراتنا الادراكية فراغ وهواء. ولم تعد هذه المدرسة تكتفي برفض دوامية الأشياء بل اعتمدت، من ناحية الحقيقة المطلقة، المبدأ القائل بأن الأشياء ليست شيئاً، وبالتالي فهي لا تثير ولا تستحق الاهتمام على الاطلاق. ان مبدأ لعبة الأشياء، والحقائق النبيلة التي علمها بوذا لا تتعلق الا بالفراغ. وهي لا وجود لها، حتى المعرفة لا وجود لها. حتى التملك لا وجود له، حتى توقف الأشياء لا معنى له. ولكن بحكم عدمية حق التملك، لا حقيقة الا الاحاطة الفكرية. ولا شيء غير هذا يؤدي الى الخلاص. والانسان الذي يقتنع بأن الوعي فقط هو الحق، يركز على منتهى عقل البوذهياتافا، وبعدها يتخلص من هذه الاحاطة الفكرية، وعندها يتجاوز الخطأ ويصل الى الفناء الحاسم، وعندها يصبح مستيقظاً بحق.

مادهياماكا - أهل الحل الوسط

ان المادهياماكا الذين اتبعوا ناكارجونا، هم الذين اختاروا الحل الوسط مادهياماكا في المسائل التي تتعلق بالأشياء. فهم لا يقفون لا مع التأكيد ولا مع النفي بالنسبة الى الأشياء. ولكنهم يرونها فارغة ولهذا لا تستحق التفكير بها. والمادهياماكا هي أيضاً الطريق الوسط لأنها تقف بين رأيين متطرفين: رأي يقول بوجود الأشياء ورأي ينفي وجودها. والمادهياماكا لا تضع نظاماً تأكيدياً ولا نقضياً، ولكنها تتقيد المعارف البشرية الوهمية. ان هذه المعارف هي وليدة الجهل. والجهل هو ابن الفراغ الحق. وهو يتسبب بحدوث حقيقة احاطة، وبالمظاهر الحدثانية فوق الحقيقة المطلقة. ان الفراغ ليس الا عدمية الأساس أو عدمية المظاهر الحدثانية التي هي غير العدم

العميقة تؤثر في العقل الذي يجعل الانطباعات العميقة واعية. وهذه المصائب يجب استبعادها بشكلها الراهن، كما يجب استبعادها أيضاً وهي في شكلها الكامل. ويجب إحداث تغيير في النفسية العميقة. ولهذا ان التمارين النفسية اليوغية، وهي ابداعات نفسانية أو أوضاع نفسانية، تعطي حالات نفسانية مواتية، وتلعب دوراً أساسياً في تحقيق الخلاص. من هنا اسم يوغا كارا الذي يطلق على فيجنا نافادين.

مدرسة المنطق البوذي

يضاف الى الجدلية التي وضعها مادهياماكا بحث ناشط في المنطق الايجابي موازن للبحث الجدلي القاسم في الأوساط البراهمية. مع ديكتاكا، تَنَكَّل هذا المنطق البوذي كعلم مستقل. درس ديكتاكا بصورة خاصة المعرفة وناقش أساليبها. في حين ان فيجنا نافادين يزعم ان موضوع المعرفة ذاتي داخلي. وأي موضوع خارجي لا وجود له وهو لا يقبل الا وسيلتين في الحكم: التحقق المباشر والاستدلال. والأول يتحدد بصورة غير مباشرة كنفيس للخيال وكغير مرتبط بالاسم والنوع: لأننا نستطيع التحقق من شيء دون أن نقدر على تسميته. وهو لا يدرك كنهه الا الفرد بذاته.

والاستدلال له ثلاثة حدود: الشيء الواجب اثباته (الحد الأكبر)، الموضوع الذي يبحث (الحد الأصغر) السبب أو العقل (الحد الأوسط). والاستدلال يتم انطلاقاً من ثلاثة مؤشرات: (1) مُحَدَّث: وجود دخان فوق الجبل. منه نستدل ان فوق الجبل ناراً. (2) سمات أو صفات لموجود ذاتي يدل على نوع معين مثل صفات الشجرة. وتوفرها في نبتة يدل على أن هذه النبتة شجرة. (3) انعدام الادراك أو المشاهدة. من هذا اللا إدراك نستدل على انعدام وجود الشيء: ان عدم رؤيتنا للسطل يدل على عدم وجود سطل.

ويصف ديكتاكا، الأشكال المختلفة للعقل ثم يستعرض حالات الصلاح وحالات عدم الصلاح. وهناك نظرية خاصة تميز بها ديكتاكا، هي نظرية التحديد أو التعريف أو التسمية باستبعاد المخالف. ان الاسم لا يصل الى الكنه، الى الشيء بذاته، بل يمثل مجموعة أصداده المستبعدة.

المهايانا المتأخرة والطنطرة

تدل مهايانا على الصفة الوهمية للكون. ولكنها تقلل من خطورة التعلق بالعالم. والشيء الذي يمجّه المؤمن البوذي القديم أخذ يبدو مقبولاً من قبل أولئك الذين يعرفون جاديته وبطلانه وفراغه، ويستطيعون استخدامه رمزياً، من أجل

الناتجة عن الظواهر النفسانية المتتالية بحسب النظرية القديمة للبناءات النفسانية، في هذه النفسية الذاتية العميقة، الدائمة عملياً، دوام النهر ذي المحتوى المتحرك، هي في حالة تحرك دائم، والانطباعات الناشطة هي بذار انتاج الأحداث النفسانية من ذات النوع، نوع الأشياء والأحداث التي أنتجتها. والمظاهر المتتالية للنفس مرتبطة فيما بينها بتسلسل متتابع يؤمن لها وحدة المظهر الذاتي في عملية التكرار غير المحدد. والسلاسل المختلفة لهذه المظاهر تخرج جنباً الى جنب من النفوس العميقة التي تتشابه عند مختلف الكائنات. وهي تمثل مشاهد أو مظاهر تتطابق مع بعضها البعض عند ذات الفرد وعند مختلف الأفراد. من هنا المعرفة العامة الشائعة بين الناس. والمعرفة المضللة أو الغامضة ترجع الى حدث خاص. انها ضلالة من الناحية التجريبية اذا قيست بالمعرفة العامة الحقة بصورة تجريبية. والاثنتان لا تمثلان الا مشاهدات ولا تتضمن أي منهما حقيقة الموضوع أو الغرض. وكل الأشياء هي إذن، نفسانية خالصة. ويعزى اليها ثلاثة أنواع من الوجود الذاتي بالنسبة الى الحقيقة. فبعض الأشياء هي خيالية خالصة، ولا تتركز على أي سبب منتظم، مثل التصورات كتصور وجود قرون للأرنب أو وجود قمر ثانٍ. وهناك تصورات أخرى وهمية أيضاً انما ذات طبيعة غير مستقلة، بسبب انها لها مسببات تطلقها وتربط بينها بسلسلة مثل توفر عناصر الألم بنتيجة توفر شروطه وهي تخضع لحتمية منتظمة، واحدة في نظر الجميع، بسبب تشابه النفسانيات في عمقها. هذان الأسلوبان الأولان في الوجود الذاتي، أسلوب الأشياء الخيالية الخاصة العفوية، وأسلوب الأشياء الوهمية المبعوثة، هما من مميزات الأمر الحدثنائي. وبخلاف ما هو عليه حال المادهياميكا، تصور الفيجنا نافادين هذه الطبيعة مرتبطة وتابعة وغير فارغة فراغاً مطلقاً: ان الأشياء قد تكون ذات طبيعة ذاتية مطلقة هي طبيعتها المرتبطة والمنوعدة لا أكثر ولا أقل، والفارغة من كل توصيف تمثيلي خاص، واللامتناهية والمنسجمة والنفية، أو كما يقال مجازياً «ذات طعم فريد» مثل الفضاء. انها الحقيقة الأساسية التي لا يمكن ذكرها الا بالقول انها «حالة من الوجود كما هي» هذه الحالة تدخل في الفيجنا بشيئاتها. ان نظام الخلاص بالنسبة الى الفيجنا نافادين هي الجهد لاعادة النفس العميقة الى نقاء «الحقيقة كما هي»، الى اللاشيء غير الفكر، الى الوجود النفسي بدون مظهر خاص. ان أداة الهجرة أو التناسخ هو العمل المحكوم بأربع مصائب: رؤية الذات، الضلالة عند النظر الى الذات، تقدير الذات أو اعتبارها، حب الذات. هذه المصائب الكامنة سابقاً في النفس

للتأملات التي يتأهى فيها المريدون تشبهاً بها، حتى يستطيعوا التحكم بقدراتهم العملية في الكون وحتى يتساموا نحو الخلاص الأسمى.

الى هذه البوذات والبوذهيساتفا والشكني تضاف آلهة عن حق وحقيق. ومعظمها تعتبر كحارس للشرعية أو للكون. وتكون خيرة أو مرعبة. كما توجد مخلوقات غير بشرية مثل أسورا وياكشا. كما توجد كائنات تسمى فاجرا يوجين، وهم اتباع اليوغا الصاعقة. ومرتبهم فوق البشرية أو فوق الألوهية، وان كانوا من البشر أو من الآلهة.

والعقائد التنترية تؤمن بنظرية الفراغ أو البطلان، بطلان الوجود الذاتي لكل الأشياء. والأشياء لا تفقد قيمتها بسبب بطلانها. في نظر المريد، إن الأشياء الفارغة بسبب عدميتها أو بطلان حقيقتها المطلقة لا تقف حائلاً في وجه العقل بل تقود اليه. وقوى الدفع الشهوانية المرتبطة بالحياة داخل الأشياء بأسرها المريد ويخضعها لمصلحته بفضل اليوغا. وإذن فهذه القوى الشهوانية تكون وسيلة لبلوغ العقل. واتحاد الوسيلة أو الوساطة مع العقل يؤدي الى اتحاد الميل الى الرحمة والحنو مع تعقل الفراغ. هذا الاتحاد سوف يرمز اليه في المدارس المتطرفة بالاتحاد الجنسي السامي.

ان الارتباط العام بين التأويلات الرمزية التنترية وبين تعاليم البوذية التقليدية ظل ممكناً ومقبولاً بفضل مبدأ تفسيري باطني. ان كلام بوذا له معنى خفي يفهمه العارفون ويستنبطونه بواسطة القيم الرمزية للتعبير التقنية. ويرون تحت الكلام العادي لغة قصدية هادفة. وتتضمن البحوث رمزية شهوانية جنسية أو فلسفية أو هي تتلاعب بالأصوات والأنغام. وهناك قسم من الرموز المستعملة، خاصة تلك التي تدخل فيها عناصر جسدية، تتوافق مع الرموز التي اعتمدها التحليل النفسي المرضي لدى المرضى الكثيرين، وان كان هؤلاء المرضى بعيدين كل البعد عن أية خاصة أو معتقد.

ان اليوغا التنترية أدخلت الرموز في تقنياتها الجسدية والنفسانية بأن معاً. وهي قد وفقت بين العناصر الفيزيائية والوظيفية في الجسد وفي الفكر مع عناصر الكون وجعلت بين هذه العناصر تأثيرات متبادلة. ان بنية الجسد مركبة وفقاً لتركيب الكون. وفي هذا الكون هناك أربعة أجسام لبوذا مترتبة مع مواضع في الجسد.

- نيرمانا كايا وهي على علاقة توافقية مع السرة.

- دهار ماكايا وهي على علاقة مع القلب.

- سميهو كاكاي مع الزلوم.

- ساها جاكاي (أو الجسم الفطري) مع الرأس.

اثبات، - انطلاقاً من هذا العالم، ومن خلال عمل لم يعد مكروهاً في نظرهم - وعي وصولهم الى المرتبة التجاوزية من الحقيقة العليا. ومن خلال المهايانا المتأخرة، التي عبرت عن نفسها بصورة رئيسية من خلال مجموعة نصوص سميت طنطرة أو تنتر، حصل تجديد للبحث الرمزي واعتقاد راسخ بتطابق العالم الأصغر مع العالم الأكبر المثالي والمتسامي فوق كل شيء. الأمر الذي فتح الطريق الى النزعة الرمزية والى طقوسية تسمو على الأخلاق. وكان لذلك نتيجة أولى هي تطور عظيم في البحث عن القدرات الخارقة بواسطة الطقوس والتركيبات، واليوغا. وأخيراً بواسطة تقنيات معقدة مثل الخيمياء. وتضمنت الطقوس أعمالاً خضوعية استجلابية وادعية وصلوات الى آلهة تتكاثر باستمرار. كما تم اعتماد رمزية تؤثر في الآلهة وفي الكون. من مظاهر هذه الرمزية الرسوم والصور والأبنية وتجميع الأشياء وترتيبها.

والنتيجة الأخرى التي حصلت في بعض الأماكن هي التخلي عن كل الأدبيات والأخلاقيات، والتحرر منها. ان معتنق بعض أساليب التنتر، أو اليوغي الكامل يحاول انجاز الخارق أو ارتكاب المنوع من أجل اثبات كماله التي ترقى فوق العيب والشبهة، لكي يثبت بالفساد سموه فوق الفساد. وتوزع التنتر توزيعاً أكثر منهجية أدوار بوذا المتعدد وأدوار بودهيساتفا (مفهوم المهايانا) وتضيف اليها قدرات أنثوية لها نشاطها في العالم. فوق البوذات المتجلية بأشكال بشرية، يتشكل مجموع من خمسة بوذات تسمى: جينا، أو ناتاغاتا اودهيا نيبودها أي بوذا التأمل هذه الجينا الخمسة لها مركز كوني دقيق يتجلى في تصورات رمزية:

- فيروكانا في السميت الأعلى.

- اكشوبها في الشرق.

- رتناسام بهافا في الجنوب.

- آميتاها في الغرب.

- آموكا سيدهي في الشمال.

وهذه التصويرات تتطابق مع المجموعات الخمس المتتالية في الكون ومع العناصر. ويرمز اليها تباعاً بألوان وحركات وصيغ ومطايا أو هياكل وتتحدد أماكنها في الجسم البشري. وبعض المدارس تضع فوقها كائناً سادساً يسمى مهافيروكانا أو فاجراد هارا أو فاجرا ساتفا. ويتطابق مع الجينا الخمسة خمسة بوذات بشرية وخمسة شاكتي. والمظاهر المتعددة لهذه الكائنات السامية هي أشكال محددة: بعضها خيرة مباركة وبعضها رهبة مرعبة. وكلها ترمز ماديّاً الى المظاهر التي تعزى اليها. والتمثيلات الواضحة لهذه الأشكال تستعمل كمواضيع

فضلاً عن عدم الرغبة - وربما عدم الامكانية في توضيحها لاتباعها وللعالم بأكمله .

مصادر ومراجع

- ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا - محمد، طهران، 1971.
- احمد، سيد مقبول، العلاقات العربية الهندية، تعريب نقولا زيادة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.
- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، حيدر آباد، 1958.
- زيمور، علي، الفلسفات الهندية، المنشورات العربية، ترجمة علي مقلد، بيروت، 1976.
- شلي، احمد، اديان الهند الكبرى، القاهرة، 1966.
- فيليبوز، جان، فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1976.
- Grousset, *Les Philosophies indiennes*, Paris, 1941.
- Percheron, *Le Bouddha et le Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1974.
- Tara chand, *Influence of Islam on India Cultur*, Allahabad, 1956.
- Zimmer Zachner *Hinduism*, London, Oxford University Press, 1962.
- ———, *Les Philosophies de L'Inde*, Paris, 1953.

علي مقلد

وهناك ثلاثة أوردة أو مجازٍ تجول فيها الأنفاس في الجسم أثناء التمارين النفسانية الفيزيولوجية هي :

- لالانا وتمثل العقل .

- راسانا وتمثل الواسطة أو الوسيلة .

- افاد هوتي وهو مجرى الهواء الذي يحرك بضغطه جوهر اتحاد المجريين الآخرين . هذا الجوهر يرمز اليه بالبدار المحفوظ في الجسد بواسطة تقنية اليوغا . إن اليوغا تستخدم، - فضلاً عن الممارسات الأوضاع الجسدية والحركات والتنفس - التقنيات النفسانية التركيزية كما تساعد على الخلق والإبداع النفساني . . . في هذه التمارين يستخدم اليوغي كل الدوافع حتى الأعنف منها . الأمر الذي حمل المدارس المتطرفة على رفض كل قرف وكل حرج وكل خجل، من أجل الوصول الى الغايات المرجوة .

وبعد

يتوجب في النهاية التذكير بأن البوذية هي أكثر تعقيداً وأشمل من أن تدرك بمقالة أو كتاب انها عالم من الأسرار واسع جداً . ولا أدل على ذلك من كثرة اتباعها وانتشارهم

التأليهية

Theism
Théisme
Theismus

ذاته، فكرة اغتصاب الألوهة من قِبَل الانسان، مع العلم أن فلاسفة كثيرين أخذوا هذا المنحى ليصلوا في النهاية الى اعلان بطلان الوجود.

يقوم الاعتقاد بالتأليه على أساس تمايز وتقارب بين الألوهة والانسان. تكون البادرة الأولى في التقارب من الألوهة ذاتها، ويأتي بعد ذلك التجاوب من الانسان، مع الحفاظ على استقلاله وكرامته. هذا ما يجعلنا نفهم أن التأليه هو اعتقاد ديني أكثر منه فلسفي. ذلك لأن الفكر الفلسفي يتدرج صعوداً إلى إله مطلق، لا متناه، ومتجاوز لكل الكون، مما يؤدي إلى ألوهة غريبة عن الوجود اليومي. حتى الفلسفات التي تبرز في الألوهة الصلاح، لا تتكلم عن بادرة جديدة من قِبَل الألوهة نحو الانسان، بل تثبت حتمية العودة نحو الله بدافع نزعة طبيعية في المخلوق تجاه الخالق. ولا تتساوى الأديان في موقفها من التأليه، بخاصة تلك التي تدعو الى فناء كلي في الألوهة. إن المعنى العميق للتأليه يستدعي استمرار وعي الانسان، في اقترابه من الله، وفي بلوغ السعادة الناتجة عن الاتحاد بالله. فلا يفهم التأليه بمثابه ذوبان كلي في الألوهة. من هنا، نرى أيضاً، كيف أن الحلولية تتناقض مع التأليه لأنها تنكر على الله الكيان الشخصي، تنكره على الكائن المطلق. فالحلولية هي جوهرياً أحادية، تقول بأن الله والكون هما واحد. يأخذ تعليمها الأساسي اتجاهين، الاتجاه الأول يقول بأن الله وحده هو حقيقي، والكون هو مجموعة ظهورات لا غير، أو فيض انبثاقات بدون حقيقة دائمة أو جوهر متميز. أما الاتجاه الثاني فيقول بأن العالم وحده هو الحقيقي، وما الله سوى مجموعة كل ما هو موجود. في كل من الاتجاهين فقدان لتجاوز الله ولاستقلاله المطلق عن الكون. إن التجاوز هو أساس الخلق الحر، وبالتالي أساس البادرة الكريمة الحرة من الله تجاه الانسان.

التأليهية اعتقاد رافق الانسان منذ أقدم العصور. فحواه أن الانسان مدعو ليشترك الألوهة، في جوانب من حياتها ووجودها، كي يصل الى السعادة التي تتمتع بها وحدها دون سواها. كي يستحق تلك السعادة، لا بد، في البدء، من مبادرة كريمة، من قِبَل الألوهة، يجاوب عليها الانسان متقبلاً إياها، وعاملاً بجهد دؤوب على التقرب من الألوهة والتشبه بها. لا يركز هذا الاعتقاد على مفهوم واحد للألوهة، ولا على مضمون واحد لملاقتها مع الانسان. إن مفهوم الألوهة، السائد في أيامنا، هو ثمرة مشتركة بين الفكر الفلسفي وتعليم ديانات الوحي التوحيدي. هكذا تدل كلمة الألوهة على «الكائن الكامل، الروحي، الذي يضم كل الوجود. فعله هو في أساس كل شيء». ارادته هي قاعدة الطبيعة غير الحية، والشريعة المطلقة للأخلاق. وجوده يعطي القيمة لكل موجود». من هذا المفهوم الأساسي يمكن استنتاج مفاهيم أخرى مرافقة للألوهة. بعض تلك المفاهيم ترافق طبيعة الله، أهمها: الوحدة، الشمول، الروحانية، السمو، والمطلق. بعضها الآخر يرافق قدرة الله، أهمها: الخالق، سيد الكون، الحاكم، المخلص. بعضها الآخر يرافق قيمة الله، النقاء، العدل، الكمال، الصلاح. وبعضها الآخر يرافق قداسة الله وجبه للانسان، وهذا ما يتجلى في ديانات الوحي التوحيدي. إن هذا المفهوم السامي للألوهة، لا يعارض اعتقاد التأليهية. ذلك أن التأليهية السليمة تستبعد فكرة الألوهة المستعبدة المتصرقة على هواها بمصائر البشر. وهي تستبعد، في الوقت

وقبيل التوصل الى هذا المفهوم المتكامل عن الألوهة، شاع اعتقاد عميق في اليونان بأن الانسان هو من عرق الهي، انه «ابن الالهة». وقد ظهر هذا الاعتقاد في الشعر والدين والفلسفة. صحيح أنه لم يكن هو وحده السائد، بل كان يعارضه اعتقاد آخر يتركز على التعارض الجدري بين العرقين. فنقرأ مثلاً عند هوميروس في الإلياذة: «سوف يبقيان دائماً عرقين متميزين، يقول أبولون لديوميد، عرق الالهة الخالدين وعرق البشر الذين يسرون على الأرض». وعند بندار، نقرأ «البشر هم عرق، والالهة هم عرق آخر». وكان الأخذون بهذا الموقف يؤكدون أنه لا يجوز للانسان أن يسعى الى تجاوز الوضع البشري، بل يجب أن يكتفي بما هو عليه، عاطفياً وعملياً. بالمقابل، كان الأخذون بالموقف الأول يثبتون وجود قرابة بين الانسان والألوهة، ويرسمون من ثم الطرق المؤدية الى الاتصال بها إشباعاً لرغبة العودة الى الأصل. هذا مع العلم أن مفهوم الألوهة لم يكن واضح الملامح، فكانت الالهة بمثابة مخلوقات موجودة في درجة أسمى من المخلوقات البشرية. كانت تتمتع بميزات تفرد بها عن البشر، كالعقل والقدرة والسعادة، وبخاصة عدم الموت، بينما الانسان هو أسير الخواص والضعف والتعاسة، وبخاصة مصيره الموت المحتم. التأليه، في هذا الإطار، يعني اكتساب الصفات الخاصة بالالهة، كانت أهم تلك الصفات الخلود السعيد، عدم الموت، ولكن السبيل الى الخلود كان يتأسس، في هذا الوجود الأرضي، باكتساب القدرة العقلية التي تفضي في النهاية الى رؤية الألوهة والتشبه بها. وبالفعل، تلك كانت المقومات الأساسية لمفهوم التأليه عند اليونان الأقدمين. وقد أسهم، في تقوية عاطفة القرابة مع الألوهة، التعليم الأورفي الذي يؤكد أن أصل النفس الانسانية هو إلهي، ويضع، بمثابة هدف للحياة، نصره العنصر الإلهي على العنصر التيتاني في الانسان، بغية الوصول الى سعادة خالدة مع الألوهة بعد الموت. إن القول، بأصل الانسان الإلهي، لا يعني، حتماً، أن الله هو خالقه، بل يدل على وجود عنصر إلهي في الانسان، أو جزء إلهي. وتلج ديانا الأسرار على أن السعادة الخالدة ليست مصير جميع الناس بدون استثناء، لمجرد كونهم من أصل إلهي، بل إن الخلود هو أمر يكتسبه المتممون الى ديانة الأسرار والتمتعون ما تفرضه من واجبات. بل أكثر من ذلك، تصر ديانا الأسرار على أن الانسان وحده لا يقدر أن ينعتق من تجر المصير، بل يحتاج الى مساعدة إله مخلص. ويتم الخلاص بالتأليه الذي يكتمل بالحكمة والمعرفة المترافقة مع انحلال الجسد.

وغني عن البيان كيف أن الملع فلاسفة الاغريق تأثروا بالأورفية وبتعاليم ديانا الأسرار. وبالفعل، أصراً بعضهم، منذ فيثاغورس، على قرابة الانسان مع الألوهة، إنما باتخاذ مواقف صريحة ضد الوجود الجسدي. هكذا، في الأشعار الذهبية، يتوجه فيثاغورس نحو زفس بدعاء «يا أبانا زفس». وتلج أمبدوكليس في كتاب التفتيات على أن «الاهي يوجد داخل الانسان بمثابة نفسه الخاصة، وهي أول مسرح للصراع بين النزاع والحب». وتتخذ التأليه، عند أفلاطون، رؤية متكاملة، على ضوء الأسرار التي «نحتفل بها في كمال طبيعتنا الحقة». إن أصل الانسان الإلهي يظهر عند أفلاطون في قرابة النفس مع المثل التي تأملت بها مباشرة في وجود سبق الولادة الأرضية. وبفضل هذا الأصل، تصبح علاقات النفس مع العالم العقلي أكثر حقيقة من علاقاتها مع العالم الطبيعي، مثلما هي المثل أكثر حقيقة من الأشياء المادية. توجد قرابة روحية تؤسس معاً المعرفة الحدسية للمثل والتعبّد للالهة. وعلى ضوء هذه القرابة، ينفي أفلاطون القول الشائع بأن الخوف من الالهة هو في أصل الدين، ويثبت في محاوره بروتاغوراس: «بسبب القرابة مع الالهة، انصرف الانسان وحده، بين الكائنات الحية، الى الايمان بالالهة وانكب على بناء الهياكل: (بروتاغوراس، 322 a). وبالمقابل، ليست الالهة لا مبالية تجاه الامور الانسانية، فالقرابة تحمل على التعامل الخير المتبادل، فلن يرضى الانسان المؤمن أن يتهم الالهة، ناسباً اليها ما يحل به من نكبات، بل يصون إيمانه بها ويندفع الى اكرامها. (محاوره الفراع، 899 d, 900 a). إن هذه القرابة ذاتها، هي التي توفر للنفس حدس الفكرة، أو المثل، وهو عربون عدم الموت: «عندما ينمي الانسان في ذاته حب العلم والتعلّق بالأفكار الصحيحة، ويمارس طاقة التفكير بالأشياء الخالدة والإلهية بخاصة، ويتوصّل الى لمس الحقيقة، يصير بدون شك، من الضروري بشكل مطلق، أن يتمتع بعدم الموت، بمقدار ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تشارك في ذلك. لأنه، بدون انقطاع، يتعبّد للألوهة. فهو يحافظ دائماً، بحالة جيّدة، على الإله الساكن فيه، ويتحمّن أن يكون سعيداً، بشكل خاص. والحال، إن ما يجب العناية به هو ذاته عند الجميع: اعطاء لكل جزء ما يخص به من مأكّل وحركة. أما الحركة التي هي على قرابة مع المبدأ الإلهي فينا، فهي أفكار الكل ودوراته. . . إن من يتأمل يصير شبيهاً بموضوع تأمله، وفقاً لطبيعته الأصلية. وإذا يصير شبيهاً به، يبلغ، في الحاضر وفي المستقبل، اكتمال الحياة التام الذي «قدّمته الالهة للبشر». (محاوره طيماوس، 90 bd). وعلى الرغم من صعوبة الوصول الى

الانسان المطيع، الذي يشعر بنشوة الغبطة، لأنه لم يعد ضائعاً على الأرض، بعد أن ظهرت له ارادة الله. هكذا يتأله سلوك الانسان باتمام ارادة الله. ولا يكتفي إله الوحي بالكلام، بل إنه يفعل. إنه إله العناية، الذي يفسر ما في العالم من عقلنة ومن قواعد شاملة. وهو أيضاً إله العهد، الذي يجعل ذاته شريك الانسان. يفعل، في سبيل شعبه المختار، أفعالاً خلاصية. إنه إله حي، يتدخل بدون انقطاع، في حياة شعبه، يدعو الانسان ويتنظر منه جواباً وقراراً. في الوحي، يكشف الله الخالق للانسان، عن خلقه على صورته تعالى، فيقدم له من ثمّ طريقاً جديدة للوصول اليه، من الداخل. إنه ليس غريباً عن الانسان، وليس على المستوى ذاته معه. إنه الإله المختلف كلياً والإله القريب، الله معنا. فالتقدم في اثبات تعالى الله يتوازي مع اثبات ابطانيته. إن الابطانية والتجاوز هما وجهان لإله الوحي. بدون الابطانية، يكون الله غريباً عن العالم، ولن يكون بالتالي لامتناهياً وكاملاً. وبدون التجاوز، يتساوى الله مع الكون، ويكون بالتالي ناقصاً وفي صيرورة. يجب تعرية فكرة الابطانية والتجاوز من الاطار المكاني، الفلكي. لا يدلّ التجاوز على شيء أبعد من المكان والفضاء، بل إنه يدلّ جوهرياً على استقلال مطلق، على كمال الوجود بالذات. ولا تعني الابطانية خلط الكيان الإلهي مع الوقائع المخلوقة، بل إنها تعني وجوداً روحياً، لا يمكن خلطه مع الحضور الجسدي. لذلك هو أكثر داخلية، وأكثر إحاطة، وقادر على أن يوجد في كل شيء.

إن إله الوحي هو إله فاعل، اله قدّوس، اله متّجه صوب البشر بالاختيار والعهد. ليس لهاً حيادياً، بل إنه يجب ولذلك يختار. بالعهد، يصير الشعب المختار ابن الله، أي متحداً بالله برباط انشاء خاص، وبشراكة مصالح. فالانبياء اليهود يعلنون بأن خدام الله الحقيقيين سوف ينعمون بالوعود الإلهية، ويصيرون مشاركين بالحكمة الإلهية. أما سفر الحكمة فيؤكد أن النبوة الإلهية سوف تكتمل، بالنسبة الى الصديق، بعد الموت، في حياة سعيدة وخالدة عند الله. مع هذا كلّهُ، إن الشعور بالتعالى الإلهي واليقين من وحدة الله يحرمّان على الشعب اليهودي استخدام لفظة تأليه الانسان. إنه يكتفي بالقول بأن الانسان هو على صورة الله ومثاله.

في العهد الجديد يحصل لقاء جديد للانسان مع الله الخالق، في أبعاد ثلاثة. البعد الأول هو عمودي حيث يأتي الله شخصياً الى الانسان بالنجسد، ويدعوه لمشاركته الحياة الإلهية. البعد الثاني هو أفقي حيث يتلاقى الانسان المولود جديداً مع الآخرين، ومع العالم، أمام الله. البعد الثالث هو

يقين في تصوّر الله، عند افلاطون، يبقى من الأكيد أنه يجب على الانسان أن يقتدي بالله، وأن يسعى الى التشبه به، ففي ذلك هدف الخلقية الدينية. «لكي نكون محبوبين من الله، يجب أن نتشبه به، قدر طاقتنا. وفقاً لهذا المبدأ، الفسوس هو صديق الله، لأنه يشبهه... ويجب قول الشيء ذاته عن باقي الفضائل... إن الوسيلة الأجل، والأفضل والأفعل، التي تليق خاصة بالانسان الفاضل، إن أراد أن يعيش حياة سعيدة، هي أن يضحي للآلهة، وأن يتصل بها بالصلوات، والتقدم، والتعبّد المتأبر». (محاورة الشرايف، 717 a).

ينبذ أرسطو في كتاب بروتريتيك القول اليوناني المأثور: «عندما تكون إنساناً، حافظ على عواطف الانسان». ويلفت الانتباه الى ما عند الانسان من نزعة الى عدم الموت: «بقدر استطاعتك، اجعل ذاتك غير ماثت». ويؤكد أرسطو أن العقل هو «العنصر الأكثر ألوهة في الانسان»، وبالتالي، أن النشاط التأملّي يتناول «الأمور الصالحة والإلهية»، وهذا أرقى ما يسمو اليه الانسان. كما أن الحكيم الذي يعيش وفقاً لارشادات العقل يكون «الانسان المحبوب أكثر من سواء من قبّل الآلهة». ولكن التأمل السعيد، الذي تنعم به الآلهة، يبقى محصوراً في نخبة صغيرة من الحكماء، يتأملون لمدة قصيرة وعلى فترات متباعدة، ويحتاجون، في انصرافهم الى التأمل، الى أوضاع معيّنة، كالصحة والمال وسلام النفس. ومع أن لا شيء يؤدي الى التأكيد بأن الانسان الفرد هو خالده، في فلسفة أرسطو، فإننا نجد أن السعادة الحقيقية بنظره تكون في تأليه الانسان.

فيما بعد، خلصت الرواقية الى حلولية أقرب ما تكون الى الاتحاد الطبيعي، على الرغم من متابعة القول بالآلوهة وبقرابة الانسان معها. فيصرّ ايكتيتوس على الاعتزاز بالوضع البشري، لما ينطوي عليه من إلهية. «فالجسد هو مشترك مع الحيوانات، أما العقل والفكر، فهما شريكا للآلوهة». أمّا أبيقورس، فيدعو الى العيش «كإله بين البشر»، ويثبت أن سعادة الانسان تقوم بالتشبه بالآلوهة، إنما بمعنى أرضي محصور، أي بتفادي الآلام والانفعالات، وبكبح الرغبات ولجمها بغية تحاشي ازعاج النفس.

مع الوحي التوحيدي، اتخذ التأليه مفاهيم جديدة، راحت تتكامل مع الزمان. في رأس المفاهيم كلها، يأتي الوحي ذاته. إن الله الموحى يأخذ المبادرة ليقم علاقة خاصة مع الانسان الذي يتقبل الوحي. من هنا ظهرت فكرة التأليه بالوحي، لأن الله، وهو الكائن السري اللامتناهي والمطلق، يأخذ بادرة الكشف عن ذاته بالوحي، لاقامة محاوراة مع الانسان. إنه يكشف عن ارادته، فيعلن وصاياه وأوامره، وينير بالتالي سلوك

الانسانى بالخطيئة الأولى؛ في القرن الرابع، يبرز الكلام عن صورة الله في الانسان، ويرى اثانز Athanasius الاسكندري أن التأليه هو تجديد صورة الله التي أعطاها الله للانسان بالخلق، وإعادة بنان معرفة الله بواسطة الكلمة، صورة الأب الكاملة. وينتج عن ذلك تبين واتحاد بالله وعدم الفساد. أما غريغوار التريزي فيرى أن النفس الانسانية هي «روح فائض من الألوهة غير المنظورة، وهي قطعة إلهية في الانسان». ومع ذلك، إن تجسد المسيح يضمن للانسان تأليهاً «وشراكة أكثر عظمة من الأولى». «الانسان هو كون صغير وإله صغير، إله بالقوة عند غريغوار نصيص، بل إنه إله بالصورورة، بفضل النعمة، حسب باسيليوس الكبادوكي الذي يقول «إن الانسان هو حيوان مدعو ليصير إلهاً». فالانسان هو صورة الله بوعيه الحر الشخصي وبرغبته الطبيعية في الله، وهي رغبة لا تقاوم. ولكن هذه الرغبة، إن لم تكتمل بالنعمة، تتحول في الانسان الى مصدر خطيئة اذ تبدو بمثابة ارادة تأليه الذات بمعزل عن العون الإلهي. إنها تفصل الانسان عن الله، وتزج الوجود كله في الانفصال والموت، بدل أن توحد وتنبه. تخليصاً من هذا الخطر، يتخذ اللوغس الإلهي الطبيعة البشرية الساقطة، مع العلم أن الانسان هو على قرابة سرية معه لكونه عاقلاً، ويعيد بالقيامة اتصال البشر بالله. إن الانتصار على الخطيئة لا ينحصر في الانتصار على الموت والهلاك فحسب، بل يعني تأليه البشرية والكون بالقوة. سوف يكتمل تأليه الخلائق بعد قيامة الأموات، ولكن، منذ الوجود الأرضي، يجب أن يبدأ الاتحاد التأليهي بتغيير الطبيعة الفاسدة وتطويعها للحياة الخالدة.

في التقليد الغربي يتركز التأليه حول المشاركة بالطبيعة الإلهية بفضل النعمة الفائقة الطبيعية. يقول أوغوستينوس: «يريد الله أن يجعلك إلهاً، ليس بالطبيعة مثل الذي ولده، بل بنعمة وبالتبني». «كل الانسان المؤله يثبت في الحقيقة الدائمة واللامتبدلة». يستنتج أن المسيحي المؤله يشارك حقيقة في الطبيعة الإلهية، أنه يتبدل كلياً. التبني الإلهي يجعل منه انساناً جديداً. ويشير اوغوستينوس الى الفرق الكبير بين التأليه الخطيئة والتأليه النعمة: «هنالك نوعان من الآلهة بين الكائنات المخلوقة: من ناحية، الذين يدعون أنهم آلهة، وهم ليسوا كذلك، وعليهم يحل الغضب الإلهي؛ ومن ناحية أخرى، الذين هم آلهة فعلاً، الذين يحبهم الله بمشابة ابناء له، الذين بدون أن يكونوا مساوين له، هم على الأقل مشاهين له. لا ولادة، صحيح، ولكنهم يصيرون بالنعمة قادرين على رؤيته وجهاً لوجه». في القرون الوسطى، نجد عند توما الأكويني

امتدادي في الزمان، حيث يتبدى التاريخ بمشابة لقاءات متلاحقة مع الله، وفي كل لقاء يتحتم على الانسان أن يقرر ويعي ما لقراره من تأثير على الجماعة. هكذا ظهرت مع المسيحية، عناصر جديدة في استخدام لفظة التأليه وفي مفهومها. أهم تلك العناصر هي ظهور يسوع المسيح الانسان الكامل، ابن الله. إنه يعي ذاته إلهاً وانساناً، ويعي بنوته الإلهية ويعلنها: الكلمة صار جسداً. أما الله فهو أب، يجب الانسان، يفنديه، يخلصه، يدعو الى ملكوته الإلهي، يتبادل الحب مع الانسان في الروح. الروح هو روح الابن وروح بنوة الانسان. إن اتحاد حياة الانسان مع الله هو تأليه للانسان، وهو عمل الروح الذي يرسله الأب والابن الى قلب الانسان. إن الله هو نعمة لأنه في ذاته اتصال حب.

«صار الله انساناً ليستطيع الانسان أن يصير إلهاً». هذا هو جوهر المسيحية عند الذين كانوا بادئين في التبشير بها في المشرق. منذ القرن الثاني بدأ استخدام لفظة تأليه في المسيحية، وكانت تعني ثلاثة أشياء. أولاً، خلق الانسان على صورة الله ومثاله؛ ثانياً، تبني الله للانسان؛ ثالثاً، التشبه بالله وبالمسيح. يتضمن التأليه، في هذه الحياة الحاضرة، وجوداً فائق البشر، يجد كماله في رؤية الله، وفي المشاركة بخلوده غير الفاسد. هنا نلاحظ عند المفكرين المسيحيين الأوائل، عودة الى الفكرة الاغريقية الأساسية: إن الخلود غير الفاسد هو من خصائص الالهة، أما الاشتراك به فهو تأليه. يحصل البشر عليه اذا حافظوا على أوامر الله، عند يوستينوس؛ أو اذا انصرفوا الى معرفة الله التي تحتاج الى الروح، عند تاتيانوس؛ أو إذا واتجه الانسان صوب الأمور الخالدة بحفظ وصايا الله، فيتقبل من الله المكافأة ويصير إلهاً، حسب ثيوفيل الأنطاكي. ويرى كليمان الاسكندري أن التأليه هو ثمرة تربية يتلقاها المؤمن من اللوغس الإلهي، وتشمل هذه التربية كل الوجود الانسانى، بما فيه الجسد، وتنتهي الى حرية كاملة للروح والقلب تجاه كل الخيرات، وتكون ثمرة الحرية المحبة الموحدة. أما أوريجينوس Origenus فيرى أن التأليه يبدأ بتجسد المسيح «حيث تصير الطبيعة البشرية إلهية، لا في المسيح فحسب، بل في كل الذين، بالايان، يعتقدون الحياة التي علمها يسوع، والتي تقود الى الصداقة والشراكة مع الله». ولكن اكتمال التأليه يصير في التأمل، في رؤية واضحة لله، حيث يتحد التأمل بالله، بخاصة في الساء. يلجأ أوريجينوس على الجانب العقلي في التأليه، وهو لا يبدو بمشابة نعمة ترفع الانسان فوق وضعه الطبيعي، بل بمشابة عودة الى وضع أصيل سقط منه الفكر

﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (الرعد، 26). ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ (مريم، 76). ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء﴾ (النور، 21). ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة﴾ (الحديد، 21). ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ (الجمعة، 4). ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة، 4). ويدرك المسلم أيضاً أن الله هو فاحص القلوب ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق، 16). ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق، 16). ومع ذلك يرفض الاسلام كلياً فكرة التأليه، ويوجه اللوم إلى الذين يقولون أنهم أبناء الله. ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ (المائدة، 18). ﴿قُلْ فَلِمَ يعذبكم الله بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق﴾ (المائدة، 18). ﴿يعفّر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ (الفتح، 14). ﴿والله ملك السموات والأرض وما بينهما، وإليه المصير﴾ (المائدة، 18).

على الرغم من المواقف الصريحة التي تبرز حب الله للإنسان ورحمته، هو الرحمن الرحيم، إنما مع الحفاظ على تعالي الله المطلق وقدرته الكلية، ظهر في التصوف الاسلامي، بدءاً من القرن الثامن، تيار يقول بوحدة وجودية ممكنة، بين الانسان والله، تحصل في الاتحاد الصوفي، حيث الشعور بالهوية فيما بين العبد والواصل والمعبود الموصول إليه. فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد. هنا يظهر ناسوت الله سر من لاهوته الثاقب، كما جاء عند الحلاج. في الاتحاد يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت، لأنه هو الذي كان في الأصل. يرتوي عطش الصوفي إلى الفناء في حضن الألوهة. ويكمل الاتحاد عندما يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً، وتصير النفس والحق شيئاً واحداً، الله هي وهي الله. إذ ذاك ينادي الصوفي «أنا أنت»، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

بقيت التعاليم الصوفية محصورة داخل حلقات ضيقة ومغلقة، فلم تحظ بانتشار مقبول بين المؤمنين. بل أكثر من ذلك كان المسلمون يرفضون رفضاً قاطعاً بعض ما كان يصدر من شطحات تمس، من قريب أو بعيد، وحدة الله وسموه. ينبذ الاسلام كل ما يؤدي، بشكل أو بآخر، إلى إشارته أي كائن بالألوهة مع الله. من هنا، رفضه استخدام لفظة التأليه رفضاً قاطعاً، وتمسكه بالآيمان بالله الواحد الأحد في تعاليه، مع الحفاظ على تسميته الرحمن الرحيم.

تعلماً متكاملًا بشأن النعمة المؤتة والمشاركة في الحياة الالهية. إنها مشاركة تتجاوز كل المشاركات الطبيعية، حتى أسماها، تلك التي بقوتها تكون الكائنات، المخلوقة على صورة الله، وبالتالي «قادرة على الله»، موجهة نحو التشبه به بطريقة أقل بعداً من سواها. إنها مشاركة ممتازة، ثمرة عطية فائقة الطبيعة وإلهية، تعطي لمن يتجاوب معها الوصول إلى الله، في ذاته مباشرة، بالمعرفة والحب، هنا على الأرض، وبالرؤية السعيدة والاتحاد الدائم معه في السماء. إن الله يحب البشر، بشكل فائق الطبيعة، فيعطهم، لا طبيعة غير قابلة العطاء، بل مشاركة فيها، بنوع أنهم، إذ يصيرون آلهة بالمشاركة، يقدر أن يتحدوا حقيقة بحياته الحميمة. هذه المشاركة في الطبيعة الإلهية توصل إلى وجود «يتعدى قدرة كل الطبيعة المخلوقة». إنه صلاح يفوق العالم كله، يرفع الإنسان إلى حياة تتجاوز أوضاع كل طبيعة مخلوقة، ولا تتساوى إلا مع الله وحده، في الطبيعة.

إن الكلام عن النعمة يعني مجانية عطاء الله للإنسان. إنه يعطيه إياها لأنه يحب. قد تصدم هذه البادرة الإلهية كبرياء الإنسان، فيرفض عطية الله، مفضلاً الأخذ بدل القبول، ومريداً ذاته «إلهاً»؟ قد تظهر غير مقبولة في عالم يركز على حرّية الإنسان ومسؤوليته. هل يتقبل الإنسان العطية، بدون أن يتخل عن كرامته الإنسانية؟ إن العطاء الذي يعطيه الله هو التلاقي معه. وهو يبدل كلياً من يتقبله، لأنه يصير مشاركاً في حياة الله. التقليد الشرقي، في المسيحية، يتكلم عن تأليه، لا بالمعنى الحلولي. لا يفقد الإنسان ذاته في ملاقة الله. إن التأليه يعني العلاقة الحميمة مع الله وعمق التبذل الذي يتحقق عند المتأله. التقليد الغربي، في المسيحية، يتكلم عن النعمة التي تعني في عمقها حضور الله الفاعل، الذي هو في داخل الإنسان أكثر من الإنسان ذاته، كما يقول أوغوستينوس. إن الاتحاد مع الله يتبدى في محبة تعمل في الوجود اليومي مع الآخرين وفي سبلهم.

الاسلام هو دين العيش الكريم بفضل الله ورحمته. تكثر الآيات القرآنية التي تذكر الإنسان بما الله من فضل عليه. ﴿الله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة، 105). ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ (البقرة، 269). ﴿الله غفور رحيم﴾ (النور، 22). ﴿فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه﴾ (النساء، 175). ﴿من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ (الأنعام، 125). ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾ (الأعراف، 188). ﴿إن تؤمن إلا بإذن الله﴾ (يونس، 100).

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الكويت، 1976.
- *Dictionnaire de Spiritualité*, T. III, «Divinisation», Beauchesne, Paris, 1957.
- Gross, Jules, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938.
- Lossly, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient*, Neuchâtel.

بشارة صارجي

التجريبية

Experimentalism - Empiricism Expérimentalisme - Empirisme Empirismus

المصطلح الأجنبي empiricism مشتق من اللفظ اليوناني *empeiria*، ومنه اللفظ اللاتيني *experientia*، ومنه اللفظ الانكليزي *experience* أي تجربة.

والتجريبية، اطلاقاً، ترى أن التجربة، وليس العقل، مصدر المعرفة وجذورها في الفلسفة اليونانية.

فديمقريطس دلته التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تنطير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحة التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلته التجربة أيضاً على أن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً، فبدا له أن في كل جسم مساماً خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها. ومن هنا ارتأى ديمقريطس أن العالم يتألف من الملاء والخلاء. والخلاء امتداد متصل متجانس يختلف عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة. ويسمى ديمقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً، ويعتبرهما علتين ماديتين على السواء، فلولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة، ولا منعت الحركة.

وقد عادت تجريبية ديمقريطس الى الظهور عند أبيقورس. فقد ارتأى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن الادراك الحسي ينشأ من احتكاك ذرات النفس بذرات الأجسام المحيطة بنا. والاحساسات صادقة، أي أنها صورة مطابقة للأشياء. أما خطأ الحواس فليس في الإدراك، بل في الحكم الذي يضيفه العقل للادراك. وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الاحساسات، لأن لكل احساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الاحكام التي تضاف إليها. ومتى تكرر الاحساس

أحدث في الذهن معنى كلياً. ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الاحساس فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن نطبه على الجزئيات كلما عرضت في التجربة. والجزئيات المعروضة في التجربة مكونة من جواهر فردة، أي ذرات. والذرات متحركة في خلاء لا متناه، وهي تتحرك في خط مستقيم وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها. وتفاوت السرعة إنما يأتي عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجنازها الجسم المتحرك. والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، بيد أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء نفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات.

ويمكن أن يعد الشكاك، من بين الفلاسفة اليونانيين، الممثلين للمذهب التجريبي، بنهج سلمي، وهو نقد المذهب العقلي. فقد ارتأى كرينادس 214-128 ق.م. أن الاستدلال العقلي أي الاستنباط، لا يمكنه تقديم معرفة يقينية على نحو مطلق، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة، ولا يستطيع اثبات صحة المقدمات. وتأسيساً على ذلك قال بالاحتمال، ووضع له ثلاثة شروط: الأول: الانتباه، فكل ما انتبهنا اليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً، أي اعتبرناه محتملاً. الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته والأشياء المحيطة به، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب الحذر. الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال ذلك إذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

وقد استمرت هذه التجريبية ذات النهج السلمي، والتي تمثلها مدرسة الشكاك، عدة قرون. وبعد حوالي ثلثائة عام من كرينادس نشأت طائفة من الشكاك احترفوا الطب، وأخذوا بالنهج السلمي الذي هو تراث سلفائهم، وزادوا عليه نهجاً إيجابياً هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون الالتجاء الى العقل، فأقاموا الفن بديلاً من العلم، وعرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم سكستوس امبيريقوس *sextus Empiricus* أي التجريبي عاش في القرن الثاني للميلاد. نهجه السلمي في كتبه تكرر لمن سبقوه من الشكاك. أما نهجه الإيجابي فهو ظاهر من عباراته. فهو يقول «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين إزاء الحياة». ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وهي ترجع الى ثلاثة أمور: 1 - الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند

العطش. 2- والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه. 3- والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض.

وقد كان من بين المفكرين العرب دعاءاً للتجريبية مثل الحسن بن الهيثم في كتابه المناظر يبحث فيه عن انكسار الضوء، وتشرح العين، وكيفية تكوين الصور على شبكة العين. كل ذلك بمنهج تجريبي يعتمد على الملاحظة والتجربة. ولا أدل على ذلك من تحليل ابن الهيثم للدراك. فالادراك، عنده يتألف من: 1- الاحساس. 2- مقارنة احساسات كثيرة، أو مقارنة الاحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريب في الحافظة بفعل احساسات سابقة. 3- الحكم الذي نعرف به أن الاحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة. وكان للتجريبية تأثير واضح في العصر الوسيط والعصر الحديث. روجر بيكون وتوما الاكويني في العصر الوسيط، وفرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وجون ستوارت مل وجورج بركلي في العصر الحديث.

يحصّر روجر بيكون 1214-1294 وسائل المعرفة في ثلاث هي النقل والاستدلال والتجربة. أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول. وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي الا اذا أيدت التجربة نتائجه. وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي الى تكوين علم قائم بذاته هو العلم التجريبي scientia experimentalis، ويدل على علم يتحولنا سلطاناً على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة، ووسيلة الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من مجملتها القوانين الكلي. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على إيجاد ظواهر. بل إن روجر بيكون يذهب الى القول بأن العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنية يهيء لها أسباب النجاح في مهمتها. ويترتب على ذلك أنه لا يليق أن يضطلع بالتبشير الا العلماء.

أما توما الاكويني 1225-1274 فبرى أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاوئته بعد تحصيله. ومعنى ذلك أننا مضطرون الى تحصيل المعرفة بالتجربة، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ثم إن العقل لا يقدر أن يعقل المعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه الى الصور الخيالية: وهذه الصور بدورها مردودة الى المعرفة التجريبية. فالحق المطابق لماهية

الانسان ان الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الانساني، وإن كان داخلياً في جنس العقل بالاطلاق، ليس عقلاً ملائكياً، ولكنه عقل معادل لماهية الانسان يستفيد المعقولات من المحسوسات. فمن حيث هو عقل انساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية المثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الاحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة أخرى تتعقلها. القوة الأولى تسمى عقلاً فعالاً، وتسمى الثانية عقلاً منفعلاً. ومعنى ذلك أن توما الاكويني لم يكن تجريبياً خالصاً، لأن المعرفة، عنده، ليست كلها مستمدة من التجربة. فهو يبرهن على وجود الله بحجج خمس هي كلها حجج منطقية تدور على برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص.

هذا عن التجريبية في العصر الوسيط، أما عنها في العصر الحديث فيمكن القول بأنها وليدة الفلسفة الانكليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عند بيكون ولوك وهيوم وبركلي.

فرنسيس بيكون 1561-1626

تجريبية بيكون تدور على تحديد دور العقل في ضوء الملاحظة والتجربة. ذلك أن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة. فإذا ترك يجري على سلقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم. ويحصّر بيكون الأوهام في أربعة أنواع:

1 - أوهام القبيلة Idola tribus وهي ناشئة من طبيعة الانسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفرادها. فنحن ميالون بالطبع الى أن نفرض على الطبيعة ما يميل عليه عقلنا لا ما تلميه الملاحظة والتجربة. ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر الى الحالات المؤيدة دون الالتفات الى الحالات المعارضة. وهذا هو السبب في الاعتقاد بعلم التنجيم حيث لا يفكر العقل في الحالات التي تفشل فيها التنبؤات. ومن أمثلة فرض تصورات العقل على الطبيعة ميل الانسان الى البحث عن الوحدة في الطبيعة. إن العقل يشعر بما فيه تجانس فيتصور الطبيعة الخارجية متجانسة مثله، ويستدل من ذلك على تقرير وحدة جوهرية في الأشياء. كذلك يميل العقل الى تصور فعل الطبيعة على غط الفعل الانساني، فيتوهم لها غايات وعللاً غائية.

2 - أوهام الكهف Idola specus وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا. فإن الفردية بمثابة الكهف الافلاطوني، منه

وجلة القول أن الأوهام، عند بيبكون، ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتى يذكرها أرسطو، وإنما هي عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل «لوحاً مصقولاً» تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا، فيتمكن من تفسير الطبيعة ومن السيادة عليها. ولن يكون تفسير الطبيعة عن طريق القياس، لأن القياس يتألف من قضايا تكون من ألفاظ. فإذا كانت هذه مختلطة في الذهن، كما رأينا في أوهام المسرح، كان القياس كله مختلطاً، ثم هو في اقتضاره على عرض القديم دون اكتشاف الجديد يكون منهجاً عقيماً.

كذلك لن يكون تفسير الطبيعة عن طريق الاستقراء الأرسطي، لأن هذا الاستقراء يرد في النهاية إلى قياس تكون مقدمته الكبرى نتيجة لعملية احصاء يقوم على الأمثلة الإيجابية، والأمثلة الإيجابية بدون الأمثلة السلبية لا تعطينا يقيناً.

إن سيادة الانسان على الطبيعة لا تتأتى إذن الا باستكشاف صور الكيفيات، ولا سبيل إلى هذا الاستكشاف سوى التوجه إلى الطبيعة ذاتها، إذ لا يمكن السيادة عليها الا بالخضوع لها في بادئ الأمر. يقول بيبكون في مفتاح كتابه الاورجانون الجديد *Novum organum*: «إن الانسان من حيث هو خادماً للطبيعة ومفسر لها، يعمل في نظام الطبيعة ويدركه بقدر ما تتيح له ملاحظاته عن هذا النظام، سواء فيما يتعلق بالأشياء أم بالعقل، وهو لا يعلم ولا يستطيع شيئاً أكثر من ذلك». وملاحظات الانسان تعرض عليه الكيفية التي يبحث عنها مختلطة بكيفيات أخرى، فكيف السبيل إلى استخلاص هذه الصورة عما عداها؟

لا يتسنى ذلك الا عن طريق الاستقراء الذي يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من الحالات السالبة. فالاستقراء، عند بيبكون، يتميز بالرفض والاستبعاد، أي اسقاط كل ما تقضي بإسقاطه الأمثلة السلبية، لأنه السبيل إلى تخلص الطبيعة التي نبحث عن صورتها من جملة الطبائع الأخرى المختلطة معها في ركام معقد. وآفة الاستقراء ما ذكر بين. «أوهام القليلة» من الاكتفاء بالحالات التي نلاحظ فيها ظاهرة ما. والاعتقاد بأنها تكفي للعلم بطبيعتها. هذا النوع من الاستقراء يسمى استقراء بمجرد التعداد. وتتفادى هذه الآفة، ونصل إلى العلم بالصورة، إذا اتبعنا الطرق الآتية:

ننظر إلى العالم، وعليه يتعكس نور الطبيعة فينخذ لوناً خاصاً. هذه الأوهام إذن صادرة عن الاستعدادات الأصلية وعن العادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات. وهذه الأوهام تبين في مظاهر عديدة. فمن الناس من يسلم بالجديد دون فحص لمجرد أنه جديد، بينما آخرون يسلمون بالقديم وكيفية القدم ذاته علامة على الصدق. ومن الناس كذلك من تستأثر بعقله فكرة تصح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه، فلا يرى موضوعاً الا خلال هذه الفكرة أو هذا الكشف. وهذا الوهم شائع عند كثير من المفكرين. فأرسطو قد رد العلوم كلها إلى المنطق، لأن المنطق كشف أرسطي، بينما هو لا يعدو أن يكون فناً من الفنون وليس علماً بالمعنى الدقيق. كذلك جعل افلاطون العلوم كلها فروعاً للعلم الإلهي.

3 - أوهام السوق *Idola Fori* وهي الناشئة من الألفاظ. فإن الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامة، فتسيطر على تصوراتنا للأشياء، فتوضع الألفاظ الغامضة غير موجودة، أو لأشياء غامضة. فمن أمثلة الألفاظ الغامضة ما يطلقه الانسان على صفات يدركها حين يلتفت إلى بعض وجوه الشبه العابرة ويغفل عن الفوارق الأساسية. ويعطينا بيبكون مثلاً على ذلك لفظ رطب. فقد كان يطلق في عصره على أشياء متباينة. كان يطلق على ما هو سريع الانتشار بين الأجسام، أو على خاصية الأجسام التي لا تتماسك عناصرها، أو على ما يبدد الأجسام ويشتتها، أو بالعكس على ما يجمع بينها ويوحدتها. ومن أمثلة الألفاظ التي وضعت لأشياء غير موجودة الفاظ شاع استعمالها في الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء اعتقد بعض الفلاسفة في وجودها، ورأى بيبكون أنها مجرد أوهام، وأن الألفاظ التي وضعت لها هي الفاظ بغير ما صدقات. من ذلك لفظ المحرك الأول الذي قال به أرسطو. ومن ذلك أيضاً لفظ الصدفة الذي قال به بعض الأرسطيين.

4 - أوهام المسرح *Idola theatri*: وهي الناشئة مما تتخذه المذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ. فهذه كلها يتلقاها الناس عن الفلاسفة القدماء كما يتلقى المشاهدون في المسرح كلمات الممثلين تلقى عليهم من عل. وهنا يحصل بيبكون على افلاطون وأرسطو وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة. فيقول عن افلاطون أنه شاعر ماجن ولاهوتي مفعم بالحساس، وأرسطو أسوأ سوفسطائيين. ثم يوجه بيبكون اللوم إلى التجريبيين والعقليين: التجريبيون لأنهم يجمعون الوقائع كما تجمع النملة غذاءها، والعقليون لأنهم بعيدون عن التجربة.

هذا هو منهج الاستقراء أو بالأدق، المنهج التجريبي عند بيكون، وهذه هي نتيجته. بيد أنها نتيجة مؤقتة. ولهذا يحاول بيكون أن يبلغ الى نتيجة أكثر يقيناً يكون الاستقراء بموجبها صحيحاً وكاملاً فيتناول بالبحث عوامل أخرى مساعدة للعقل في تفسير الطبيعة تصل الى تسعة، ولكنه لا يتناول الا الأولى منها، وهي التي يسميها شواهد مميزة، ويخصص لها بقية كتاب الاورجانون الجديد، وتنحصر وظيفتها في أنها تقتصر على تضيق المجال الذي نبحث فيه عن الصورة.

لوك 1632-1704

اتجه الى الفلسفة في شتاء 1670-1671 على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها الى حل المسائل التي أثاروها، ففطن الى أنه يتمتع إقامة «مبادئ الأخلاق والدين المنزّل الا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا وأبها تفوق ادراكنا». وهكذا نبت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع رسالة في العقل الانساني 1671، ثم أتم كتابه الشهير بعد تسع عشرة سنة مقالة في الادراك الانساني 1690. والكتاب يقسم الى أربع مقالات:

الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية. يقول لوك لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار. ولو كانت المبادئ الأولية غريزية للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلية من الناس يعرفون هذه المبادئ مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. ثم ما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحل ليس المر يكفي أن ندرك معنيي الحل والمر فري فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء الى المبدأ القائل «يتمتع أن يكون شيء غير نفسه». كذلك ليست المبادئ العملية غريزية: إن هذه المبادئ، من أخلاقية وقانونية، تختلف من شعب الى شعب ومن دين الى دين. واجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل له ليس غريزياً. وما الضمير الا «رأينا فيما نفعل». ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث أن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ. أليس المتوحشون يقترنون الكباتر ولا يكتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرقية. كلا، إنها طبيعية ولكنها مكتسبة، تنقلها من بيتنا ونألفها فتبدو غريزية.

وبعد أن ينقض لوك المذهب الغريزي في المقالة الأولى يعرض المذهب التجريبي، يبدأ، في المقالة الثانية، ببيان

- 1 - تنوع التجربة بتغير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغير العلل الفاعلية مثل تطعيم الغابات كما نصنع في شجر الفواكه، ومثل تركيز أشعة الشمس باستخدام العدسات.
 - 2 - تكرار التجربة مثل إعادة تقطير الكحول الناتج عن تقطير أول، ومثل إعادة وضع الزئبق في الرصاص المصهور لنرى أيتجمد ويصبح قابلاً للطرق أم لا.
 - 3 - مد التجربة، أي اجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.
 - 4 - نقل التجربة من الطبيعة الى الفن، كإيجاد قوس قزح بطريقة صناعية في مسقط ماء، أو من فن الى آخر كأن نصنع أداة تعين السمع كما صنعت العدسات لتعين البصر.
 - 5 - قلب التجربة مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنشر من أعلى الى اسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى.
 - 6 - الغاء التجربة، أي طرد الكيفية المراد دراستها مثل الفحص عما اذا كانت هناك أجسام معينة تلغي الجاذبية حين توضع بين المغناطيس والحديد.
 - 7 - تطبيق التجربة، أي استخدام التجارب لاكتشاف خاصية نافعة مثل تعيين مدى صحة الهواء في أكمة مختلفة أو في فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس.
 - 8 - جمع التجارب، أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والظنون (ملح البارود).
 - 9 - صدق التجربة وهي عبارة عن إحداث تغير طفيف في شروط التجربة، مثل أن نحدث في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء الطلق. والتجربة هنا تجري لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم تجر بعد، ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون.
- وبعد اجراء التجارب ينبغي توزيعها في جداول ثلاثة:
- جدول الحضور، جدول الغياب وجدول الدرجات، في جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول. وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، والتي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور فتستبعد الظواهر الماثلة في هذا الجدول. وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الكيفية فتستبعد الظواهر غير المتغيرة فتكون الصورة المنشودة في الباقي.

المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة، مثل معاني الاضافة بالاجمال، كمعنى البنية يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب؛ وكمعنى العلة يجمع بين شيء موجود ومعنى شيء موجود منه. والاصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بيننا علاقات في العقل تحملنا على الاعتقاد بأنه اذا وقعت ظواهر معينة وقعت ظواهر اخرى معينة. ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي.

والطائفة الأولى بدورها تنقسم الى قسمين: قسم يشمل معاني الاعراض، وهو معاني أشياء لا تتقوم بذاتها، كالانسان. وتنقسم الاعراض الى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معان بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمل المركب من لون وشكل يحددان سروراً في الرائي.

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد. أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الاضافة. وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة. وأخيراً التجريد وهو الانتباه الى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد بغنيها عن الفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنيها عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك. فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً. فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج صورة ثابتة كما يظن المدرسيون. أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع. والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس. ويرى لوك أن الألفاظ اللغوية كلية، ذلك أنه من المحال أن يكون لكل شيء جزئي لفظ مقابل له. وحتى بفرض أنه أمر ممكن فإن هذا الممكن يتناق مع الغاية العظمى من اللغة، ذلك أن كثرة الألفاظ المقابلة للأشياء الجزئية يمتنع معها تحقيق الاتصال الفكري بين بني البشر. ثم إن هذه الكثرة من الألفاظ ليست نافعة في تجريد المعرفة.

الاصل التجريبي للمعاني يرى أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، أي احساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي تفكير (ولو أن يؤثر لفظ تفكير على لفظ شعور). وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى.

والمعاني طائفتان: معان بسيطة ومعان مركبة. المعاني البسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، وهي طوائف ثلاث: أولاهما المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، امتداد، شكل، حركة. والطائفة الثانية المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع الى الذاكرة والانتباه والإرادة. والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والالم والقدرة. اللذة والالم بصاحبان جميع معانيها الظاهرة والباطنة تقريباً. والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل احساس خارجي وكل فكرة نفسية. والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي ينقضي بين معانيها في تعاقبها. وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة. ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر الا الفعل نفسه، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن احراراً، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق. وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها تسجل الوقائع.

والمعاني البسيطة هي كذلك من حيث أنها موجودة في العقل، ولكنها كفيات من حيث أنها موجودة في الأجسام. فالمعنى هو ما يدركه العقل في نفسه أو هو الموضوع المباشر للادراك، أما الكيفية فهي القوة التي تحدث المعنى في عقلنا. فكرة الثلج، مثلاً، تثير فينا معاني الأبيض والبارد من حيث أنها موجودة في كرة الثلج هذه.

والكفيات طائفتان: الكفيات الأولية والكفيات الثانوية. الكفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال. أما الكفيات الثانوية فهي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها.

أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي نصنعها. وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس

التجريد. يقول في مفتاح كتابه رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية، 1710: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني. أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على انحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون. وكذلك معنى الانسان عندي يجب أن يكون معنى انسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط. ومهما أحاول فلست استطيع تصور المعنى المجرد. ومن الممتع عليّ أيضاً أن اتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسرعة ولا بالبطء، ولا بالمنحنى ولا بالمستقيمة. وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة». ويستند بركلي في رفضه للمعاني المجردة الى نظرية العين الجوانية. فالمعاني الوحيدة الموجودة في العقل إما أن تكون معاني الحس وإما أن تكون صوراً حسية مركبة من هذه المعاني. والعين الجوانية هي التي تدرك هذه الكيانات مثلما تدرك العين البرانية الأشياء الخارجية في تحديداتها الكيفية. فمعاني الضوء واللون من البصر، ومعاني الصلابة والنعومة، الحار والبارد، والحركة والمقاومة من اللمس. ومعاني الرائحة من الشم، والأصوات من السمع. وكل هذه الكيفيات تصاحب بعضها بعضاً ويطلق عليه اسم أو شيء. بيد أن ثمة شيئاً آخر هو الذي يدرك هذه المعاني أو الأشياء وهذا الكائن المدرك يسميه بركلي العقل أو الروح أو النفس أو الذات. وهو متميز من المعاني. ويخلص بركلي من ذلك الى القول بأنه ليس ثمة معنى من غير عقل، وفي عبارة أخرى ليس من المعقول اقرار وجود مطلق لكائنات غير عاقلة من غير انتسابها الى كائن يدركها. ومن هنا مبدأ بركلي: الوجود ادراك *Esse est Percipi*.

وتأسيساً على ذلك ليس ثمة مبرر للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية كما يزعم لوك، بدعوى أن الكيفيات الثانوية ليست مماثلة لأشياء موجودة من غير عقل يدركها. أما الكيفيات الأولية فهي صور لأشياء موجودة، من غير عقل يدركها، في جوهر غير عاقل يسمى المادة. ويقصد بالمادة جوهرًا غير حسي ساكنًا حاملاً للامتداد والشكل والحركة. ويرفض بركلي هذه التفرقة وما يترتب عليها من اقرار وجود المادة. فاستناداً الى مبدأ الوجود ادراك ينطوي القول بالمادة على تناقض. هذا بالإضافة الى أن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يتمتع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل.

وكلية الألفاظ ترجع الى كونها دلالات على المعاني الكلية، وكلية المعاني الى خلوها من ظروف الزمان والمكان. ويخلص لوك من ذلك الى أن الكليات لا علاقة لها بالموجودات الجزئية، لأنها من صنع العقل، ومع ذلك فأساسها كامن في تشابه الموجودات. وهذا التشابه هو مصدر الأجناس والأنواع. أما المقالة الرابعة الأخيرة فهي في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين.

يرى لوك أن النفس مجموع معان بسيطة مدركة بالعقل، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق اليه شك ولا يحتاج الى دليل.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يعيها. ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان. إن المعنى الغريزي معدوم بالمرّة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله. فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لأمن بالله جميع الناس وأدركوه كما هو.

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً. يدل على وجودها، أولاً، إن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه. وكل فاقده حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة. ثانياً، إننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة. فالأول مفروض علينا والثاني تابع للارادة، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثاً، إن الخواص يؤيد بعضها بعضاً. فالذي يرى النار يستطيع أن يحسّ بها إن شك في وجودها. وحينئذ يحسّ ألماً لا يمكن أن يحسّ مثله لو كان ادراكه مجرد تصور.

والخلاصة، عند لوك، أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والتجربة، وأن تعدل عن الميتافيزيقا وعن المناهج العقلية.

بركلي 1680-1753

يأتي في المرتبة الثانية بين التجريبيين الانكليز. والغاية عنده تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفته مبدأ «الوجود ادراك»، أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض بركلي نظرية

أو لا يدركها، وإنما أن تكون المعاني مدركة على الدوام بفضل عقل ما. وقد اختار بركلي الحل الثاني وقال بأن الله هو الضامن لاستمرار وجود المعاني أو الأشياء لأنه مدركها باستمرار. يقول بركلي: «لا أقول إني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته». العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها. ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والارادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها.

المعرفة إذن، عند بركلي، تستند برمتها إلى الاحساسات باستثناء وجود الله ووجود أنفسنا. وهذا هو مفتاح اليقين المانع من الانزلاق إلى الشك المذهبي. بل هذا هو ما يتسق مع الفهم المشترك لأنه ينكر وجود موجودات مجاوزة للمعاني. وهذا شكل من أشكال التجريبية.

هيوم 1711-1776

تأثر بلوك في فهم طبيعة العلاقة بين المعاني، وحاول تنقية فلسفة بركلي من العناصر غير التجريبية فميز بين الانطباعات والمعاني. «وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحياة اللتين يطبعان بهما العقل ويلتصمان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا: فأما الادراكات التي تردّ إلينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس؛ وأما لفظة المعاني فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». ثم هو يقسم الادراكات إلى بسيطة ومركبة. «الادراكات البسيطة - أي الانطباعات والمعاني - فهي تلك التي لا تقبل تمييزاً أو فصلاً (في عناصرها)، وأما المركبة فعل خلاف ذلك ويمكن تحليلها إلى أجزاء متميز بعضها من بعض». ولا شيء غير ذلك، وإذا وجد فيجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القليل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها مثل بركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة. يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن المعاني المجردة أو العامة: أ تكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها. ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد بركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن كل المعاني العامة إن هي إلا معان جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ويجعلها تستثير - إذا لزم الأمر - أفراداً أخرى شبيهة بها... فواضح أننا في

والى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد بركلي في رسالته نظرية جديدة للرؤية. 1709: فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ إن المسافة أياً كانت، ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية. وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. ذلك بأن ادراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الاحساسات البصرية، هي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الاحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها. وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسها، إذ لا تبدو له البصرات إلا كسلسلة جديدة من المعاني أو الاحساسات كلها قريب إليه قرب احساسات الألم أو اللذة، أي كلها ذاتي داخلي. نظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، والحقيقة أن «معاني اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران» وليس بينهما ارتباط ضروري، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي: «إن معاني البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبها فقط إلى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس (أي الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة». أما المعاني اللمسية فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية.

على أن إنكار المادة، عند بركلي، لا يعني إنكار الأشياء. إننا ندرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها. يقول: «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها وألمسها الآن». إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا «لا تقولن أن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء».

بيد أن بركلي قد واجه معضلة من جراء اقراره باللامادية، أي من اقراره أن جملة المعاني موجودة في العقل ليس إلا. فإما أن تكون المعاني موجودة وغير موجودة طبقاً لوجود عقل يدركها

والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لمعنى النفس أن يُستمد من أحد هذه الانطباعات، وبالتالي فليس هنالك معنى كهذا.

ثم ينقد هيوم أدلة وجود الله فيقول إن دليل الغائية قائم على تمثيل الكون بآلة وتمثيل الله بالصانع الانساني. ولكن الصانع الانساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحاءه؟ ولو سلمنا هذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الانساني، أو أنه جسي وأنه يعمل بيديه. أما دليل المحرك الأول فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد. وأما دليل الوجود الضروري فلا يستند الى اصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي نمد موضوع تجاربنا الى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله؟

أما قانون العلية فهو ليس غريزياً، وليس مكتسباً بالחס الظاهر، أو الحس الباطن، أو الاستدلال، فالحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولاً: فأننا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية. والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء تعقب أمر الارادة، ولكني لا أدرك به ادراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً. وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلة مكتسبة بالاستدلال. وأن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة. يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج بطلان العلة. وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده الى علة. إن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمناً فيه. ثم إن معنى العلة ومعنى

تكويننا لمعظم معانيها العامة، إن لم يكن كلها، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتها الجزئية. وواضح كذلك أن الشيء (الذي نشير اليه بالمعنى العام) لا يُبطل انتفاءه الى نوع معين ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص. ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالاً صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك المعاني المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة في تأملات نظرية. فالمعنى المجرد عن الانسان يمثل الناس على اختلاف احجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا نستطيع القيام به إلا بأحد طريقتين، فإما أن يمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصويره من أحجام ومن صفات، وإما ألا يمثل فرداً جزئياً على الاطلاق. أما وقد عُدَّ سُخْفاً أن تنصدي لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني. وبهذا كان الفرض هو أن معانيها المجردة لا تمثل كمّاً ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة. لكنني سأحاول بيان أن هذا الاستدلال خاطئ، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على انسان أن يتصور كمّاً أو كيفاً دون أن يكون لنفسه معنى دقيقاً عن درجة ذلك الكم أو الكيف. وثانياً ببيان أنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية، إلا أنه في وسعنا أن نكون معنى عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة.

لا شيء إذن مجاوز للانطباعات والمعاني. وهذه هي الفكرة المحورية في تجريبية هيوم. والعقل محكوم، في معرفته، بهذه الانطباعات والمعاني. ولهذا فإن هيوم يصف منهجه في الفلسفة بأنه منهج تجريبي. ومع أن هيوم قد تأثر بفلسفة بركلي إلا أن نتائجه جاءت متنافية لنتائج بركلي. إذ أفضت الى الشك وليس الى اليقين بالنسبة إلى وجود النفس ووجود الله في مجال الميتافيزيقا، وإلى قانون العلية في مجال العلم.

فاذا تساءلنا من أي انطباع حسي أمكن فكرة النفس أن نحكي لكان من المجال أن نجيب عن هذا السؤال بغير وقوع في تناقض ظاهر وسخيف. فأي معنى لا بد أن ينشأ عن انطباع حسي معين، لكن النفس ليست انطباعاً من الانطباعات الحسية، بل هي ذلك الشيء الذي يفترض فيه أنه المرجع الذي تستند اليه انطباعاتنا ومعانيها. ذلك لأنه لو كانت النفس قد نشأت عن انطباع معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله إبان فترة حياتنا كلها، لكن ليس هنالك انطباع واحد منتصف بالدوام. فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف

نبين الرابطة بين هذه العناصر الفرعية والفكرة الرئيسية التي حللناها، فكأنما نحن نكرر ما قد اثبتناه في الفكرة الرئيسية. أما في الحالة الثانية فحيث تكون القرارات عن خبراتنا الحسية المكتسبة من مسانظواهر العالم الطبيعي بحواسنا فالأمر على خلاف ذلك، لأننا عندئذ نقرر ما قد خبرناه فعلاً. فإذا أردنا أن نتخذ من هذه الخبرات السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها ينتظر لها أن تحدث مستقبلاً، جاوزنا بذلك حدود المنطق، لأننا عندئذ سنكون بمثابة من يقضي بأن المستقبل ستأتي حوادثه على غرار الماضي، وهذا في ذاته زعم ليس لدينا ما يبرره من داخل الخبرة نفسها. وإذن فلو حكمت على خبرة المستقبل بما حكمت به على خبرة الماضي، كان ذلك على سبيل الاحتمال لا اليقين.

بيد أن هيوم يرى أن المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء. فهو يقسمها قسمين: ما هو قائم على أساس البرهان، وما هو قائم على أساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الاثبات ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني. والانتقال من الاحتمال التخميني الى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب. والمقصود باحتمال المصادفات احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها، حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان الوقوع، إذ لا يكون لدينا أساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيحنا لسبيل منها دون سائر السبل. أما احتمال الأسباب فهو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطارات سابقة وقعت الحوادث على نسقها. فكلما اطراد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين، تكوّن لدى الانسان. عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد. ولما كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطرود لحادثة معينة على نسق معين ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي، وبذلك ينتقل الانسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا الى مرحلة اعلى من مراحل الاحتمال، وهي ما أطلق عليه إسم الاحتمال البرهاني، وعلاقة العلية نموذج للاحتمال البرهاني.

وتأسيساً على ذلك يقال إن تجريبية هيوم تقضي الى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون. وقد حاول كانط أن يوفق هذه التجريبية والمذهب العقلي. والذي لفت انتباه كانط

المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلوم من معنى العلة، بل إن الاستدلال لا يمحولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها» كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض. وكل ما هنالك «أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائساً نفكر في الثاني». ويخلص هيوم من ذلك الى أن علاقة العلية مجرد عادة. وما يزعم لها من ضرورة ناشئة من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه اذا ما تصور السابق. يقول هيوم في كتابه بحث في العقل الانساني (1748): «إننا حين نستخدم هذه الكلمة (العادة) فإننا لا ندعي بأننا قد وقعنا بذلك على العلة التي لا علة وراءها. بل إننا لا نفعل بذلك سوى أن نبرز مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية، يعترف به كل انسان... وقد لا يكون في مستطاعنا أن نمضي في طريق البحث وراء هذه النقطة، أو ندعي بأن في مقدورنا أن نعين علة لهذه العلة؛ لكننا لا بد أن نرضى بهذه النهاية مطمئنين، على أن نعدها المبدأ الذي لا مبدأ وراءه من مبادئ تفسر كل ما ينتهي اليه من نتائج في حدود خبراتنا... وليس من شك أبداً في أننا هنا نقدم قضية معقولة جداً على أقل تقدير، إن لم نقل عنها إنها قضية صادقة، وهي القضية التي نشب بها إذا ما ارتبط شيان ارتباطاً لا تخلف فيه - كالحجارة والذهب مثلاً، أو الثقل والصلابة - فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشئين اذا ما ظهر الآخر... العادة إذن هي المرشد العظيم للحياة البشرية. فهذا المبدأ وحده (أي العادة) هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى. وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من امور الواقع فيما يجاوز الحاضرات حضوراً مباشراً أمام الذاكرة والحواس».

وتستند نظرية المعرفة، عند هيوم، الى نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، أو علاقات بين أمور الواقع. العلاقات الأولى تتجلى في الرياضيات، أما العلاقات الثانية فتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. وفي عبارة أخرى يقول هيوم إن اليقين يكون في دائرة الفكر ولا يكون في مجال الحس؛ لأننا في الحالة الأولى لا نضيف علماً جديداً، إذ نحلل فكرة معينة مثل فكرة المثلث لنبرز بعض عناصرها ثم

المبادئ الضرورية التي ظنها الحدسيون فطرية في النفس بمعنى أنها لا تحيىء اكتساباً.

وتأسيساً على ذلك، يرى ميل أن ليس هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي. ولهذا كان عليه أن يفسر لنا طبيعة الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي، وتفسير ميل أن التجربة تعلمنا أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة مسبقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه. وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية.

وقد وضع ميل قواعد تساعد على تحديد العلة في سياق التلازم والتعاقب، وهي قواعد الاستقراء، وذلك في كتابه الشهير نسق المنطق القياسي والاستقراي، 1843. وهذه القواعد هي التي تمكن العالم من التثبت من صواب الغرض الذي يصنعه تفسيراً مؤقتاً للظواهر التي يدرسها، وعندئذ يصبح الغرض نظرية علمية، وهذه القواعد هي على النحو التالي:

- 1 - قاعدة الاتساق أو التلازم في الوقوع، ومفادها أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها.
- 2 - قاعدة الاختلاف أو التلازم في التخلف، وهي عكس القاعدة السالفة، لأنها تقرر بأن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. وتقضي القاعدة بمنع وجود العلة مع وجود الظروف كلها إذا امتنع المعلول. فإن حدث هذا، دل على وجود علاقة عليية بين الظاهرتين.
- 3 - قاعدة الجمع بين الاتساق والاختلاف، وهي تجمع بين القاعدتين السالفتي الذكر، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً.
- 4 - قاعدة التغير النسبي أو التلازم في التغير، وهي تنشأ تكميم النتائج، وتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً رياضياً يقوم على افتراض أن كل تغير يلحق بالعلة يتعين أن يؤدي إلى تغير مشابه له يطرأ على معلولها.

وبهذه القواعد يؤسس ميل منطقاً جديداً للعلم يخلو من المعاني القبلية، ويحذف التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية. فقد أوضح ميل أن البدييات والقضايا الرياضية ليست إلا استقراءات من التجربة. يقول «نحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أي موضوع لمعرفتنا، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو

إلى هيمون رأييه في مبدأ العلية، وفي أن التجربة لا تولد الضرورة. وقد سلم كانط بذلك، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على هذه الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ ثلياً في العقل. بيد أن القبلية محكومة بالتجريبية، بمعنى امتناع استخدام المعاني القبلية خارج حدود التجربة.

جون ستيوارت ميل 1806-1873

من أبرز التجريبيين في القرن التاسع عشر. عارض المذهب الحدسي، كما يوجد عند وليم هملتون، بالمذهب التجريبي القائل بأن الأفكار آتية كلها من التجربة، وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، وأن المعاني المجردة مستحيلة، إذ ليس في الامكان تصور انسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معاً، وهو ليس شيئاً من ذلك. ويرى ميل أن أصل الاعتقاد في المعاني المجردة مردود إلى أننا نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية ونمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي. ونحن نستطيع ذلك باستخدام الاشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رابطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر.

ويرتب ميل على هذه الأفكار نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وما صدقها، بل الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر. ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء. وإذا كان ذلك كذلك فإن الحكم لا يفتقر إلى المعنى المجرد، إذ ليس الحكم الواقعي إلا جمعاً بين إحساسين. والأحكام التي نسمي ضرورية تفسر بتداعي المعاني، أي بالتجربة، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين. ومن ثم فقد أنكر ميل فطرية مبادئ المنطق الصوري. فمبدأ العلية، مثلاً، لا يمكن أن يكون فطرياً، لأن معنى المعلول لا يمكن استنتاجه من معنى العلة، وإنما يشاهد الناس ظواهر يتبع بعضها بعضاً فينتهي بهم الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق. ومثل هذا يمكن أن يقال في تفسير سائر

الظواهر النفسية، وخصوصاً عند المرضى، ثم يصنفها ويستخلص القوانين التي تربط بينها. وقد انتفع في ذلك كله بالنتائج الفيزيولوجية التي قدمها يوهانس مولر، وبذلك وضع الفيزيولوجيا في خدمة علم النفس، ويبحث في العلاقات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي. ورد العمليات النفسية العليا الى اسسها الفيزيوية وشروطها العضوية، كل ذلك دون أي دافع من النظر الفلسفي الخالص، بل مع التزام حدود العلم الدقيق. ومع أن بين يرفض استخلاص أية نتائج مادية إلا أنه يرد الحياة العقلية برمتها، والوعي كله الى عمليات مادية الى الحد الذي يصبح فيه مهدداً بالوقوع في هوة المادية. ولا يعصمه في ذلك الا تحويله علم النفس الى علم طبيعي دقيق، وتجنبه أي قرار فلسفي نهائي.

وليم جيمس 1842-1910

في مطلع كتابه معنى الحقيقة، 1909، يقول وليم جيمس إن اهتمامه بالنظرية البرغاثية للحقيقة مردود الى أنها سند قوي لتدعيم تجريبيته الجذرية وهي «تألف أولاً من مصادرة ثم من قضية واقعية، وأخيراً من نتيجة عامة».

المصادرة هي أن كل الموضوعات التي يدور عليها الجدل الفلسفي هي الموضوعات التي تحددها التجربة.

والقضية الواقعية تعني أن العلاقات بين الأشياء سواء كانت هذه العلاقات متصلة أو منفصلة مدركة بالتجربة المباشرة، ومثلاً في ذلك مثل الأشياء ذاتها.

أما النتيجة العامة فهي أن العلاقات التي تتألف منها أجزاء التجربة هي ذاتها أجزاء من التجربة. ومن ثم فإن الكون المدرك ليس في حاجة الى سند مجاوز للتجربة، وليس في حاجة الى إضافة من عندي لبنائه أو تدعيمه. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العالم يجيئني في تجريبي قائماً في بنائه مدعماً بعلاقاته.

والمسألة بعد ذلك هي في معرفة مكانة الذات الواعية من التجربة البحتة، وقدرة هذه الذات على التمييز بين ذاتها وتصوراتها وبين الأشياء الخارجية. جواب جيمس أن هذه الذات الواعية ليست موجودة. وجاء هذا الجواب في مقال جيمس بعنوان «هل للوعي وجود؟» ظهر في مجلة الفلسفة وعلم النفس والمناهج العلمية عام 1904، واعيد نشره في مقالات في التجريبية الجذرية، 1912. بيد أن إنكار جيمس لوجود الوعي لا يعني إنكاراً للمعاني والعواطف، كما لا يعني أن هذه مردودة الى حالات فيزيقية، وإنما يعني أن الوعي ليس

بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة في العقل الانساني، تحتاج لتبريرها الى أن تُرد الى أي شيء عدا تجربتنا.

واستناداً الى هذه التجريبية تحدد موقف مل من نظرية المعرفة وذلك في كتابه مراجعة فلسفة السير وليم هملتون 1865. يتفق مع هيوم في نظرية الحزمة إذ يعرف العقل بأنه، سلسلة أحاسيسنا كما تبدو في الوعي، وأن هذه الأحاسيس واعية بذاتها من حيث هي ماض أو مستقبل، بحيث يكون علينا إما أن ننظر الى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه مجرد سلسلة من الأحاسيس، ويكون في الوقت ذاته واعياً بذاته باعتباره سلسلة. ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأزق. فهو يكتفي بتقريره، ويرفض محاولة تفسيره.

واستناداً أيضاً الى هذه التجريبية أسس مل نظريته الأخلاقية وذلك في كتابه في النفعية، 1861. يبدأ بالقول بأنه لم يكن للانسان في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخل المال غاية وخيراً وهو وسيلة الى الخير. غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها الى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنسام، وإنما هناك لذات تابعة للكمية أي لاعتبارات معنوية. فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا اشرف من حياة الوظائف الدنيا. يدل على ذلك أن ما من انسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم. إن الانسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض. ويدل على ذلك أيضاً أن الانسان يؤثر النفع العامة على منفعة الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي من الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له. وهذا الاشارة لشرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.

الكسندر بين 1818-1903

أبرز تلاميذ مل. ألف عدة كتب طبق فيها أصول المنطق الاستقرائي الذي أسسه مل. ويبدو هذا أوضح ما يكون في كتابه الحواس والعقل، 1855، والانعقالات والارادة، 1859، رمى فيها الى اقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفيزيولوجيا. وهذه عين فكرة مل. فتراها يجتهد في وصف

معنى عن إله يختلف عن المعنى التقليدي؛ وهو معنى برغماتي يتجاوز الجدل النظري. ذلك أن البرغماتية، وأساسها التجريبية البحتة، هي عبارة عن تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج. خذ مثلاً المادية والروحية فلا ترى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي أن العالم تكوّن بفعل القوى الطبيعية. ولما كانت الحجج تتعادل قوة. فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين. أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة، ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة. فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى؛ إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأماننا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى. كذلك نصنع في حسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة. وإذن فليس لها من معنى غير معناها البرغماتي.

تجريبية منطقية

أسسها ريشنباخ وكارناب ونيرات وفرانك في بداية الربع الثاني من القرن العشرين عندما كانوا أعضاء في حلقة فيينا وهي تحوير لنظرية مآخ عن العناصر أو الاحساسات، أو الانطباعات الحسية. فبدلاً من هذه المصطلحات استعمل هؤلاء العلماء مصطلح قضايا أولية أو قضايا ذرية، وهو العمود الفقري للتجريبية المنطقية. ويقصد بالقضية الذرية القضية التي تكون مكتفية بذاتها ولا تكون نتيجة مستدلة من قضية أخرى، لأنها لو كانت نتيجة مستنبطة من سواها كان صدقها متوقفاً على صدق ذلك الأصل الذي استنبطت منه. فكل ما تعتمد عليه القضية الذرية في صدقها هو أن تكون لدى قائلها خبرة حسية مباشرة. فالقول مثلاً بأن هذه بقعة بيضاء هو قضية ذرية؛ فهانذا أنظر إلى الورقة التي أمامي وأقول: هذه

كياناً قائماً بذاته، وإنما هو بدل على وظيفة، والوظيفة هنا هي المعرفة. ولهذا فإن جيمس يقتفي أثر هيوم في القول بأن الأنا «حزمة من الإدراكات»، وفي القول بأن ليس ثمة مبرر في إقرار وجود أنا خالص أو نفس أو جوهر عقلي. إن هذا الإقرار لا يمكن تبريره علمياً. والنتيجة بعد ذلك أن العقل ليس ذاتاً روحانية، وأن المادة ليست مادية، وإنما ثمة عنصر أولي في العالم منه يتكون أي شيء. وهذا العنصر الأولي يسميه جيمس التجربة البحتة، وهو ليس عقلياً أو فيزيقياً. ويزيد جيمس الأمر إيضاحاً فيأتي بمشال الإدراك الحسي، ويتساءل: ماذا يحدث عندما يدرك الإنسان محتويات الغرفة التي يقيم فيها؟ قد يقال له إن إدراكه لهذه الأشياء المادية ليس إدراكاً مباشراً، وإنما هو انطباع ذاتي يستدل منه على وجود هذه الأشياء. والدافع إلى هذا القول هو استحالة تصور شيء في مكانين مختلفين في آن واحد، أي في العالم الخارجي، وفي عقل الإنسان. بيد أن هذه الاستحالة وهمية. ذلك أو وجود الشيء في مكانين مختلفين لا يعني انتسابه إلى مجموعتين متباينتين، وإنما إلى عمليتين متباينتين. العملية الأولى خاصة بالسيرة الذاتية للإنسان، والثانية خاصة بتاريخ المنزل الذي تكون الغرفة جزءاً منه.

ويخلص جيمس من ذلك إلى أن العالم متكسر، وهذا هو عنوان إحدى مؤلفاته، أي أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد. فكما أن جيمس يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي يوصف بالمادية والموضوعية، أو أن يكون جزءاً من الإدراك الحسي لشخص مدرك، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص التي توصف بأنها عقل، فكذلك المدرك الحسي الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل واحد، إذ قد يكون المدرك الحسي لهذه المنضدة، مثلاً، حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية؛ بل قد يكون المدرس الحسي المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في نفس الوقت جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من ذلك الفرد بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخرى، وعندئذ، يكون المدرك - أو المعنى - حالة من حالات عقل أصغر، وحالة من حالات عقل أكبر، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان، مع أنها هي المعنى. ومن ثم يصبح من المحتمل أن يكون العالم كله محتوى في عقل واحد بحيث يكون كل إدراك من إدراكات العقول الفردية إدراكاً في العقل الإلهي. وعندئذ يتكون لدينا

بحيث تمنحي الفوارق بينها، حتى لنظن أن الأولى هي نفسها الثانية، مع أن الأولى لغة والثانية واقعة. وعالم اللغة - وإن يكن هو نفسه جزءاً من عالم الواقع - إلا أنه قائم بذاته وله خصائصه التي تميزه من سائر أجزاء عالم الواقع.

ولهذا ألف كارناب ثلاثة كتب في السيمبتيقا، أي البحث في مدلولات الألفاظ: مدخل إلى السيمبتيقا، 1942، صورة المنطق، 1943، المعنى والضرورة، 1946. وهو يعلن في هذه الكتب أنه يقيم منهجاً جديداً لتحليل معاني العبارات اللغوية، وأساساً سيمبتيقا للمنطق. ويفرق كارناب في بحثه السيمبتيقي بين ما يسميه بالسيمبتيقا الوضعية، وما يسميه بالسيمبتيقا الخالصة، أما الأولى فتتناول اللغات التي وجدت فعلاً، والتي تم بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك - سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى - وهذه الدراسة كآية دراسة تجريبية أخرى، إن هي إلا بحث في كائن موجود، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه. وأما السيمبتيقا الخالصة، فهي التي لا تتعلق بلمعة معينة بذاتها، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للتفاهم. وإذن فهي بحث منطقي لتجربي يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق، والبحث في الاستنباط المنطقي. ولكي نبث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ يفرق كارناب بين لغة الأشياء ولغة الشرح. لغة الأشياء هي اللغة التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها. وأما إذا تحدثنا عن هذه اللغة نفسها كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة. والسيمبتيقا من حيث هي بحث في دلالات الألفاظ والعبارات ومعانيها، تشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء إلى لغة شارحة، بل إنها تشتمل على بحث المدلولات الخارجية للعبارات اللغوية لئلا هل التركيبة اللغوية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع. وهنا يفرق كارناب بين شيئين هما: الوصف الشامل لحالة العالم ومدى صدق الجملة.

الوصف الشامل لحالة العالم قد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية. وسواء كان هذا أو ذاك فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بما له من صفات أو علاقات. فافرض مثلاً أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء لثلاثة أفراد، هي أ، ب، ج، وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا أزرق وبارد، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في الوصف الشامل الآتي: أ أزرق

بقعة بيضاء فيكون قولنا هذا قضية ذرية عمادها في الصدق هو هذا الانطباع اللوني المباشر الذي أخبره الآن ببصري.

وثمة شرط آخر ينبغي توفره في القضية الذرية وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقبضاً ينقضه وينفيه. ومعنى ذلك أن أي قضيتين ذريتين لا يمكن أن يتناقضا إذا كانتا مستمدتين من إدراكين حسيين مختلفين.

بيد أن التجريبية المنطقية، وبالأخص كما هي عند كارناب ونيرات، لا تذهب إلى القول بأن القضايا الذرية ترقى إلى مستوى المطلق، أي أن هذه القضايا لا يمكن أن تكون أساساً ثابتاً لنسق علمي، إذ أن اللغة والمعرفة والنظرية العلمية في تطور مستمر. وإذا قيل إن القضايا الذرية هي أساس البناء العلمي فينبغي أن يكون مفهوماً أن هذا القول لا يعني فقط إمكان استكمال هذه القضايا وتوسيع نطاقها، ولكن يعني أيضاً إمكان تحويرها. ذلك أن كل قضايا العلم، بما في ذلك القضايا الذرية التي نتخذها محكاً لصدق ماعداها، إنما تساق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعمو تلك القضايا، ولهم أن يغيروها. وكل ما يراعونه في كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض. فإذا قلنا عن قضية علمية معينة إنها باطلة كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متناقضة مع بقية القضايا العلمية، لا تتسق معها في بناء فكري واحد. فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه إنه النسق الذي لا نسق سواه يمكن أن نبي نسقات عدة، كل واحد منها تتسق أجزاءه، لكنها في مجملها يختلف الواحد منها عن سواه، أما أي هذه النسقات هو الذي ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملي ولا يقرره المنطق، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء. وقد نشر هبيل هذا الرأي في مجلة التحليل في عدد يناير 1935. وفي هذا المقال يروي لنا هبيل عن كارناب رأيه القائل بأنه ليس هنالك في بناء العلم أوليات مطلقة تكون هي المقدمات الصادقة التي ليس غيرها مقدمات، والتي تأتي القضايا العلمية كلها بعد ذلك نتائج لها. فللعلم أن يتفق على أي أساس شاء المشتغلون بالعلم، لأن العبرة في النهاية هي بأن تحي مجموعة قوانينهم وقضاياهم بناء متسقاً. وليس معنى هذا - كما يقول هبيل - أن كارناب ونيرات ينكران أن يكون إلى جانب عالم اللغة عالم آخر من واقع عيني، بل الأمر على الضد من ذلك، لأن العبارات اللغوية نفسها عندها هي جزء من الواقع التجريبي. فكل ما أراده هو أن يجعل الناس على وعي تام بأن العبارة اللغوية المعينة إذا قيل عنها إنها تعبر عن واقعة خارجية معينة، فلا يجوز أن نخلط بين الطرفين

مثال آخر: لفظ الله، إن لهذا اللفظ ثلاثة معان: معنى اسطوري ويقصد به موجودات جسمية كالتي تقيم فوق جبال الأولب وتتصف بالحكمة والخير والسعادة. أو يقصد به موجودات روحية تنجسد في العالم الحسي. والمعنى الثاني هو المعنى الميتافيزيقي، أي مجاوزة الله لما هو تجريبي، ومن ثم فهو لا يتصف بأنه جسي أو روحي، أي أن الله خال من أي معنى. وبين المعنى الأسطوري والمعنى الميتافيزيقي يأتي اللاهوتي، وهو خليط من المعنيين وبالتالي فمصيره مثل مصير المعنيين الآخرين.

والنتيجة التي يخلص إليها كارناب أن القضايا الميتافيزيقية التي تحتوي على ألفاظ من هذا القبيل هي بلا معنى. إنها لا تقول شيئاً ومن ثم فهي قضايا زائفة.

مراد وهبه

التجريبية

Empiricism
Empirisme
Empirismus

التجريبية أو المذهب التجريبي، Empirisme، Empiricism أحد المذاهب في نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا Epistemology، وهذه النظرية إحدى ميادين البحث الفلسفي الرئيسية تضاف إلى الميادين الأخرى في البحث الفلسفي وهي الميتافيزيقا، ومبحث الوجود أو الأنطولوجيا، ومبحث القيم أو الأكسيولوجيا الذي يضم البحث في قيم الحق ومجمله علم المنطق وقيم الخير ومجمله علم الأخلاق وقيم الجمال ومجمله علم الجمال. ويمكن فهم المذهب التجريبي كمذهب في نظرية المعرفة إذا قوبل بالمذهب العقلي Rationalism: هذا يناهز بأن كل معرفة إنسانية إنما تتألف من أفكار وتصورات فطرية innate أو قبلية a priori تضاف إلى الأفكار التجريبية التي نكتسبها عن طريق الحواس، وأن تلك الأفكار الفطرية أو القبلية قائمة في عقل الإنسان بفطرته حتى قبل أن يلجأ إلى التجربة الحسية واستخدام الحواس، وأن أفكارنا القبلية أو الفطرية هي أساس اليقين والموضوعية في معرفتنا بينما ليس في أفكارنا التجريبية يقين وإنما هي احتمالية الصدق فقط بل قد تنطوي على خداع الحواس. والآن يمكننا تحديد أهم مواقف المذهب التجريبي في النقاط الآتية:

ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، ج لا هو أزرق ولا هو بارد. فإذا كان هذا هو الوصف الشامل لحالة العالم، فهناك جمل تصدق فيه وجمل أخرى تكذب فيه. فمثلاً الجملة القائلة بأنه إما أ بارد أو ج بارد صادقة، بينما تكذب جملة كهذه أ، ج كلاهما بارد.

وهنا تأتي فكرة المدى. فلكل جملة مدى من الصدق ينسج لبعض الجمل ويضيق لبعضها. ومدى صدق الجملة يقرره عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي تكون الجملة صادقة فيها. فمثلاً مدى صدق الجملة أ إما أزرق أو بارد أوسع من مدى صدق الجملة أ أزرق وبارد معاً، لأن عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي يمكن تصورها، والتي تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التي تصدق فيها الجملة الثانية.

ومن هذه الزاوية يفرق كارناب بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي. الصدق التجريبي هو مطابقة الجملة التجريبية لحالة واقعية واحدة. أما الصدق المنطقي فهو أوسع نطاقاً، من الصدق التجريبي، إذ أنه يكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنفضه. فالجملة الصادقة صدقاً منطقياً تصدق في أي وصف يمكن تصوره للعالم. فقولنا مثلاً: إذا كانت أ أكبر من ب، ب أكبر من ج، كانت أ أكبر من ج قول صادق صدقاً منطقياً لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم. فليس هناك وصف شامل لحالة العالم بحيث تكذب فيه هذه العبارة.

وتأسيساً على ذلك فإن كارناب ينتهي إلى أن الألفاظ الميتافيزيقية خالية من المعنى فمثلاً لفظ مبدأ الوارد في مبدأ الوجود. يثير الميتافيزيقيون هذا السؤال: ما هو مبدأ العالم، ومبدأ الأشياء، ومبدأ الوجود. ويكون الجواب: الماء أو العدد أو الحركة أو الحياة أو الروح أو الفكرة أو اللاشعور أو الخير. وعندئذ نسأل الميتافيزيقيين: ما هي شروط صدق القضية «س مبدأ ص» أو ما هي شروط كذبها؟ وأغلب الظن أن جوابهم هو على النحو التالي: «إن س مبدأ ص» يعني أن «ص مستمد من س» أو أن «وجود ص يستند إلى وجود س». بيد أن هذا الجواب ليس دقيقاً. فنحن لا نقول إن ص مستمد من س إلا إذا لاحظنا أن ثمة ظواهر هي س تليها ظواهر هي ص. ومعنى ذلك أن ثمة علاقة سببية. وفي هذه الحالة يكون الأمر واضحاً ودقيقاً. بيد أن الميتافيزيقيين ينكرون إمكان هذه العلاقة تجريبياً، إذ أنهم يتناولون لفظ مبدأ بمعزل عن أي علاقة زمنية، أي بمفهوم ميتافيزيقي. ومن هذه الزاوية فإن لفظ مبدأ خال من المعنى.

موضوع شك. ولذلك يتحدث التجريبيون عن تمييز بين عالم الأفكار وعالم الأشياء. الأول نحن على يقين منه أما عالم الأشياء فمعرفتنا به مشتقة استدلالية. ولقد أدى هذا الموقف الى مفارقة أو نتيجة غير متوقعة: نعي أنه بينما بدأ الفلاسفة العقليون بالاعتقاد على الأفكار الفطرية أو القبلية كمعيار لصدق معرفتنا تاركين العالم المادي الطبيعي في المرتبة الثانية، لكن حين تعمقوا في مدلول الأفكار التجريبية وبقينا بها، وجدوا أن معرفتنا للعالم التجريبي ليست بديهية وإنما مستمدة من معرفتنا لأفكارنا وبذلك لا نستطيع أن نعرف عن العالم الا ما يصل اليها عن طريق أفكارنا عنه، ويصبح عالم الأفكار ستاراً حديدياً بيننا وعالم الأشياء. ومن ثم فلا يقين في معرفتنا بعالم الأشياء وإنما معرفتنا به احتمالية، بل يصح وجوده موضع شك.

(ج) على الرغم من اصرار الفلاسفة التجريبيين على نقطة البدء التجريبية في معرفتنا، غير أنهم يرون أن هنالك علوماً صورية لا تقاس معرفتنا بها ويقينها بالاتجاه الى أفكارنا التجريبية وإنما تقاس الى أنكار قبلية مثل علوم المنطق والرياضيات البحتة. قضايا هذه العلوم يقينية ولا يعتمد يقينها على مطابقتها لتجربة وإنما على فهمنا لمعاني ألفاظها وعلى خضوعها لمبدأ عدم التناقض. ومن ثم نادى الفلاسفة التجريبيون المحدثون والمعاصرون بأن قضايا المنطق والرياضيات قضايا قبلية وتحليلية لا تعتمد على تجربة، ولم يشذ عن هذه القاعدة الا جون ستوارت مل الذي جعل قضايا تلك العلوم تجريبية.

عمود فهمي زيدان

التجريدية (الفن التجريدي)

(Abstracted art)

(Art abstrait)

(Abstrakt Kunst)

ان ما عرف بالفن التجريدي - أو اللاصوري non figuratif، أو اللاموضوعي non objectif - هو تيار فني عالمي، كان قد ظهر في الغرب مع بداية القرن العشرين، وتأكد فيها بين الحربين، وتكرس من ثم بعد الحرب العالمية

(أ) كل معرفة انسانية إنما تبدأ بمعرفة حسية أي باستخدام الحواس فتحصل على أفكار وتصورات تجريبية، وأن ليس في العقل أفكار فطرية أو قبلية وإنما كل أفكارنا مكتسبة بالتجربة. ولذلك يهاجم الفلاسفة التجريبيون كل الفلاسفة الذين ينادون بالأفكار الفطرية أو المبادئ القبلية، ولذلك يقولون قولهم المشهور إن العقل صحيفة بيضاء ليس فيها شيء وأن الخبرة الحسية هي التي تنقل فيها أفكاره المكتسبة. هذا الموقف التجريبي ليس موقفاً حديثاً وإنما يرجع الى بعض مدارس الفكر اليوناني القديم مثل فلسفة ديموقريطس والمدرسة الأبيقورية والرواقية. لكن هذا الموقف بدأ يتضح ويتحدد في الفلسفة الحديثة على أيدي جون لوك في القرن السابع عشر الميلادي الذي يقال في تاريخ الفلسفة إنه مؤسس الفلسفة التجريبية الانكليزية في العصر الحديث، وتابعه في هذا الاتجاه جورج بركلي ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وكثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد وضع جون لوك وأتباعه معنى الأفكار التجريبية - نقطة البدء في المعرفة الانسانية - بحصولنا على أفكار أو انطباعات Impressions بعضها مكتسب من الحس كأفكارنا عن الأشياء الجزئية المادية مثل فكرتي عن القلم أو المنضدة أو الباب أو الشجرة الخ. . . وبعضها الآخر مكتسب من استبطاننا لأنفسنا. نصل الى أفكارنا المكتسبة من الحس بطريق أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام كأفكارنا عن الألوان والأصوات واللمس والأشكال والأحجام والصلابة والحركة أو السكون. أما أفكارنا الاستبطانية فالمقصود بها وعينا وشعورنا بإحساسات اللذة والألم والادراك الحسي والتذكر والتخيل والتفكير والانفعالات والرغبات والعواطف ونحو ذلك. من مجموع هذه الأفكار التجريبية عن الأشياء تتألف معرفتنا الانسانية عن تلك الأشياء. ومن مجموع أفكارنا التجريبية عن قدراتنا العقلية وحالاتنا النفسية تتألف معرفتنا عن أنفسنا.

(ب) ثاني مواقف المذهب التجريبي متأثر بالمذهب العقلي الذي بصر على أن المعرفة الانسانية بالمعنى الدقيق هي المعرفة الموضوعية الثابتة بينما المعرفة الاحتمالية المتغيرة نوع من المعرفة أقل قيمة من المعرفة الموضوعية. ولذلك جاء المذهب التجريبي ليجد أن النوع الوحيد من المعرفة الذي يتسم بالموضوعية واليقين هو معرفتنا لأفكارنا التي حصلنا عليها بالخبرة الحسية. أما فيما عدا ذلك - أي معرفتنا للعالم من حولنا - فمعرفتنا استدلالية أو مشتقة من وعينا بأفكارنا. معرفتنا لأفكارنا - بعبارة أخرى - يقين لا شك فيها بينما معرفتنا للأشياء في العالم الطبيعي فقد لا يكون فيها يقين بل هي احتمال وقد تكون

أو فضاء، أو حجم، تكاد تقتصر عناصره الأساسية، حسب طبيعة العمل الفني، على خطوط، أو مساحات، أو أشكال وألوان يشكل تقابلها وتجاورها وتداخلها موضوع العمل الفني، وغايته الأساسية. غير أن ذلك لا يعني أن التجريد يقتصر - كما يقول دوفرين - «على اجتناب الصورة المحسوسة، فهو يسعى إلى أن يستخلص من المحسوس شيئاً هو منه بمثابة الحقيقة، أو العمل الفني قيمة التصويرية pictural أو النحتية Sculptural، كما لا يفقده مضمونه الخاص الذي ينطوي عليه. أي أن الفن الذي كان، في السابق، يحاكي الطبيعة ويصور العالم المرئي كي ينقل إلينا نموذجاً عنه، مثالياً أو واقعياً، بات الآن يتعامل مع الفكرة والشعور، أو ما يسميه كاندانسكي «الضرورة الداخلية».

والفن التجريدي «ظاهرة وليس مجرد نيار»، حسب تعبير دورافاليه؛ لكنها ظاهرة معاصرة بل مرحلة متقدمة في تاريخ الفن في اعتقاد بعض المؤرخين الغربيين. وبروز هذه الظاهرة هو، في نظرهم، نتيجة لتطور بطيء لا لتبدل مفاجيء في المفاهيم الفنية: أي أن حركة متصاعدة ودائمة، يرجعها دوفرين M. Dufrenne إلى نهاية عصر النهضة، قد أدت، خلال الحقبة الطويلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى يومنا، إلى تحول في الرؤية الفنية وفي مفهوم اللوحة، وقادت، من ثم، إلى نفي التمثيل الصوري، وإلى استنباط تقنيات تتفق مع أشكال التعبير الجديدة. وإذا اعتبر التجريد نهاية المطاف لمسار التطور الفني في العصور الحديثة، فلأنه يقابل في ذلك الحركة التي قادت الفن الغربي - من القرون الوسطى إلى النهضة - نحو قطبية أخرى تمثلت في تكامل الشكل والصورة. أي أن ما يسميه دوفرين «التكامل الصوري»، كما بلغته الكلاسيكية الغربية - وفنون أخرى كالفن المصري القديم - قد رفضته الفنون الحديثة، كما جعلته أو تجاهلته فنون أخرى قبلها. وإن تكن هذه الغاية الصورية قد بقيت قائمة زمناً طويلاً، إلا أنها انتقلت تدريجاً من المقام الأول - بعد أن اكتسب التصوير كل وسائل التمثيل الصحيح - إلى المقام الثاني، وانتقل معها الاهتمام من العالم الممثل إلى العالم المستقل للوحة، حيث فقد الموضوع مكانته، أو نظر إليه بمنظار جديد، فحوّر واختزل وشوّه أحياناً، ثم استبعد وعزل تماماً أحياناً أخرى.

لكن التجريد الذي يشكل بالفعل ظاهرة مميزة ارتبطت بالتحولات الكبرى التي شهدتها المجتمع الغربي منذ نهاية القرن التاسع عشر، لا يقتصر على زمن محدد أو مجتمع محدد.

الثانية، حيث بلغ قمة ازدهاره في السنوات الأولى من الخمسينات، وبقي، بعد ذلك، ظاهرة مميزة للنشاط الفني في عالمنا المعاصر. وهذه الظاهرة لا تقتصر على جماعة محددة تتبع برنامجاً واحداً وأهدافاً واحدة، فهي من الشمول والانتشار عالمياً بحيث أن تنوع أشكال التعبير يجسد، كما يقول ميشال سوفور، «إحدى خصائص التصوير التجريدي الأشد تميزاً». فالتجريد، المعبر عن تبدل عميق في المفاهيم الفنية، في ظروف اجتماعية جديدة، يدخل في السباق العام للتطور الفني الذي بدأ بالانطلاقة مع نهاية القرن التاسع عشر، وبلغ، من ثمة، درجة متقدمة جداً مع التكميلية التي كان لها الدور الأساسي في تخطي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي كما كان متبعاً منذ عصر النهضة، وفي إعادة بناء فضاء اللوحة على أسس جديدة. وقد يشكل التجريد، الذي يلي التكميلية ويعاصرها في مراحلها الأولى، قمة هذا التطور العام، حيث تتركس بعد ذلك، في أنماط مختلفة من أشكال التعبير الفني التي لم يكن يجمع بينها أحياناً سوى غياب الصورة المستمدة من العالم المرئي: كالتشكيلية الحديثة Néo-plasticisme، وحركة دوستيل De stijl، في هولندا، والبناءوية constructivisme، والتفوقية Suprématisme، في روسيا... إضافة إلى تعبيرية كاندانسكي وما شهدته العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية من حركات فنية اختارت طريق التجريد أو كانت على صلة مباشرة به: كجماعة كوبرا Cobra، والتصوير الفعلائي أو التحركي Action Painting، والفن البصري Opart، والفن الحركي Art cinétique.

1 - ظاهرة التجريد:

من البديهي أن التجريد ليس على صلة بالظواهر الخارجية، «ولا يتضمن - حسب تعبير الفنان الهولندي فان دوسبرغ - أي تذكير بالواقع المرئي، أو أية إشارة إليه، سواء كان هذا الواقع منطلقاً للفنان أو لم يكن...»، ومن البديهي أيضاً، أنه - في مجال التصوير والنحت - يسعى إلى تخطي الصورة والتمثيل الصوري figuration, représentation figurative، رافضاً المحاكاة والتقييد بالمنظور أو الطبيعة التي كانت التيارات الفنية تدعو، منذ بداية القرن، إلى تخطيها أو السيطرة عليها بواسطة اشارات ورموز بدلاً من الغوص فيها أو التوقف عندها. فالعمل التجريدي، المعبر عن تحرر الفنان ازاء ضرورة تمثيل الأشياء كما هي في الطبيعة، لا يتطلب من المشاهد البحث فيه عن أشياء يمكنه التعرف إليها، لأنه لا يتكون إلا من مسطح،

هذه العناصر الخطية، الصورة، أو المحفورة في الجص أو الحجر أو الخشب، تكتسب أهمية خاصة لأنها تدخل في ما لا حصر له من التأليف الخطية، وتكسو، في حالات كثيرة، مساحة الجدار كلها، فتحوله إلى شاشة تشكيلية متحركة يتجلى فيها بوضوح ما عرف باسم فن الرفش العربي Arabesque. ففي هذا العالم اللاصوري الذي يفرض فيه أن يكون ثابتاً، ساكناً، تبدو الأشكال الهندسية، بفضل تداخلها وتراكمها، متحركة في نظر المشاهد. وأنها لمفارقة أن يعبر هذا الفن الرافض للصورة، الراض لمظاهر الحياة، عن الحركة ودينامية الحياة، وأن يصل إلى ما وصل إليه اليوم الفن البصري أو الفن الحركي المعاصر، باستخدام وسائل إيهامية متنوعة، أكثر تعقيداً. فإذا ما تركز البصر على أحد هذه الأعمال الزخرفية، تولد لدى المشاهد احساس بأن تلك الدوائر والمضلعات المتداخلة، أو المتراكمة، تدور وتحرك كخيالات ضبابية. وقد يضاعف من قوة هذه الإيهامات البصرية أثر النور والظل الذي يكسب المساحة المزخرفة قيمةً تشكيلية جديدة، ويحولها إلى صفحة متحركة.

هكذا يفقد الخط قيمه الذاتية، من حيث هو عنصر هندسي، ليتحول إلى جزء مكون في التأليف العام المعقد والمضلل للعين، فالناظر لا يرى خطوطاً وأشكالاً بقدر ما يشعر، أمام هذه الزخارف، بمناخات روحانية صوفية لا حدود لها. ثم إن تحديد الأطر الخارجية للمشهد غالباً ما يكون اصطلاحياً، كأنما عناصره الزخرفية نطعت فجأة، وكيفياً، وبشكل يخالف مفهوم الفن الغربي، حيث تُنظم المساحة التشكيلية عقلانياً، وترسم أطرها العامة المحددة لعناصرها التأليفية. فالخطوط المتشابهة تبدو، هنا - كما لاحظ باباد وبولو في كتابه: *الاسلام والفن الاسلامي* - كأنها تمثل بنية الطبيعة المعقدة، وتقدم لنا نماذج عنها اختيرت كيفاً من بين مجموعات لا حصر لها توحى بأن لحمة الكون هي في حركة دائمة لا تتوقف عند حد. هذا التنوع الشكلي الناجم عن تداخل العناصر الخطية وتشابكها يشرح غنى القيم الجمالية التي يمكن بلوغها من خلال مثل هذه المشاهد اللاصورية التي اكتسبت، بفضل ذلك، قيمة الأعمال الفنية التجريدية، وليس الأعمال الزخرفية بالمعنى الغربي للكلمة.

صحيح أن الفن الزخرفي الاسلامي يرتبط بمختلف أنواع الحرف، كما يرتبط بالعمارة خاصة، فيلازمها ويشكل أحد مظاهرها الأساسية؛ غير أن وظيفة هذا الفن لا تقتصر على

ففي كتابه *تجريد واعتناق* *Abstraction und Einfühlung*، الصادر في ميونخ، سنة 1908، يحاول فورنغر Worringer ان يتخذ من مفهوم التجريد منطلقاً أساسياً لدراسة الفن، معتبراً أن التطور الفني انما يخضع دائماً لقضية زمنية. فالتقيد بالظواهر الخارجية للموضوع، بهدف تمثيلها ونقلها إلى المشاهد، يقابله، في عصور أخرى، تجنب للموضوع أو اختزاله له يدفع به إلى حدود التجريد، فتقدم عليه معانيه ومضامينه التي لا يمكن سوى للعقل وحده أن يدركها. وهكذا يحاول فورنغر قلب المفاهيم الجمالية، منطلقاً من الشيء المرنى وتحليل اشكاله الخارجية، بل من الذات، ليتناول الشكل من الداخل بوصفه غاية، بدلاً من النظر إليه من الخارج من حيث هو نتيجة. لذلك فهو يعيد النظر في مجمل تاريخ الفن، ويرى في التجريد قطباً مقابلاً للصوري، مناظراً له، ومقبولاً فناً، مشدداً على الدلالة الداخلية للشكل، ومعتبراً ثانوياً قراءة ما يمثله. واستناداً إلى هذا المفهوم الجمالي، يصبح الفن محاولة للتعبير عن العلاقة، الأكثر شمولاً، ما بين الإنسان والعالم الخارجي، ويصبح من الضروري تخطي ما يسميه الكاتب «وجهة النظر الأوروبية الضيقة» التي لا ترى الشكل الا من خلال الفن الكلاسيكي. فهناك فنون أخرى - ويقصد بها فورنغر الفنون الأوروبية الشمالية ذات الطابع الخطي التجريدي: كالارلندية والكتلية والميروفنجية - تختلف تماماً عن النهضة الإيطالية في رؤيتها ومفاهيمها، وتحفظ، مع ذلك، بقيمها الجمالية.

وللتعبير عن رؤيته للعالم والإنسان، لجأ الفن الاسلامي إلى استخدام صيغ هندسية تجريدية، وجعل من الكتابة، بما تمتاز به من تواصل خطي ذي قيم زخرفية، عنصراً تشكيلياً مستقلاً بذاته. وباستخدام مثل هذه العناصر الخطية، التزم الفن الاسلامي مبادئ اصطلاحية تنظم العلاقة القائمة بين الأشياء وتعيد صياغتها - داخل المساحة التشكيلية - انطلاقاً من مفاهيم جمالية خاصة لم يكن همها تمثيل العالم المرنى أو محاكاته، بل تفسيره والتعبير عنه بأشكال مجردة. فالمساحة المزخرفة تبنى بواسطة أشكال هندسية خطية لا تمثل شيئاً سوى حركة الخط في الفضاء. ذلك أن النقطة، المدركة بمعزل عن الخط، هي التعبير الأولي عن الخط، وحركتها في الفضاء تولد الخط الذي يدرك أيضاً بمعزل عن المساحة التي يمكن أن تدرك هي أيضاً على أنها عنصر مستقل قائم بذاته. غير أن الحركة تبدل من طبيعة النقطة والخط وتجعل منها عناصر أساسية في بناء الفضاء التشكيلي، وتنقلها - بفضل تداخلها وتراكمها - من حالتها الأولية الساكنة إلى حالة أكثر دينامية.

التاسع عشر على الصعيدين النظري والعملي. فالحركة التي وجهت الفنون التشكيلية - وبخاصة التصوير - نحو التجريد لم تكن بمعزل عن واقع ظروف تاريخية واجتماعية لمرحلة محددة. فهي، بلا شك، ترتبط بها وتعكس بعض ملامحها الأساسية. كما أن التحولات العامة التي أدخلها تقدم العلم والتقنيات في الوسط الانساني، وما رافقها من تبدل في الأعراف والمفاهيم، قد مهدت، بدورها، لهذا التطور الكبير على صعيد الفنون التشكيلية، وباعدت ما بين فن عصر النهضة والفن الحديث. وإذا ما أخذنا بنظرية فرانكاستل، واعتبرنا الفنون لغة نوعية مجسدة لرؤية عالم خاص بعصر ما، يصبح من الضروري أن نربط بين الحدث الفني وبين الآراء التي يحملها هذا العصر. فالفن التجريدي، الذي يتطابق مع مفهوم جديد للإنسان ولعلاقته بالعالم، يعبر عن رفض لواقع اجتماعي وللتقاليد البرجوازية المثلثة له، بتأكيد على حرية التعبير التي طالبت بها تيارات أخرى معاصرة ودافعت عنها. وكى يعبر الفنان عن هذا السلوك الفني الجديد لجأ إلى عفوية الحركة وطرافة الارتجال وحتى إلى مصادر المصادفة أو الاحتمال، وتخل عن الابعاد الخطية التي تحد للناظر نقطة مراقبة ثابتة على مسافة من اللوحة، وبات هم أن ينقل المشاهد إلى اللوحة كي يجعل منه شريكاً فيها بدلاً من أن يكون حاكماً عليها.

ومع تطور المجتمع الحديث وتطور العلم والتقنيات الجديدة، بدأ الفنان يمي استقلالته ويطلب بها. فمن قبل، أخضع الفن، زمناً طويلاً، لرغبات حماة الفنون ورجال الدين والأسراء؛ كما أخضع، في المجال التقني، للمحترفات والمعلمين، وبات يشكل وسيلة اتصال، بالمعنى العام للكلمة، في خدمة الدين والمجتمع. لكن الفن لم يتحرر من وظيفته الاخبارية إلا في العصور الحديثة، وبعد ظهور وسائل اتصال أكثر ملاءمة، حيث أصبح لا نفع له، بالمعنى المادي للكلمة، وانزوى بشكل متصاعد في صفته اللامادية. وإن يكن الفن قد تخلص من دوره التسجيلي، وأخضع لعملية العرض والطلب في الأسواق التجارية، إلا أنه من الصعب أن يتخلص فعلاً عن دوره الاتصالي الاجتماعي. غير أن تحرر الفن إزاء هذا الجانب من الوظيفة الفنية قاده، كما لاحظ بعض مؤرخي الفن، إلى تقصي مجالات كانت ما تزال هامشية، كالزخرفة التي أخذت أهمية كبرى لدى بعض الشعوب - وبخاصة الرقش والكتابة لدى العرب والشعوب الاسلامي عامة - التي عبرت عن تجربتها الخاصة بواسطة خطية لاصورية. لكن هذا المجال الزخرفي لم يصبح، في الغرب، هدفاً فنياً بحد ذاته الا في

كونه زخرفياً، لأن علاقته بالعمارة علاقة عضوية تسهم في تحديد سياساتها الأساسية وتضفي عليها طابعاً خاصاً ومميزاً. فعندما ننظر إلى هذه المساحات الزخرفية تكاد نمحي جدران البناء، ولا يبقى منها، في نظر المشاهد، سوى الأثر الذي يولده هذا الكساء الرقشي، الأثر الذي يقودنا إلى التأمل، وينقلنا من الساكن إلى المتحرك، من عالم المادة إلى عالم روحي لا حدود له.

وفي حالات أخرى، قد تخلو جدران البناء، من الداخل، من أي نسق خطي، هندسي أو كتابي، وتقتصر الزخرفة على مرايا صغيرة تكسو السقوف والجدران، فتحوها إلى مرآة كبيرة تنعكس على وجوهها التي لا حصر لها الأنوار الآتية من النوافذ، فتضفي على فضاء المسجد الداخلي طابعاً غير مألوف. فرغم أننا لا نرى، هنا، شيئاً مما تعودنا أن نراه يلفت الانتباه، يبقى الناظر مأخوذاً بما لا يحس ولا يرى، مشدوداً إلى كل زاوية من زوايا المسجد. فالمرآيا الصغيرة المتلاصقة والمتواصلة هي، بلا شك، اختراق للجدار الملصقة به، والغاء له ولقيمه البصرية الجمالية. فنحن لا نرى العمارة المؤلفة من أعمدة وقناطر وعقود بقدر ما نرى، أو نشعر، بفضاء كوني لامتناه. وهنا يبلغ الفن الاسلامي أقصى مظاهر التجريد التي لا نجد ما يقابلها الا في ما عرف اليوم باسم التصوير الأحادي، أو المونوكرومي، الذي جعل من المساحة ذات اللون الواحد مصدراً للتأمل. ولعل أقصى ما توصل إليه هذا الاتجاه الأحادي تمثل في عمل الفرنسي ايف كلين الذي اهتم بهذا الجانب التأملي للون، وجعل مساحة اللوحة كلها تقتصر على لون واحد، الأزرق. غير أن هذا الاختزال الكبير في عمل كلين وغيره من الفنانين الغربيين غالباً ما يقودنا إلى المجال الهامشي لما هو فن، لأن موضوع التأمل من خلال مساحة لونية، صافية، لا يصل، رغم قياسات اللوحة الكبيرة، إلى عمق الفكرة كما تجسدها الأعمال الزخرفية الاسلامية المشار إليها.

2 - الظروف الاجتماعية والتاريخية :

صحيح أن فورنغر كان أول من أدرك أن للتجريد في الفن مضموناً ما، ووجد فيه منطلقاً جمالياً. بيد أن ما كتبه حول هذا الموضوع - وإن لم يصل إلى درجة التكهن بدور التجريد الحاسم في فن القرن العشرين - لم يكن ممكناً، بل لم يكن ليفهم لولا التطور المهم الذي شهدته أوروبا منذ نهاية القرن

حسماً وجذرية، إذ باختيارها أجزاء معزولة من العالم المرئي، وتفتيكها العناصر الموضوعية وتحويلها إلى مسطحات صغيرة متداخلة يتكون منها فضاء اللوحة، إنما أرادت أن تعيد صياغة هذا العالم الموضوعي انطلاقاً من المخيلة والفكرة المجردة لا من الظواهر الخارجية. فالعناصر الهندسية المجزأة، الموضوعية داخل أطر هندسية تجريدية، هي أشبه بالنعوت أو الإشارات التي تذكرنا بالأشياء المرئية من دون أن تمثلها فعلاً.

وقد تلتقي مع هذا التوجه العام محاولات بعض الفنانين - أمثال الفرد كوبان - الذين انطلقوا، في تجاربهم الخاصة، مما يقدمه لهم المجهر والصور الفوتوغرافية من أشكال جديدة، غنية، يكتشفها الفنان، بفضلها، في الطبيعة. فالأشكال التي لم تكن موجودة في وعينا البصري، قد أصبحت الآن مرئية، بل ترسخت في الوعي العام صورها غير المرئية سابقاً. وقد لوحظ أن الأشكال التي يستنبطها فنان لا صوري يجهل هذه النماذج، تقابلها أحياناً أشكال مماثلة في الطبيعة. وهذا ما يؤكد، حسب تعبير هوفستاتسر، «أن المخيلة الفنية ليست محدودة، بل أن الفن الموضوعي والفن اللاموضوعي هما أكثر ارتباطاً مما كان يُعتقد طيلة نصف قرن».

3 - تيارات الفن التجريدي الأولى:

التجريد العاطفي

منذ السنوات الأولى لظهور التجريد، تعددت أشكاله التعبيرية وتنوعت، وتميزت بالعفوية والتلقائية تارة أو بالصرامة البنوية تارة أخرى. ولقد حاول كاندانسكي، بتقصيه اللون والشكل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، معتمداً لا التمثيل الصوري بل الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيجابية تعبر عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. غير أن كاندانسكي لم يكن ليصل إلى مثل هذه النتائج - منذ عام 1910، تاريخ أول عمل تجريدي له - لولا الظروف التاريخية التي مهدت لظهور فن لم يعد بالامكان اعتباره مطابقاً للتمثيل الصوري البرجوازي. فكان الفنان على صلة بالفن الجديد والتيارات المعاصرة، وتعرف على بعض أعمال الانطباعيين، وجاراهم في استخدام الألوان المضاء، ونظر إلى الأشياء من حيث هي ألوان وجد فيها «سلطة الموسيقى نفسها». ثم ان اطلاع على أعمال روبير دولوني، الممثل الرئيسي لما عرف باسم الأورفية، قد ثبت لديه تجربته العاطفية مع اللون الذي استخدمه لذاته مستقلاً عن الشيء ومنفصلاً

العصور الحديثة، عندما تقدم هذا الجانب، الهامشي أصلاً، على التمثيل الصوري نفسه، وتوقف الفن، في قسم كبير منه، عن خدمة أية غاية تمثيلية. ولعل الاهتمام المتزايد بالوسائل التعبيرية واستنباط أشكال فنية جديدة بلغت حد التشويه، قد أفقد التمثيل ما كان قد اكتسبه مع فنون عصر النهضة، ولم يعد، بالضرورة، معياراً فنياً. وبقدر ما كان الفن يتجه نحو التجريد ويتعد، في الوقت نفسه، عن الطبيعة، بقدر ما كان المفهوم الجمالي قد تبدل، حيث لم تعد حقيقة الفن تكمن في أمانة المحاكاة، بل في عملية الابداع نفسها. وحسب هذا المفهوم الجديد، لم يعد الموضوع التصويري بالضرورة على علاقة بالأشياء المرئية، فهو - كما يقول دوفرين - «يوجد لذاته، وله في ذاته معياره الخاص... وهو بذاته صورة لنفسه، وشكله لم يعد شكلاً لمضمون غريب عنه لأنه يملك مضموناً داخلياً...».

وبداية هذا التحول في المفهوم الفني تعود، كما أسلفنا، إلى الانطباعية التي موهت معالم الأشياء، وحاولت التحرر نسبياً من قوانين التمثيل المتعارف عليها. ذلك أن تفكيك الضوء، بواسطة الضربات اللونية المستقلة، قد أفقد الموضوع الممثل - بخاصة في لوحات مونيه الأخيرة - شيئاً من علاقته بالواقع، إذ بدت جميع العناصر الموضوعية في اللوحة ضبابية مفككة. غير أن تخطي مسألة التمثيل لم يتحقق فعلاً إلا في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما تكونت حركة الفن الجديد Art Nouveau، أي الحركة التي وجهت الاهتمام نحو القيم الزينية للأشكال الخطية والمسطحات، لما تقدمه هذه العناصر من إمكانات التعبير التلقائي عن التوترات الدينامية. فالفن الجديد، الذي كانت ميونخ أحد مراكز ازدهاره، يستمد عناصره التشكيلية من العالم المرئي، لكنه يحورها ويحوّلها إلى أشكال مقروءة، بل في ترجمتها وتأويل أشكالها واختراؤها في مساحات وألوان وخطوط مبسطة، لأن في تناغم الألوان، وفي موسيقى العلاقات الخطية، ما يكفي لاجتياز لغة تعبيرية. وهذا الاتجاه الجديد تمثل في أعمال بعض فنانين نهاية القرن التاسع عشر من الذين حوروا الأشياء وأفقدوها، أحياناً، هويتها وصلتها المباشرة بأصولها التي لم تعد ترتبط بها إلا بشكل نواردي، في غياب أي مظهر من مظاهر الفضاء الإيمامي كما يحده المنظور، ومن دون مبالاة بالتجسيم ووسائل تنفيذه. غير أن هذا التوجه العام نحو التجريد لم يتوضح، في مجال التصوير، إلا مع الحركات الفنية التي شهدتها القرن العشرون منذ بدايته، ولا شك في أن التكميلية كانت الحركة الأكثر

أساسي بني وفقاً هيكلية مبسطة من المساحات الهندسية والقيم اللونية. وتؤكد أعماله من سنة 1914 أنه قد حقق، منذ البداية، الشيء الأساسي في بناء لغته التشكيلية الخاصة. فانطلق، في بادئ الأمر، من اختزال البنى التأليفية لدى التكعيبية، وعمد بعد ذلك إلى تقسيم اللوحة إلى مساحات صغيرة، مستطيلة أو مربعة، ليصل، مع بداية العشرينات، إلى اكتشاف الشكل المصور، المبسط، المعبر عن مقدرة الفنان التأملية وعن مفهومه الخاص للإنسان والعالم. فلوحة ذات المسطح الواحد، تكاد تقتصر على خطوط عريضة سوداء، رأسية وأفقية، وضعت على خلفية بيضاء. وغالباً ما يدخل الفنان إلى هذه الهيكلية، القائمة على تباين الأسود والأبيض، ألواناً اقتصر على الأحمر والأصفر والأزرق - أي الألوان الأساسية - والرمادي.

ووصف موندريان أسلوبه باسم التشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، رغم أن هدفه كان التوصل إلى تكوينات مسطحة يغلب عليها الطابع الهندسي. إلا أن هذا التوجه نحو التجريد والأشكال المبسطة لا ينفي تجربته مع الصورة واللون. وهذه التجربة قادت إلى «التشكيل الصافي»، المميز بنقاته، ووضوحه، وتقسيمه؛ والمجد لهذا التوازن التام بين الحرية والانضباط. «فالتشكيل الصافي» هو، في نظر الفنان، «اتحاد الفردي والعام»، و«على الفن أن يصل إلى توازن صحيح باكتشاف وسائل تشكيلية صافية في تقابل مطلق». لذلك فهو يمت «كل ما هو مزاجي، والهامي، ونار مقدسة، وكل النعوت المميزة للعبري، والتي لا دور لها سوى حجب فوضى الفكر»؛ ويطلب، كي يحرر الإنسان من فرديته، بأن «يصبح محيطنا المادي ذا جمال صاف، سليم وعملي» وأن لا يكون مجرد «انعكاس لمشاعرنا الشخصية الأنانية». وهو يطلب أيضاً بجمالية مبنية على العلاقات الصرفة للخطوط والألوان النقية، لأن «تقابل الأفقي والرأسي هو معادلة»، ولأن «العلاقات الصافية والعناصر البنوية الصافية وحدها كفيلة ببلوغ الجلال الخالص». فالتجريد، كما يفهمه موندريان ويسعى إليه، يقضي بتخطي ظواهر الأشياء، والإبقاء فقط على الصورة الجوهرية اللاتغيرية؛ أي الصورة المثالية، حيث لا وجود، عملياً سوى للشكل الهندسي المثل بمساحة مسطحة لا تحمل سوى مساحات لونية محددة وخطوط أفقية ورأسية. فهو إذن يسعى إلى تحويل الفن، أو «تحييده»، لأن ذلك يمثل، في نظره، أقصى ما يتوصل إليه التطور البشري، ولأن الفن بحد ذاته وجه من وجوه ظاهرة أكثر شمولاً.

عنه. وهو إذ يستخدم ألوان الطيف والتدرجات اللونيات إنما كي يعبر عن هذا المضمون العاطفي الذي يجعله على صلة بالأورفية وبعده، في الوقت نفسه، عن التكعيبين الذين انحصر همهم الأساسي باللونية الاحادية كي يسهل عليهم تحويل المساحة المصورة إلى مجموعة كبيرة من المسطحات المتداخلة.

التشكيلية المحدثة

صحيح أن كاندانسكي قد تخطى مظاهر الأشياء وتجنب محاكاة العالم المرئي، وذهب بعيداً في مجال الفن اللاموضوعي، إلا أنه بقي أميناً، مع ذلك، لمبدأ «الضرورة الداخلية». وبقيت لوحته، في حالات كثيرة، ذات مناخ عاطفي، تأثري. فنانون آخرون اتبعوا في الوقت نفسه، طريقاً آخر هدفه تخطي ضرورات الوجود الفردية، والوصول إلى فن صاف متحرر من المسألة الإنسانية. ففي الوقت الذي كان يسود الغرب فيه شعور بالخوف من حرب قادمة، كان الفن، في جزء منه على الأقل، يتجه باتجاه مناقض تماماً لهذا الواقع، منطلقاً من أسس بنوية صارمة لعمل فني بعيد عن أي أثر عاطفي. والحق أن التكعيبية كانت قد مهدت، من خلال برنامجها لاعادة تنظيم العالم المرئي المصور، لظهور فن لاموضوعي أكثر عقلانية. وبدورها، اتبعت الأورفية Orphisme - وهي الحركة التي تناقض التكعيبية بالرغم من أنها انبثقت عنها - أسلوباً يتجنب الصورة المرئية أو يجعلها هامشية، ولا يتعامل إلا مع اللون الذي يصبح العنصر التشكيلي الأساسي في اللوحة، ويرى فيه دولوني «الشكل والمضمون معاً». وبواسطة اللون يحاول دولوني تجسيد الضوء والتعبير عن الحركة التي توهمنا بها الدوائر اللونية المتجاورة والمتداخلة. وفرنك كويكبا، الفنان التشيكي الأصل، اهتم هو أيضاً باللون وجعل من المساحات اللونية المتباينة وسيلة للتعبير عن الحركة.

بيد أن الصورة النموذجية، المبنية بناء عقلانياً، بعيداً عن أي تأثير عاطفي، لم تتحقق إلا مع الفنان الهولندي بيت موندريان Piet Mondrian، الذي وصل بمبدأ التجريد إلى أقصى درجات المنطق. وكان الفنان قد انتقل من الواقعية الأكاديمية إلى الانطباعية فالوحشية، وأعجب بالتكعيبية التحليلية، وتوصل أخيراً إلى التجريد، بعد بحث دؤوب عن حقيقة كامنة خلف الموضوع. وموندريان ينطلق من اختزال العالم الموضوعي ليصل - خلافاً لكاندانسكي الذي يحرر لون الشيء ليحوّله إلى مجرد أثر مستقل عنه - ليصل إلى نموذج

حركة دوستيل

في سنة 1917، أصدر تيو فان دوسبرغ T. Van Doesburg، بالاشتراك مع موندريان وبارت فان درلك، مجلة دوستيل De Stijl، لشرح آراء مؤسسي هذه الحركة الهولندية التي حملت الاسم نفسه. واتبع فان دوسبرغ، مع زملائه في الحركة الجديدة، خطاً مماثلاً للخط الذي سار عليه موندريان، بيد أن أحداً منهم لم يصل إلى ما وصل إليه موندريان من عمق الفكرة ومقدرة على استنباط الاشكال وقوة الاقتناع. فإننا نشعر أمام أعمالهم التصويرية الاختزالية بشيء من الجفاف قد يكون مصدره اصرارهم على إيجاد تناغم هندسي قائم على المساحات المسطحة.

غير أن حركة دوستيل لم تقتصر على التصوير، بل كانت تبحث عن روابط جديدة بين الفنان والمجتمع، وتهدف إلى ما يوحد بين جميع الفنون، إذ لا تناقض جوهري، في نظر أتباعها، بين العمارة وأي شكل من أشكال الإبداع الفني. فانضم إليها مهندسون معماريون، أمثال أود Oude، وفان هوف، وريتفلد، من الذين بدت مساهمتهم أساسية في تطور هذه الحركة. ولعل هذا الموقف العام لمثلي دوستيل يشرح أسباب التوجه نحو الاشكال الهندسية في مجال التصوير. صحيح أن موندريان قد تحطى، بتناجه وأسلوبه، هؤلاء الفنانين الذين اتبعوا الطريقة نفسها، إلا أن غاية هذا العمل الجماعي لم تكن تهدف إلى مثل هذه الأعمال المعزولة، بل تبحث عن إرادة فنية جماعية كان موندريان قد أسهم بقسط كبير فيها.

ولعل أبرز ما حققته حركة دوستيل، من خلال تكويناتها الهندسية المظهر، هو تجربتها مع الصورة المسطحة وبنائها الهندسي، وتحديد وظيفة اللون. وهذا اللون الذي استخدم بشكل يعبر عن المدى الفضائي ويوهم الناظر بالحركة في أعمال دولوني، وحتى في بعض أعمال كاندانسكي، يأخذ مع حركة دوستيل دوراً جديداً. فتحدد البقع أو المساحات اللونية الصافية تحديداً هندسياً دقيقاً، والفصل الواضح بينها، وتجاورها على مسطح واحد - بأعماق متفاوتة مصدرها طبيعة الألوان المستعملة - لا يهدف إلى إيحائها ببعد منظوري، بل يولد لدينا انطباعاً بالتقسيمات الزخرفية كما نجدها في واجهات البيوت، وكذلك في الأثاث والمنحوتات.

التفوقية

في هذا الوقت، كانت موسكو بدورها، على غرار باريس

وميونخ، مركزاً لنشاط فني هم التجديد. ففي سنة 1912، ترجم كاندانسكي إلى الروسية فصلاً من كتابه الروحاني في الفن، الفصل الذي يتناول فيه «لغة الشكل واللون». وفي موسكو، نشأت أيضاً تيارات عدة كانت على صلة بحركة التطور الفني في الغرب، لكنها تباينت في اتجاهاتها ونتائجها. ولعل أقرب هذه الحركات إلى تيار الفن اللاموضوعي الغربي هي الحركة التي أسسها، عام 1913، كازيمير ماليفتش، وأطلق عليها اسم التفوقية Suprématisme، أو المعرفة الصافية، وأراد ماليفتش بهذه العبارة التأكيد على «أن الحقيقة في الفن ليست شيئاً آخر سوى أثر اللون على الحواس»، وأن المعرفة الصافية تبعد التواردات والتأثرات ولا تعترف بغير المطلق.

وكي يتخطى الأشياء ويختزل جميع أشكال التمثيل، ذهب ماليفتش إلى أقصى حدود الاختزال، إذ جعل من المساحة المسطحة للوحة الفضاء الوحيد المعتمد في التصوير، حيث بنى الشكل، المسطح أيضاً. وللدهران على نظريته، وضع مربعاً أسود وسط مربع أبيض يشكل مساحة اللوحة. فالانطباع الذي يولده هذا التباين، الناتج من تقابل المربعين الأسود والأبيض، هو، في نظره، أساس لكل فن. لذلك اعتبر ماليفتش هذه اللوحة بمثابة «نقطة الصفر» في التصوير، وسماها «الايقونة العارية بدون اطار زمني»، كأنها الغاية منها إيجاد مادة تفكير صافية وموضوع للتأمل الخالص. ويربر ماليفتش عمله بقوله: «إن تمثيل موضوع بحد ذاته، هو شيء لا علاقة له البتة بالفن، بيد أن استخدام التمثيل لا يتزع بالضرورة عن العمل الفني احتمال أن يكون من مستوى رفيع جداً. فالوسيلة الملائمة، بالنسبة إلى التفوقية، هي تلك التي تعبر تماماً عن الشعور الصافي الذي يجهل الشيء كما هو متفق عليه عادة. فالشيء بحد ذاته لا دلالة له بالنسبة إلى ذاته، وآراء الفكر النير لا قيمة لها. فالشعور هو العامل الحاسم... والفن يصل بهذه الطريقة إلى تمثيل لاموضوعي - إلى التفوقية».

وفي أعمال أخرى، ينطلق ماليفتش من الأشكال الدائرية، أو المعنى ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادئ حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقتناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفافها.

وفي أعمال أخرى، ينطلق ماليفتش من الأشكال الدائرية،

«وحدة الايديولوجية والشكل» والشرط المادي .
وهنا تعددت الآراء وتباينت ازاء المفهوم الفني . فكان
تاتلين ورود شنكو أبرز المدافعين عن الدور الوظيفي للفن ،
مطالبين بأن يقتصر النشاط الفني على المجال العملي وحده .
لذا سمي هذا الاتجاه بـ الإنتاجي Productiviste . شعاره
«الفن مات ، يحيا فن الآلة» هو التطبيق الفعلي للأفكار
الاشتراكية المعاصرة ، ولا علاقة له بالشعارات الدادائية
العبيثة . وهذا التطرف ، بل هذا التمسك الحرفي بالمفاهيم
المادية ، دفع تاتلين ورودشنكو ، وحتى مالفيتش ، لوضع غمافج
فخارية لثياب العمال وأثاث نوادي الشغيلة . وهكذا بدت
البناءوية ، في نظر الطليعة السوفياتية ، النشاط الفني الوحيد
الذي يتفق مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة في
بداية الثورة .

الباهاهوس

لم تكن أهداف البواهروس، المدرسة التي أسسها غروبيوس في ألمانيا سنة 1919، بعيدة عن أهداف حركة دوستيل في هولندا، أو البناءوية في روسيا، أو ما كان يسعى إليه لوكوربوزيه في فرنسا. ذلك أن أفكاراً مماثلة كانت، منذ بداية هذه المرحلة، قد انتشرت في ألمانيا، داعية إلى الجمع بين الفنون ضمن إطار العمارة، «الهدف الأسمى لكل ابداع في» في نظر غروبيوس. فالعمل الفني التريبي المرتبط بالبناء، وليد هذا النشاط المشترك للمصورين والنحاتين والمعماريين، يصبح، على غرار ما شهدته القرون الوسطى، المهمة الأرفع شأناً في الفنون التشكيلية. لذلك توجه غروبيوس، في بيانه، إلى المعماريين والمصورين والنحاتين ليطلبهم بالعودة إلى أصول المهنة، لأنه لا يوجد «فن موهبة»، في اعتقاداته، ولا يوجد فارق كبير بين الفنان والحرفي: «الفنان هو تسام للحرفي... . ولا بد لكل فنان من قواعد المهنة»، حيث «المنبع الأصل لكل نشاط مبدع». وعلينا «أن نؤسس اتحاداً جديداً للحرفيين، بعيداً عن الاعتداد بالنفس الذي أدى إلى اقامة جدار كبرياء بين الحرفيين والفنانين عن طريق الفصل بين الطبقات» (من البيان الافتتاحي، 1919).

على الصعيد العملي، ضم الباهواوس، طيلة أربعة عشر عاماً 1919-1933 من النشاط الخصب، فنانين ينتمون إلى مختلف التيارات، أمثال: موهولي ناجي، وشلّمر، وفانينغر، وكلي، وكاندانسكي، من الذين ارتبطوا بهذه المدرسة ومارسوا التدريس فيها. لكن، على الرغم من هذا الانفتاح، فقد

286

ووسائلها التعبيرية، بهدف تصوير المأساة التي أوجدتها الحرب. غير أن مثل هذا التيار الفني المجدد للمأساة لم يكن آنذاك من الأهمية ليجسد فعلاً حركة التطور الفني المواكبة لحركة التطور العام؛ بينما بدا الفن اللاموضوعي المتناقض، في الظاهر على الأقل، مع هذا الواقع، أكثر تفتحاً وتنوعاً، وأكثر قابلية لاستيعاب مختلف الآراء الفنية المعاصرة. وهذا الفن الذي يشكل استمراراً وتطوراً للتيارات التي شهدتها الغرب منذ العقد الثاني للقرن العشرين، واقتصر آنذاك على أوروبا، ولم يُقبل أو يُقَوِّم إلا من قبل أقلية مثقفة، احتل، مع نهاية الأربعينات، المقام الأول، وتحول من كونه ظاهرة أوروبية إلى حركة عالمية واسعة الانتشار، كان لأميركا فيها الدور الأساسي. فعلى الرغم من أنها بقيت طويلاً، أزاء الفن الأوروبي، تتلقى ولا تعطي، أصبحت أميركا، في هذه المرحلة، مسرحاً لقسط كبير من النشاطات الفنية التي تحولت نحو نيويورك بدلاً من باريس ولندن وميونخ وسواها من العواصم الأوروبية.

الفن اللاشكلي

ومع تطور الفن اللاموضوعي، دخلت قاموس اللغة الفنية التشكيلية عبارات شتى تعكس مختلف مظاهر هذه الحركة التي شكلت، في تاريخ التصوير، ما يشبه الثورة الفنية، لأنها غيرت من طبيعة الصورة العامة للفن، كما غيرت من مفهومنا له. إلا أن الصفة العامة الملزمة لمختلف هذه التيارات هي التجريد أو اللاموضوعية، لأن غايتها تتخطى العالم الموضوعي بما يمثله من أشياء مرمية يمكن ادراكها حسيّاً. وقد وصفت بعض هذه التيارات بالتعبيرية التجريدية Expressionnisme abstrait أو التجريد الغنائي Abstrait lyrique لما فيها من قوة انفعال وحركة تلقائية؛ كما وصفت، أحياناً أخرى، بالآلية Automatism، لتجنبها المراقبة العقلانية، أو البقية Tachisme، إشارة إلى النقاط أو البقع التي تظهر على اللوحة؛ وأطلق عليها، في حالات أخرى، بخاصة في أميركا، اسم التصوير الفعلائي، أو التصوير التحركي Action Painting، علماً أن العبارة العربية - كما الصيغة الفرنسية Peinture gestuelle - لا توضح ما يراد بالمصطلح الأميركي من تدليل على طبيعة أو فعل حركة الفنان النشطة، شبه البهلوانية أحياناً، أثناء العمل. بيد أن فنانيين أميركيين من الذين تصنف أعمالهم تحت عنوان التعبيرية التجريدية، يفضلون عبارات أخرى: كالانطباعية التجريدية، أو السريالية التجريدية، اعترافاً منهم

انتهت الروح العقلانية بأن سيطرت على مناهجها التعليمية. ويات التجريد بشكل أحد أبرز اتجاهاتها الفنية. ولا شك في أن معلمين أمثال كاندانسكي وكلّي قد مارسوا تأثيراً أكيداً في تحديد المسار الفني العام للمعهد. ولكن، في المقابل كان للبواهاوس دور مهم جداً في تطور الحركة الفنية حتى لدى بعض المشرفين عليه. فأعمال بعض مثلي البواهاوس، وبخاصة أعمال بول كلي، تعكس هذا التأثير الذي مارسه البواهاوس بفضل تبادل الآراء في هذا الوسط الفني بعد أن تحول إلى ما يشبه مركز أبحاث الفن المعاصر خلال ما بين الحربين.

لكن طموحات البواهاوس الكبيرة اصطدمت بواقع سياسي لم يجد من نشاطه وحسب، بل كان العامل الأساسي في توقفه، بعد أن قمعت، في ألمانيا نفسها، الأفكار التي نادى بها، ولم يكن لها بسبب ذلك، من نتائج مباشرة في الثلاثينات. لكن البواهاوس أصبح رمزاً لكل ما هو بئس وخلاق، وأخذت الأفكار التي صاغها أهمية خاصة بعد الحرب. ولعل أهمية هذه المؤسسة ليست فقط في النظام المهني والمنهجي الذي قدمه لفنانين مبدعين، بل في التعاليم التي وضعها جوهانس إيتن، وجوزف بربرس. فللمرة الأولى، «وُضع - كما يقول هربرت ريد - تقابل أساسي بين مبادئ الفن التجريدي، ومبادئ الانتاج الكمي»، وأولت هذه التعاليم أهمية خاصة التجارب المهنية الأساسية في تعاملها مع المواد الخام الأولية. «فالمصور - يقول إيتن - مدير هذه الدروس التحضيرية - يمتلك، كوسائل تعبيرية، خطوطاً وأشكالاً، ونوراً وظلمة، وألواناً. ومهمته، بصفته فناناً، هي أن يحقق عالماً ينبض حياة، معبراً وذا أثر. ومن هذه الوسائل المستخدمة، حسب المقاييس، كوسائل تعبير، ينبثق بالنهاية العمل العقري». وفي تقويمه لتعاليم البواهاوس، يرى هوفستاتر أنها «الأغنى في نتائجها»، إذا ما أخذ بالاعتبار التطور الذي شهده العالم الغربي منذ ذلك الوقت، و«هذا الغنى في النتائج مرده ليس فقط لكون الفن بعد الحرب العالمية الثانية قام في جزء كبير منه على هذه التعاليم، بل لكون التعليم الفني في المدارس التي أرادت أن تكون تقدمية قد تغير حسب مناهجه، مما جعل منه قاعدة عريضة لفهم الشكل والفن بوجه عام».

4 - الفن اللاموضوعي بعد الحرب العالمية الثانية:

كان من المنتظر، في السنوات الأولى التي تلت الحرب، أن يتحول الجزء الأكبر من النشاط الفني، بتأثير الحالة الاجتماعية السائدة، نحو الواقعية الموضوعية، الواضحة في أشكالها

من تمرد وتعبير عن أزمة ذاتية، لم يكن مهمهم الوصول إلى هذا الفن الغريب بروءه وعالمه الخاص، بل التعبير عما أسياه بولوك «الاحساسات التصويرية المموسة». صحيح أن اللاوعي كان مصدراً أساسياً للعمل الفني في نظر السرياليين والفنانيين اللاشكليين على السواء، إلا أن السرياليين جعلوا منه مصدراً لاستعارات رمزية غالباً ما كانت في صور واضحة يمكن التعرف اليها، اذ لا تختلف عن الأشياء المرئية الا في تأليفها اللامنتقي - كالجمع بين أشياء غير متجانسة - وفي مناخها اللاواقعي؛ بينما لم يكن هدف بولوك، مثلاً، من عودته إلى اللاوعي الا التوصل إلى اشارات تشكيلية هي بمثابة كتابة آلية مصدرها الوعي الباطني، ولا علاقة لها بالادراك البصري للعالم الخارجي.

وللتعبير عن هذه «الاحساسات التصويرية» لجأ بولوك إلى تقنية الصب والتقطيع، أي صب اللون السائل على القماش، من دون الاستعانة بالريشة أو أي من الأدوات التقليدية، حيث تتكون فوق سطح اللوحة مجموعة من الخطوط المتشابهة والمتراكمة، المتنوعة في كثافتها وألوانها. وقد تبدو هذه الكتابة الموجهة للادراك البصري بالدرجة الأولى، كأنها من عمل المصادفة، لكن الفنان يعرف كيف يتحكم بها ويجعلها لغة تعبيرية. وبفضل هذه التقنية المميزة، يجمع بولوك، في العمل الواحد، بين الخط والمساحة الملونة اللذين يؤلفان معاً المشهد الفني بألوانه وخطوطه وما يوحي به من أشكال معقدة قد تبدو قريبة أحياناً من بعض أعمال ماتيس والأعمال الأخيرة لمونيه. إلا أن أعمال الفنان الأميركي قد تخطت، نظراً لمقاييسها الكبيرة غير المألوفة، مفهوم اللوحة التقليدية، وبدأت أقرب إلى الفنون الجدارية الترينية القديمة. ولعل ما يلفت الانتباه في مثل هذه الأعمال التي نجدها لدى عدد كبير من الفنانين المعاصرين، ليس فقط مقاييسها الكبيرة، بل كونها تحمل «مشهداً» واحداً مترابطاً، يغطي مساحة اللوحة كلها، وله وقعه المباشر بعيداً عن القصة أو الرواية.

فنانون آخرون - أمثال: كلاين وفرنيس - يلتقون مع بولوك سواء في وسائل التعبير الآلي غير الخاضع للمراقبة العقلانية أو في رؤيتهم العامة للوحة. بينما تمثل عالم آخر أعمال مارك توبي لأنها، رغم ارتباطها بالتطوير التحركي والتزامها به، لا تعتبر املاءً نفسانياً لاوعياً ولا تنبثق عن أية حركة انفعالية، بل تولد من عملية تفكير وتأمل عميقين. فالفنان يتجنب المبالغات الحركية ويكتب الخط بحيث يبقى متواصلًا لا يفقد سياقه وتماسكه داخل الشبكة الفضائية للوحة.

بما يدنبون به للفنان الفرنسي مونييه، أو تأكيداً على اهتمامهم بالمضمون وما يتطلبه من تلقائية آلية.

وثمة عبارات أو مصطلحات أخرى لها دلالتها الخاصة داخل هذه الحركة الفنية الشاملة، مثل: الصور الجدران Images-murs، واللوحات البنيوية، واللون الاحادي Monochromie، والتصوير الدلالي Sémantique. لكن التعبير الأكثر شمولاً الذي يجمع بين مختلف هذه الظواهر هو اللاشكلي Informel، لأن هذا الفن لا يرتبط، في مفهومه العام، بشكل أو إشارة، بقدر ما يرتبط باللون والطريقة المتبعة في استخدام هذا اللون المعبر عن الانفعالات المباشرة. وهي الطريقة التي قادت الفنان إلى أعمال تصويرية قد يكون ما تتضمنه شبيهاً بأشكال أو اشارات ما، إلا أنه لا يرتبط بأي شكل محدد. فالفنان الذي تخلّى عن التصاميم والدراسات الأولية المعدة سلفاً، لا يهتم إلا بما يولد أثناء العمل، وفقاً لطبيعة المادة وطريقة استخدامه أو اختياره لها. «عندما أكون منهكاً في عملي التصويري - يقول الفنان الأميركي بولوك - لا أعني ما أفعله: لكن بعد برهة من الاطلاع، أرى ما صرت إليه... وانني لا أفضّل إلا عندما أفقد صلتي باللوحة...».

هذه الطريقة في العمل، العفوية والانفعالية أحياناً، قادت إلى اللاشكل الذي يصبح كما يقول هوفستاتر، عملية «لبلوغ» الصورة في اطار ما قبل الشكل، الشكل الذي لم يتكون بعد...» واللاشكلي يتطلب، كما يشير بولان، عجلة في التنفيذ، ينتج عنها اختلاط ونشويش، وقلب لمفهوم الحاسة التي توجه عملية الابداع في مفهومه التقليدي. وهو حسب تعبير داميش، «الرفض لكل تداول، لكل فكرة مسبقة، والاستسلام للمزايا غير المنظورة نسبياً للحركة والمادة: البقع لدى فولس، العجينة الكثيفة، المرصوفة... لدى دوبوفيه، العجينة السمكية، والكتل، والطرش، والمساحيق لدى فوترييه». كل هذه الوسائل لا تخضع سوى لعزيمة واحدة تتطلب من المصور نشاطاً مشابهاً لنشاط الوسيط الذي يجمع بين مختلف هذه العناصر ويحوّلها إلى نتاج فني.

المرحلة الأولى من تطور الفن اللاشكلي كانت على صلة بما توصل إليه كاندانسكي الذي تعتبر أعماله اللاصورية الأولى لاشكلية؛ وإن ما وصف بعد ذلك بالتعبيرية التجريدية كان امتداداً وتطوراً لهذه المحاولات اللاشكلية الأولى، وعلى صلة بالحركة السريالية ومصادرها النفسانية. لكن، على الرغم من أن الفنانين الأميركيين - أمثال: بولوك، وتوبي، ودو كوينينغ، ومازروول - قد أعجبوا بالسريالية وانطلقوا منها، لما وجدوا فيها

إن تقصي الحركة قاد الفن اللاموضوعي، منذ 1947، إلى ما عرف باسم التجريد الغنائي الذي شغل - رغم تناقض الآراء حول هذا التيار الفني - مكاناً بارزاً في التصور الأوروبي في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. وقد مثل هذا الاتجاه فنانون من مختلف البلاد الأوروبية، أمثال: سولاج، وبازين، ومانيسيه، وميساجيه في فرنسا، وهارتونج، وبامبيستر... في ألمانيا، وفيدوفا في إيطاليا، وسورا في إسبانيا... إلا أن ما يؤخذ على بعض هؤلاء الفنانين هو السهولة والرتابة والتكرار.

وفي مجال اختبار المادة، توصل فنانون آخرون - أمثال شوماخر وفاتونتر في ألمانيا، ودوبوفيه في فرنسا - إلى تقنية جديدة تلخص بوضع طبقة لونية كثيفة على اللوحة، يعود بعدها الفنان إلى نزع أجزاء منها أو حفر خطوط فيها بواسطة السكين أو أية أداة حادة. ثم يضيف ألواناً جديدة إلى اللوحة التي تحولت، بفضل هذه العمليات المتتالية، إلى ما يشبه الجدران القديمة التي مر عليها الزمن. من هنا كانت عبارة الصورة - الحائط Image-mur التي أطلقت في أواخر الخمسينات على هذه الأعمال الفنية. فنان آخر يقترب من مفهوم الصورة - الحائط هو الإسباني انطوني تاييس، لأن ما يميز لوحاته هو المساحات المتأكلة، الممزقة، المشققة، التي تولد انطباعاتاً بالقدم ومرور الزمن.

إن تتبع مختلف مظاهر الفن اللاشكلي - المثلثة بالتعبيرية التجريدية، والبقيّة، والصورة - الحائط - يقودنا إلى ملاحظة هامة، وهي بروز الصورة التي ولدتها المصادفة على نحو يتعارض مع المفهوم اللاشكلي، لأنها تؤدي إلى موضوعية لم يكن الفنان يبحث عنها. ومصدر هذه الظاهرة هو ما يمكن أن يترأى لنا في هذه الأعمال من أشكال شبيهة بالصور الاحاجي التي لم يكن يقصدها الفنان، لكن عين المشاهد تتوصل إلى جمعها انطلاقاً من صيغ سديمية مبهمّة كان التحليل النفسي قد اهتم بها وحاول الافادة منها. بيد أن بروز مثل هذه الصور لم يكن دائماً لاواعياً. فهي تأخذ أحياناً صفة موضوعية رغم ضربات الريشة العريضة السريعة التي تموهها وتجعلها ضبابية غامضة، على غرار ما يلاحظ في أعمال اندريه ماسون، وانطونيو سورا، وويليم دوكونينغ، واسجير جوردن، وغيرهم من الذين يعبرون بتلقائية وعفوية مباشرة عن أشكال تنبثق، في مجال الفن اللاصوري، عن تذكّر لصور طبيعية لم تفقد دلالتها.

أما في أوروبا، فكان الاتجاه السائد في السنوات الأولى بعد الحرب قد تمثل بالنشاطات الفنية ذات الطابع التعبيري مع برنار بوفيه وجماعة «الانسان الشاهد» في فرنسا، ومع فرنسيس بيكون في انكلترا، وفي المقابل، كان الفن التجريدي قد تمثل في أعمال مجموعة من الفنانين الجدد الذي تنوعت اتجاهاتهم وأساليبهم. فكان الفرنسي جان فوتريه يعالج موضوعاته المستمدة من الواقع المتساوي بأسلوب يجمع، في آن، بين التمثيل الصوري والتجريد، متبعاً مبدأ الارتجال النفسي الذي مهد له السرياليون. وبفضل أسلوبه الخطي. التلقائي، الموازي في تطوره للتعبيرية التجريدية الأميركية، اعتبر الفنان الألماني فولس، مع فوتريه، من الممهدين لما عرف باسم البقيّة الأوروبية. فأعمال فولس ذات أحجام صغيرة وطابع شاعري توحى بعالم يتكون من صور سديمية غامضة كأنها تسجيل لرؤى داخلية في شبكة خطية معقدة.

ظاهرة جديدة هي الحركة أثناء العمل. لكن، يبدو أنه ليس ما يبرر هذه الحركة المسرحية لدى الفنان الفرنسي جورج ماتيو سوى رغبته في لفت الأنظار إليه بخاصة عندما يظهر على شاشة التلفزيون. وفي مثل هذه الحالة، يظهر الفنان بلباس العذاء، يحمل وعاء اللون والريشة، من على مسافة بضعة أمتار من اللوحة، ينطلق نحوها، ركضاً، وقفزاً، ليخط عليها ضربات سريعة خاطفة، ثم يعيد الكرة. وهكذا تولد اللوحة: مجموعة من الخطوط المتداخلة على خلفية أحادية اللون. ولكن على الرغم من هذه المظاهر البهلوانية، فإن جزءاً كبيراً من أعماله - وبخاصة تلك التي صورها بعيداً عن هذا الاخراج المسرحي - ذو خطية متناسقة، يعكس تأثير الفنون الشرقية والخط العربي. لذلك يرى البعض أن القيمة الحقيقية لماتيو ليست في عمله التصويري بقدر ما هي في الدور الذي قام به على صعيد الحركة الفنية، إذ كان من الأوائل الذين أدركوا أهمية الفن الأميركي الجديد، واهتموا باكتشاف مصادر الخطية الشرقية.

وهذه الحركة التي تولدها الكتابة الخطية، بما فيها من تسجيل للتتابع التلقائي، تشكل أحد العناصر البارزة في عمل الألماني هوندر تفساسر. فالخط ينطلق في لوحته من نقطة مركزية، ثم يدور حولها في موجات متتالية، تفصل بينها أحياناً مساحات مسطحة تحمل ألواناً ساطعة. وبفضل هذا السياق الخطي، وما يجسده من حركة، وما يتضمنه من حس باطني، تتكون في اللوحة صورة خاصة لم يكن يقصدها الفنان، تعارض مع اللاشكلي، وتقود إلى التأمل.

التجريد الجديد

مع نهاية الخمسينات، واجه الفن اللاشكلي اعتراضات عدة، وقوبلت التعبيرية التجريدية بشيء من النفور حتى بين الفنانين الذين يدينون بتحررهم من التمثيل الصوري التقليدي لهذا التيار اللاشكلي. وكان من شأن هذا الموقف من التعبيرية التجريدية - الموقف الذي يدينها ويأخذ عليها انفعالاتها المسرحي حيناً، والمفتعل حيناً آخر - أن مهد لحركات جديدة تجريدية تنتقل من غياب الشكل في اللاشكلي إلى فن منظم شكلياً، يخضع المساحة المصورة للمراقبة الواعية، ويستبعد عامل المصادفة والبراعات الفنية والحركية، ويتجنب مهارة اليد من حيث هي عملية مرتبطة بالمهنة. وهذه المطالبة بالعودة إلى القاعدة والنظام قد وجدت صدى لها في الأوب آرت والفن الحركي الذي انبثق عنه، وفي الأعمال التصويرية التي ارتبطت بتقاليد العشرينات، كالتصوير الاحادي، والتصوير البينوي، والفن الأتلي Minimal Art، وما عرف باسم التجريد الجديد New Abstraction الذي وصف بالفن البارد Cool Art لتجنبه المقصود لأي شكل من أشكال الانفعال.

لكن هذا التحول في اطار الفن اللاموضوعي كان قد طرح مسائل معقدة بسبب السيل من الكتابات المعبرة عن تباين في تقويم هذا الفن وعن تناقض المواقف - الشوفينية أحياناً - ازاء مصادره التي أرادها البعض أوروبية، بينما يرجعها آخرون إلى التعبيرية أو إلى بعض مظاهرها. فالحركة التجريدية الجديدة ترتبط، بلا شك، بتطور الفن الاميركي، إلا أنها لا تنفصل عن التطور العام للحركة الفنية في الغرب، وعمما كانت قد توصلت إليه بعض التيارات الفنية الأوروبية الممثلة بالتكعبية والفن التجريدي الأول والباوهاوس. فأعمال جوزف البرس - وهو أحد ممثلي الباوهاوس الذين هاجروا إلى أميركا - تشكل صلة الوصل بين تيارات العشرينات والاتجاهات المعاصرة في الستينات، وتمهد، بفضل اهتمامها باللون وبالأثر الحركي الناجم عن تقابل الألوان، للفن البصري، الذي ظهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

ويمثل هذا التيار الجديد، ضمن نطاق التجريد، فنانون أميركيون - أمثال: كيلى، لويس، أوليتسكي، نولاند، ستيل - اهتموا بمسائل اللون وأسهموا اسهاماً كبيراً في تطور الفن التجريدي في أميركا. فكان السورث كيلى قد اختار لوحات ذات مقاييس كبيرة وحولها إلى مساحات لونية صافية وأضحة الحدود، كي يتوصل من خلالها إلى ظواهر بصرية من دون

المجوء إلى الايهامية القريبة من الفن البصري. أما موريس لويس فقد انتقل فجأة من تقنية خاصة بالتعبيرية التجريدية إلى أسلوب جديد لاشخصائي يقوم على تجاور الألوان في خطوط عريضة متوازية لا أثر فيها لانفعالات ذاتية. وبدوره يحول كينيث نولاند اللوحة إلى مجرد خطوط لونية متوازية تخضع لتناظر دقيق. وهو إذ يعتمد أحياناً إلى وضع خطوط أفقية على لوحات كبيرة جداً، فذلك كي يقي العين في حركة دائمة من دون تركيز على نقاط محددة. وقد تبدو أكثر صرامة أعمال فرانك ستيل، وبخاصة أعماله الأولى التي تقترب من الفن البصري وتعتبر عن نمط جديد في التفكير. لكن ستيل اشتهر بفضل مجموعة من الأعمال الأحادية المبنية أيضاً على خطوط أو أشرطة مسطحة متوازية تغطي مساحة اللوحة كلها وتأخذ الشكل الذي اختاره الفنان لهذه اللوحة. ففي عدد من هذه الأعمال التصويرية المجسدة ضمناً لأفكار نحتية، يأخذ شكل اللوحة نفسه أهمية خاصة، حيث يقترب ستيل من أفكار جماعة النحت الأتلي.

الفن البصري

لا شك في أن حركة التطور الفني المتواصلة قد أدت، في نهاية الأمر، وفي مجال الفن اللاموضوعي، إلى أشكال جديدة للتعبير على علاقة بالتطور العلمي والتكنولوجي في الستينات وما رافقه من تحول في متطلبات الحياة الجديدة، القائمة على الاقتصاد الاستهلاكي ووسائل الدعاية والنشر، والتلفزيون. . . فالتيارات الحديثة التي تعود بجذورها إلى ما قبل الخمسينات أحياناً، وتجمع بينها عناصر مشتركة، وتلتقي عند أهداف متشابهة، سميت بأسماء شتى: كالفن البصري، والبنى المبرجة، والفن الحركي، والفن السبراني. ولعل المنطلق الأساسي لها يكمن في محاولة الفنان استئثار معطيات الاحساسات البصرية، وفي البحث عن الأثر الذي يتركه المشهد المصور في عين الناظر وما يولده فيها من إيهامات بصرية مضللة. فالاتجاه الجديد يرتبط إذن - كما يقول بوير، في كتابه، الفن الحركي - بمسألة «العلاقة الجدلية بين رؤية موضوعية ورؤية ذاتية، بين ظواهر فيزيولوجية وأخرى نفسانية»، كما يرتبط «بادخال هذا الجدل العلمي في السياق الفني».

المحاولات الأولى، التي قام بها فنانون أوروبيون، ممن التزموا بالفن الحركي في مفهومه الشامل، اقتصر على استخدام الأسود والأبيض لأن تباين هذين اللونين في

العامة، على ضرورة مشاركة المشاهد مشاركة فعالة في العمل الفني وإبراز الظواهر النفسانية الفيزيولوجية للحركة. فالفن البصري يقوم على مبدأ التبادل بين الفنان وشريكه المشاهد، لما يقدمه الأول للثاني من إحساسات بصرية ومادة تبرز مواهبه، ويؤكد على أهمية العلاقة بين الشيء التشكيلي والعين الانسانية، ويبحث عن علاقة ثابتة تربط بين الصورة والحركة وعنصر الزمن.

وفي هذا المجال استخدمت أيضاً وسائل أخرى كانت الغاية منها الوصول إلى ظواهر بصرية يولدها تجاور الخطوط وتراكم المساحات وما يطرأ على هذه المساحات أو السطوح الشفافة من تعديل أو تفاوت يحدث حركة على شكل تموج مضلل للعين. فكانت الانكليزية بريدجت ريلي قد تمكنت، منذ 1961، من إحداث آثار مشابهة باستخدام وحدات هندسية - مربعات، أو مثلثات، أو دوائر - أو شبكة من الخطوط المتوازية المستقيمة أو المتموجة. فنانون آخرون اتبعوا هذه الطريقة التي أمكن التثبت منها حتى بواسطة الأبيض والأسود. فالخطوط المتجاورة توهم بالحركة، كالخطوط الدائرية السوداء على خلفية بيضاء في أعمال الفياني. وبانطلاقهم من هذه التزجرجات البصرية التي تثيرها، على المساحة المصورة، العناصر اللونية والضوئية، توصل سوتو، وويلدينغ، وسواهما، إلى الظاهرة الحركية الثلاثية الأبعاد.

وهكذا، فإن التفصي البصري لهذه الانطباعات الحركية قاد بعض الفنانين إلى ارتباط وثيق بدراسة هذه الظواهر اللونية منهجياً، بحيث تلقي هذه الاهتمامات مع الاختبارات السبرانية و«تصبح الصورة والمنهج مرادفين» على حد تعبير بوير، أحد أبرز المدافعين عن الفن الحركي. وانطلاقاً من هنا، يتوجه الفن البصري نحو نمطين في التعبير، تربط بينهما منهجية واحدة، هما: البنية المبرجة، والصورة المتبدلة حركياً. وباستخدام الآلة والتخلي عن اللوحة المسطحة ووسائل التصوير التقليدية، تصبح البنية المبرجة، مع بداية الستينات، إحدى وسائل التعبير الفني. وفي هذه البنية المبرجة، الموضوعية بشكل متناسق ومنتظم تبعاً لتصميم حدد مسبقاً، تتجسد المعطيات البصرية موضوعياً في تنابع الأشكال، بعيداً عن أي انفعال أو حدث أو ذكريات. فهذه الأشكال الموزعة بنسب محددة على مساحة ما، لا تخضع إلا لبعض قوانين التناغم وأنظمتها الخاصة. لكن استخدام العقل الإلكتروني يعيد طرح موضوع العلاقة بين الإنسان والآلة. ففي المجال الفني، «لا تبدو هذه العلاقة، كما يشير هوفستاتر، بمثل هذا التشاؤم»

مساحات متقابلة يولد انطباعاً بالحركة. ثم شاع في أميركا استخدام مساحات وبني ملونة ينتج عن تقابلها نوع من الحوار بين الألوان الحارة المتقدمة (تبدو أنها متقدمة) والألوان الباردة المتراجعة. هذان النمطان من الاختبارات البصرية الهندسية، اللذان مورسا منذ فترة طويلة، يلتقيان ويتفاعلان من خلال المعرض الكبير، العين المستجيبة *The Responsive Eye*، الذي أقيم عام 1965 بمتحف الفن الحديث في نيويورك. ومنذ ذلك الحين دخل تعبير أوب آرت *Op Art* - مصدرها *Optical Art* - أي الفن البصري - في اللغة الفنية السائدة لتعريف هذه الأعمال البنيوية ذات المصادر النفسانية الفيزيولوجية البارزة.

وقد اتسع نطاق هذه التجارب البصرية بحيث أدى تراكم البنى الهندسية، وتجاور الخطوط، وتوزيع الألوان المسطحة والمتفاوتة الأعماق إلى ظواهر بصرية متنوعة: كالالتعاقب أو التموج، وتوهج الألوان، وانتشارها وتداخلها وتقلصها وامتدادها، وما ينتج عن تقابلها من تباينات مترامنة ومتتالية... كل ذلك يقود - من خلال هذا الحوار الدائم بين الألوان الحارة والألوان الباردة، ونتيجة للمزج البصري، واللبس الشامل، والتقلب الدائم للعناصر التشكيلية - إلى تهيجات الشبكية وتشنجاتها، بحيث يتحول معها المشاهد إلى شريك في اللوحة.

وفي تقصيه لهذه النتائج في مجال الفن البصري، ينطلق فازاريلي، أحد أبرز فناني هذه الحركة، من مفاهيم تأخذ بالاعتبار القيمة الوظيفية للفن والواقع الانساني المعاصر ضمن هذه الشبكة الحديثة لعالم اليوم. لذلك ينظر فازاريلي إلى اللوحة من خلال موقعها وعلاقاتها الفنية والاجتماعية والاقتصادية، ويحدد مبدأ الوحدة الفنية على أساس أن الخلفية والشكل يتألفان من توترات متقابلة يكمل بعضها بعضاً، جاعلاً من المربع - وهو العنصر الأكثر أهمية في العبارة - الوحدة التشكيلية والهندسية، أو العنصر الأساسي الذي أضاف إليه أشكالاً هندسية أخرى غنية في تنوعها ووظائفها. وبإدخال اللون إلى كل وحدة بنوية، يتكون عدد لا حصر له من امكنات التمازج التي يولدها تباين الألوان المتجاورة وتناغمها، وتقابل المساحات المتألقة والمساحات الساكنة. هذه النتائج التي توصل إليها فازاريلي تبدو وكأنها أول محاولة لبرمجة تشكيلية بنوية تقترب من السبرانية.

فنانون آخرون، من الذين تبنا أفكار فازاريلي، أسهموا في وضع أسس الاتجاه الجديد، وأجمعوا، رغم غموض أهدافهم

جديدة هامة في التكنولوجيا والفن حتى في السلوك والأخلاقيات ولم تكن الفلسفة استثناء، فقد عانت تغييراً في المحور لا يزال نبضه حياً، ولكن هذا التحول لم يكن منقطع الصلات بالماضي، وإنما يمتد فيه بجذوره. ومع ذلك في إمكاننا الزعم بأنه لم يكن مجرد استمرار لهذا الماضي، وما نعينه بالتحول هو ظهور الفلسفة التحليلية، والحق أن الإلمام بشيء من الفكر التحليلي يعد أمراً حيوياً لفهم الموقف الفلسفي اليوم، وذلك على كل مستويات الفاعلية الإنسانية من منطق ونظرية معرفة، ونظرية في الواقع والخبرة، إلى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو أضفنا النظريات الفنية والجمالية. فعصرنا على حد قول مورتن وأيت عصر التحليل والمعنى.

ولكن ما هو الماضي الذي تضرب فيه الفلسفة التحليلية بجذورها. وبعبارة أدق هل يمكننا أن نحدد أصولاً لها؟

قد يكون من الصواب القول أنه من الخطأ البين الحديث عن فلسفة تحليلية وكأنها تيار متجانس، فليس هناك فلسفة تحليلية واحدة، لأن كلمة تحليلية إنما نستخدمها لنجمع بها عدداً من الفلاسفة مختلفين يشتركون في اهتمامات ومناهج معينة، وهذا هو عنصر الاتفاق الذي ينبغي عزله والتركيز عليه، ولعل هذا ما يدعوننا إلى تسميتها حركة التحليل Movement أفضل من تعبير مدرسة School، لأن في هذا تأكيداً لحقيقة أن الفلسفة التحليلية على الرغم من سماتها المميزة الواضحة فإن منابعها وتياراتها متعددة.

وإذا كان المؤرخون يؤرخون لهذه الفلسفة بكتابات جورج مور Moore ورسيل Russel، إلا أن هذا يعد - في نظرنا - إنكاراً لحقيقة بنية، وهي أن هناك فلاسفة كباراً مارسوا التحليل بكفاءة ومهارة واضحتين، ابتداء من السوفسطائيين، وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى ديكارت، ويكون لوك وباركلي وهيوم ثم كانط.

لقد كان هدف السوفسطائيين تحليل المعرفة والبحث في إمكانياتها في وقت كانت تسيطر فيه النزعة المطلقة المعرفة والأخلاق، ثم أن أفلاطون قد ذكر - على حد قول بوبر Popper - أن السوفسطائي بروديقوس Prodicus كان مهتماً بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد اطلق فيما بعد على هذه الحاجة مبدأ بروديقوس. ولعل المكانة الكبرى التي يحتلها سقراط في تاريخ الفكر الإنساني مردها استخدام منهج التحليل، وخاصة تحليل التصورات الأخلاقية المختلفة مثل التقوى والشجاعة والعدالة. أما أفلاطون، فتكفي نظرة لمحاوراته لتبين كيف كان يمارس التحليل بكفاءة عالية، ففي

الذي اعتقد به البعض، لأن العقل الإلكتروني الذي يسخر أحياناً إنسانية ويرتبط ببنية العلاقات الانسانية، لا يسعه أن يتخطى نتائج المعطيات التي نقلت إليه والبرنامج الذي يحدد مجال نشاطاته والوظائف التي يقوم بها.

مصادر ومراجع

- Barrett, C., *POP Art*, London, 1970.
- Bouret, J., *L'Art abstrait*, Paris, 1957.
- Bru, C.P., *Esthétique de l'abstraction*, 1955.
- Couffignal, L., *La Cybernétique*, 1965.
- Delaunay, R., *Du Cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
- Dufrenne, M., *Art et politique*, U.G.E., Paris, 1976.
- ———, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F. Paris, 1953.
- Gray, C., *The Great Experiment-Russian Art, 1863-1922*, London, 1962.
- Hunter, S., *American Art of the 20th Century*, Abrams, New York, 1975.
- Jaffé, H.L.G., *De Stijl, 1917-1937*, Amsterdam, 1956.
- Kandinsky, W., *Concerning the Spiritual in Art*, New York, Dover Publications, 1977; *Du Spirituel dans l'art*, Paris, 1954.
- Klee, P., *Ecris sur l'art: I, La Pensée créatrice; II, Histoire naturelle infinie*, Dessin et Tolra, Paris, 1977, 1980.
- Koppers, H., *La Couleur: Origine, méthodologie application*, Office du Livre, Fribourg, 1975.
- Moles, A.A., *Art et ordinateur*, Tournai, Belgique, 1970.
- Parola, R., *Optical Art, Theory and Practice*, New York, Amsterdam, London, 1969.
- Popper, J., *L'Art cinétique*, Gauthier-Villars, Paris., 1970.
- Prown, J.D. & Rose, B., *La Peinture américaine*, Skira, Genève, 1969.
- Scuphor, M., *L'Art abstrait*, Maeght, Paris, 1971.
- *Utopies et réalités en URSS 1917-1937* (catalogue et l'exposition au Centre Georges Pompidou), Paris, 1979.
- Vallier, D., *L'Art abstrait*, Livre de poche, Paris, 1967.
- Vasarely, V., *Notes brutes*, Denoël, Paris, 1972.
- ———, *Plasti-cité*, Casterman, 1970.
- Worringer, W., *Abstraction and Empathy*, I.U.P., New York, 1967.

عمود أمهر

التحليلية (فلسفة التحليل)

Analytical Philosophy
Philosophie analytique
Analytische Philosophie

تمهيد

القرن العشرون عصر التغيير السريع، اندفع فيه العلم بقوة كان يصعب - من قبل - تصورهما، فقد حدثت انقلابات

الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك يحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم، فالفلسفة أصبحت بمعنى من معانيها تحليلية.

وهذا يدفعنا الى السؤال التالي، ما مدى انتشار هذه الفلسفة التحليلية؟ إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين، يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل في تناول المشاكل الفلسفية وحلها، فإن هناك من يرى أن الفلسفة التحليلية تسود إنكلترا وأميركا واسكندنافيا، ولكننا نقول أننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي مأخذ التسليم الجاد، ذلك لأننا نستطيع أن نجد في هذه البلدان الناطقة بالانكليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل الأكثر من هذا أن بعضهم قد أسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل الكسندر صاحب المكان والزمان والألوهية، ولويد مورغان صاحب الحياة والذهن والروح وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية كما عند سورلي صاحب القيمة وفكرة الله، وهذا ما يعارضه التحليليون، فالفلسفة التحليلية في البلاد الناطقة بالانكليزية ليست إلا مدرسة من مدارس فلسفة أخرى ذات تأثير، ولكن الذي حدث هو أن التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا الى هذه المدارس الفلسفية، الى جانب أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل فتغنشتين وآبر.

ثم إننا نجد أن هناك اهتماماً بالتحليل في البلدان غير الناطقة بالانكليزية مثل فرنسا والمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علماً بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هي التومائية والوجودية والماركسية، ثم اننا نستطيع أن نجد في هذه البلاد فلسفات تجريبية كالتي قدمها جون لوك في إنكلترا.

وبعبارة أخرى، الأصح رفض الزعم الذي يربط بين انتشار مذاهب فلسفية معينة وبين بلدان معينة، لأنه لا توجد شواهد كافية علمية، والدليل على هذا هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية دائرة فيينا، وهي جماعة نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن أفرادها قد اضطروا لمغادرة فيينا تحت وطأة النازية والفاشية في الثلاثينات، فذهب بعضهم الى إنكلترا والبعض الآخر الى أميركا، حيث أصبحوا فلاسفة ناطقين بالانكليزية، ولكن على الرغم من ذلك فإن كثيراً من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فمؤلفات فتغنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالانكليزية.

وهناك زعم آخر لا يصمد امام النقد، وهو الذي يلجأ إليه

خارميدس يحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفي لسياس يحلل قيمة الصداقة، أما في لاخوس فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفي مينون يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر عنده بوضوح خاصة في بارمنيدس التي تتألف من أجزاء في كل منها يحلل فرضاً ميتافيزيقياً مستهدفاً استخراج ما فيه من مضامين، ثم ماذا يكون منطق ارسطو اذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل.

أما في الفلسفة الحديثة فقد انشغل فرنسيس بيكون في الاورغانون الجديد بتحليل اخطاء العقل الانساني واستطاع في النهاية أن يجددها فيما أسماه بالأوهام أو الاصنام. ونذكر كيف كان أحدها وهو «وهم السوق» موضوعه اللغة والخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الاساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية Ordinary Language. وقد حاول جون لوك تحليل القضايا التي يقوها الناس مستهدفاً تحليل معانيها، ففي كتابه مقالات جديدة في الفهم الإنساني يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعيق المعرفة الإنسانية. ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة القوة Power وتمييزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وباركلي هو الآخر في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي كان يمارس التحليل. وقد حلل هيوم السببية Causality في حدود تصورات العرضية وتمائل الأحداث، ففلسفة هيوم من وجهة نظر مور Moore كانت محاولة لاكتشاف مدى وقوة الفهم الانساني، ثم التحليل الدقيق لقوى ونطاق الفهم الإنساني. وديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح، حين أوصانا بتحليل العضلات التي نبحتها ما استطعنا الى القسمة سبيلاً من أجل حلها على أحسن الوجوه. أما كانط فقد كانت فلسفته النقدية كلها تحليلية، فقد بلغ التحليل الفلسفي معه حداً بعيداً من الدقة والعمق، وكان أول من استخدم لفظة التحليل، فهو بلا شك أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله.

ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييراً في المحور، إذ كان لها كل هذه الأصول الممتدة في الماضي؟

إن ما نعنيه بالتغيير في المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة، وأصبح ينظر لهذه الأدوات على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفكر الفلسفي، فمبدأ بداية القرن الحاضر، ذهب كثير من الفلاسفة الى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث أن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم

انطباقها على عدة معاني، قد تكون مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، الا انها متشابهة تشابهاً يبرر جمعها تحت هذا الاسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة، والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون، تشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون افراداً من أسرة هي التي يُطلق عليها اسم التحليل الفلسفي، أي الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى أن الفيلسوف التحليلي انما يتميز عن الفيلسوف التأمل بتركيزه على دراسة اللغة، لأن الفيلسوف التأمل إذا ما درس اللغة فإنما يفعل ذلك بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره في الأساس الميتافيزيقي للكون، فنحن نجد أفكاراً عن اللغة في فلسفات أفلاطون وأرسطو ولكنها لم يركزا عليها في ذاتها، وهناك دراسات حديثة عن البنية في علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند فرديناند دي سوسير، وليونارد بلومفيلد ولكننا لا نقول عنها إنها فلسفة تحليلية.

إن التحليل في اللغة، لا ينبغي ان يختلط في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعاً لها، وذلك على الرغم من أهميتها، حيث أن علماء اللغة والنحويين والبلاغيين والقاموسيين، كل هؤلاء لا يهتمون بدراسة اللغة، ومع ذلك نستطيع أن نقول أن اهتماماتهم مركزة على البحث التجريبي، أي اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامهما، ومعاني الكلمات وكيف تبدأ اللغة وتتغير ثم تموت. . . الخ، هذه المشاكل التي تتعلق باللغة لا تحل الا باستخدام المنهج العلمي. أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تخص اللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم المشاكل الفلسفية، فمهمة الفلسفة التي توحد بين التحليليين هي توضيح اللغة على حد قول فغنغشتين «أن موضوع الفلسفة توضيح الأفكار منطقياً»، فليس هدف الفلسفة الوصول لعدد من القضايا، إنما جعل القضايا واضحة بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا، أي اللغة.

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الاساسي للفلسفة - لا من حيث هي مجرد الفاظ - بل من حيث ما تشير اليه من افكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم، دون ان تدخل في وظيفة العلماء، فهي تحلل قضاياهم، وقضايا اللغة بصفة عامة بقصد توضيح غوامضها دون أن تتعرض للضرب في مجاهل الغيب، وهذا ما دعا فغنغشتين الى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها، تنشأ عن الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة.

من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالانكليزية، وهو أن اللغة الانكليزية أكثر ملائمة لهذا النوع من الفلسفة. وبعبارة أخرى أن مقاومة اللغة الانكليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر قدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية من غيرها من اللغات الأخرى، كالألمانية بمواهبها الطبيعية على توليد التجريدات. ولكننا نرى مع الآن مونتيوري Alan Montefiore أن الأمر كله لا علاقة له باللغة الانكليزية، وذلك لأن الألمانية كانت أحد المصادر الأساسية لهذه الفلسفة، والحق أن الفلسفة التحليلية قد كتبت منذ ذلك الحين بعدد كبير من اللغات فهناك كتب بالأسبانية في التحليلية، كما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بهذه اللغة، وكذلك باليابانية والإيطالية، وهناك فلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية، على الرغم من أنهم لم يمارسوها إلا أنهم على كل حال قد كتبوا عنها بالروسية، بل هناك كتابات فيها بالعربية كما قلنا، والأمر لا يتعلق باللغة الانكليزية بحال.

لعلنا الآن في موقف يسمح لنا، ان نتحدث عن المقصود بالتحليل، إن هذه الكلمة في استخدامهما الفلسفي لا تختلف في كثير عن استخدامهما في اللغة العادية، فهي في لسان العرب ترد إلى حلل، وفي مختار الصحاح إلى رد، فهي تعني حل الشيء أو فك المركب إلى عناصره التي يتكون منها. فإن تحلل معناه هو أن تفك من أجل ان تحصل على فهم افضل لما يتم تحليله. فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة إلى أجزائها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف ينبغي أن يكون موضوع اهتمامه تحليل الوحدات اللغوية أو التصويرية، وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقلياً فيكون موضوعه فكرة أو قضية، أو مادياً فيكون موضوعه عنصراً أو شيئاً من الأشياء فالتحليل في النهاية يتحدد بموضوعه.

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين؛ ولئن كان هذا التحليل لمعنى الكلمة غير دقيق، فشأننا في ذلك شأن كلمات هامة كثيرة ككلمة العلم والفن وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق قاطع بين من يستعملونها من المختصين، فهي ليست بعدد في دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة أحر التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها، طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها.

إلا أن كلمة تحليل وإن لم تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى، فهي ليست خلواً من كل تحديد من حيث

الفلسفة التحليلية من الوجود الى المعنى

إذا كان مقال جورج مور Moore «تفنيد المثالية - Refutation of idealism» يعد في نظر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism وحجر الأساس فيها، فإن أهميته في نظرنا تكمن في انه استحدث فيه منهجاً جديداً في تناول المشاكل الفلسفية، وموقفاً فريداً في نوعه، قد يكون نتيجة لهذا المنهج أو سبباً له. ويجوز لنا أن نقول أنه أدخل نمطاً فلسفياً جديداً، إن كان له أوجه شبه مع مفكري التراث الانكليزي الكلاسيكي، إلا انه يختلف عن كل من جاؤوا قبله الى حد يبرر النظر اليه على أنه نموذج فلسفي أصيل، وبهذا المعنى أثر في سلسلة المفكرين الذين ترسموا خطاه.

وهكذا فإن أهمية فلسفة مور تتوقف على المنهج التحليلي الذي ابتدعه، واستخدمه ببراعة، على الرغم من أنه لم يشر الى هذا المنهج الا مرة واحدة وذلك في مناقشته مع لانغفورد Langford في الكتاب الذي خصص له في سلسلة (الفلاسفة الأحياء). ولوقارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير من أهمية كبيرة، وكثيراً ما نجد هذاته ينبذ النتائج السابقة، ويود لو أعاد تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة.

وقد استخدم جورج مور المنهج التحليلي وتابعه رسل - في رفضه للمثالية - كل على طريقته، وسوف نعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، وبيان مكانها في الحركة التحليلية. عندما كان رسل ومور طالبين في كمبرج في التسعينات من القرن التاسع عشر كانت المثالية في صورتها الهيغلية الجديدة هي السائدة كما يمثّلها بوزانكي وبراډلي وماكتغارت، وكان الأساتذة في كمبرج مثاليين، فهارولد جوشيم كان تلميذاً لبراډلي وقد نصح رسل بقراءة منطق براډلي وبوزانكي. أما جيمس واردي فقد كان كانظياً وكان ستوت هيغلياً وكان يرى ان كتاب المظهر والحقيقة قد انجز في ميدان الانطولوجيا أقصى ما في طاقة الإنسان. اما ماكتغارت فقد كان يقول عن براډلي انه كفكرة أفلاطونية تخطر في الحجر، وقد كانت لديه - فيما يقول - ردود هيغلية على الفلسفة التجريبية فقد كان يقول ان باستطاعته البرهنة بالمنطق على ان العالم طيب وان الروح خالدة. أما الاستثناء الوحيد فقد كان سدجويك الذي يعلن «مرور ن ندمه لأنه لم يتعلم منه بما فيه الكفاية.

ولكن فترة خضوعها للمثالية، لم تطل، فسرعان ما انتابها

وعلى ذلك نستطيع القول ان التحليل اما ان يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما كان عند سقراط وأفلاطون في محاوراته وأرسطو في اخلاقه، أو للمعرفة الإنسانية وردها الى عناصرها، أو تحليل الوجود لبيان مكوناته كما عند ديكرت ولوك وهيوم، أو تحليل الاطارات التي تصعب فيها المعرفة، وهي اللغة كما عند مور، ورسل، وفتغنشتين، وكارناب، ورايل، وستواوسون، واوستن، ويزدم.

ولكن على الرغم من اتفاق كل هؤلاء على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول اللغة التي تكون موضوعاً للتحليل، فقد تمسك بعض التحليليين بأن التحليل الفلسفي ينبغي أن تكون مهمته تأسيس انساق لغوية جديدة اصطناعية Artificial، تسمى في بعض الأحيان بالحساب لصلتها بالانساق الرياضية، كما هو الشأن عند رسل، وفتغنشتين في مرحلته المبكرة، وكارناب، شرط أن تكون قواعد هذه اللغة المكونة اصطناعياً أكثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد التي تهجن على استخدامنا للغة العادية. فكما يحدث في العلم بمعناه الدقيق عندما ينحت حدوده الفنية الاصطلاحية مثل القوة والكتلة والطاقة، والتي تكون أكثر تحديداً من تلك الحدود التي يقدمها المعنى المشترك Common-sense، فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تطور الفلسفة مصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها، وذلك من أجل أن تنجح في حل مشاكلها.

ولكن هناك من التحليليين من يرى أن اللغة الاصطناعية تكون قليلة العون في معالجة المشاكل الفلسفية، حيث أن أفضل طريقة لمعالجة هذه المشاكل هي - في رأيهم - التحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural Ordinary Language التي نستخدمها في الحديث والتواصل Communication وهؤلاء هم فلاسفة اللغة العادية مثل مور وفتغنشتين واوستن Austin.

ولانجانب الصواب إذا ما قلنا: ان أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الاتجاهين هي أن نشير الى أصحاب تحليل اللغة الاصطناعية بالموضوعيين المناطقة، والى الآخرين بالتحليليين اللغويين Linguistic Analysis. وعلى الرغم من أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هاتين المقولتين، تشومسكي Chomsky مثلاً، فإن أغلبهم يمكن تصنيفه في حدودهما، وسيوضح الفرق بين الوضعية المنطقية والإتجاه التحليلي اللغوي عندما نتناول التطور التاريخي للتحليل بالعرض والمناقشة.

- اكتشاف الاسباب الحقيقية للافتراض ان ما يقوله صواب أو خطأ.

وهكذا نستطيع القول أن مور في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على تحليل عبارات الفلاسفة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا الى ما أسماه بالمعنى المشترك Common-Sense، وإن كان بوهر يرى ان الحاجة الى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليس مبرراً كافياً لوجود الفلسفة والتفلسف وأن هذا سينتهي بنا الى العلم الفلسفي. ولعل فكرة العلاقات الداخلية من أهم الأفكار التي حاول مور دحضها في المثالية ومؤداها - في نظره - انه لو كان لي صديق ومات، فلن اكون بعد موته كما كنت قبله لأن العلاقات تغيرت، فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العرضية او الخارجية، وإنما اسلوب تعلق الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمننا هنا أن نقول ان مور رفض داخلية العلاقات، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يبين جدة منهجه وطرافته، فبعد أن يبين المعنى الذي يخلعه الفيلسوف على العلاقات الداخلية يقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع المعنى المشترك Common-sense وهذا هو الجديد في فلسفة مور؛ فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقاً ولكن المعنى المشترك لا يزعم أن هذا الانسان لم يعد هو يفقده الصديق، فعلى الرغم من أنني - في نظر مور ورسل Russel - قد اتعلق بأشياء معينة على نحو خاص، ولكني قد اتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن أناني في كل الحالات لها نفس المعنى، وقد انتهى مور، اعتياداً على المعنى المشترك الى أن العلاقات داخلية والأخرى خارجية، ومن ثم يكون المبدأ المثالي خاطئاً.

وقد عارض الميتافيزيقيون الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور واتهموه بالتفاهة وإثارة الازعاج.

إلا أن إصرار مور على ضرورة منهج التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعنى المشترك، والطريقة العادية لاستخدام اللغة العادية، كل هذه الوسائل التحليلية كان لها اكبر الاثر في التيارات التحليلية.

وإذا كان رسل قد تابع مور في رفضه، الا انه اختلف معه في اسباب الرفض لاختلافهما في الاهتمامات والغايات، فبالرغم من اتفاقنا في الثورة - فيما يقول رسل - اختلفنا في الجانب الذي اهتم به كل منا، فالموضوع الرئيسي الذي كان

الشك في المعالجة الميغيلة الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدأوا في إثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارهما الأساسية مما انتهى بهما الى رفضهما.

ولكن هذا لا يعني اتفاقهما حول ما رفضاه في المثالية، أو على كيفية عرض أخطائهما، فرعان ما أدى اختلافهما في الاهتمامات الى اختلافهما في الاتجاهات.

عبر مور عن رفضه للمثالية في مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل مور من ركز هجومه على نقض القضايا. فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضى النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة، وما تحاول تأكيده أو نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما تنفق جميعاً عليه، وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئاً.

إن المشكلات الفلسفية المزعومة إنما تنشأ - في نظر مور - عن طريقة استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم اتفاقاً مفهوماً بالعرف، على ان يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر هذا الجانب الا بعد التحليل، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق انها اخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة.

ولعل هذا ما عناه مور بقوله ان الصعوبات والاختلافات التي يكون تاريخ الفلسفة مشحوناً بها إنما ترجع في المقام الأول الى سبب غاية في البساطة: أن تحاول إجابة اسئلة دون أن تكتشف أولاً على وجه الدقة السؤال الذي ترغب في الإجابة عليه.

ومن خلال فحصه للمعاني Meanings الممكنة للتساؤلات الفلسفية والحلول التي قدمها الفلاسفة المثاليون انتهى مور الى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يفهم بوضوح، يظهر خطأه بنفس الوضوح.

جورج مور Moore إذن، هو فيلسوف المعنى Meaning فهو يقول:

«إن العالم أو العلوم لم تقدم له مشاكل فلسفية، وإنما الذي قدم له هذه المشاكل ما قاله الفلاسفة عن العالم أو العلوم»، فقد استحوذ على ذهنه مشكلتان هما:

- محاولة الوصول الى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.

تشبه الفلسفة العلم في المنهج، فقد كان يأمل تحقيق بعض دقة ونجاح العلم في الفلسفة، وذلك من خلال أساليب التحليل.

وهكذا نستطيع القول أن لمنهج رسل في التحليل وجهين فلسفي ورياضي، نصل لأولهما إما بتحليل التجربة أو بتحليل اللغة، أما الثاني فبتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وردها لمفاهيم منطقية... والنظريات التي وصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر التجربة العادية، ومن تحليله للغة عادية واصطناعية.

وعلى الرغم من رفض مور ورسل للمشالية، فإنهما لم ينكرا بشكل حاسم إمكانية حل بعض المشاكل الميتافيزيقية، فقد استمرا على اعتقادهما بإمكانية قيام نوع من الميتافيزيقا، فقد كان استياؤهما منصّباً على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة في حل المسائل الميتافيزيقية، ونستطيع القول أن في فلسفة كل منهما بعض الافكار الميتافيزيقية.

وهذا يذكرنا بموقف كانط عندما اراد تأسيس ميتافيزيقا على أساس علمي.

وقد تردد هذا الموقف من الميتافيزيقا عند التحليليين فيما بعد، فنجد آير Ayer زعيم الوضعية المعاصرة، يقول بما أسماه بالميتافيزيقا البناءة Constructive metaphysics، ويتر ستراوسون من مدرسة اوكسفورد الذي يميز بين نوعين من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا وصفية Descriptive metaphysics وميتافيزيقا تعديلية Revisionary metaphysics.

فتغنشتين المبكر، رفض الميتافيزيقا

بحضور فتغنشتين إلى كمبردج اكتمل ثلاثي التحليل الكبير: مور ورسل وفتغنشتين، ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان فتغنشتين كان أكثرهم حدة في الذكاء. يقول عنه رسل «انه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء العقل الى درجة غير مألوفة على الاطلاق» ويقول «ان بداية معرفتي بفتغنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية اثاراً طوال حياتي كلها» اما جورج مور فيقول عنه «انني تعرفت على فتغنشتين في كمبردج اذ كان في السنة الاولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس، لكنني لم اعرفه جيداً الا في السنتين التاليتين وحينها عرفته جيداً، أدركت انه كان أكثر ذكاء مني في الفلسفة، ولا اقول أكثر ذكاء فقط بل أكثر عمقاً كذلك». وكان مور فيما بعد يتردد على محاضرات فتغنشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه أوراق فلسفية. والجدير بالذكر ان فتغنشتين كان قد امل على

يشغل مور هو استقلال الوقائع الخارجية عن معرفتنا بها، وتفنيد الجهاز الكانطي بآثره من الحدوس القبلية والمقولات التي لا تشكل الا الخبرة، لكنها لا تشكل العالم الخارجي. وقد وافقه رسل في هذه الناحية، لكنه كان أكثر منه اهتماماً بالموضوعات المنطقية الخاصة، ومبدأ العلاقات الخارجية، فقد ذهب الواحديون الى أن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون في الواقع من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحتويها، او اذا اردنا الدقة قلنا من خصائص الكل فحسب، ولكن رسل انتهى الى أن الارتباط بعلاقة لا يستوجب أي تركيب مقابل في الاطراف المرتبطة وأنه بوجه عام ليس معادلاً لأي خاصية من خواص الكل الذي يحتوي الطرفين.

والحق أن كتابات رسل المبكرة كانت في مجال المنطق وأسس الرياضة، فأصدر مع هوايتهد كتابها برنكيا ماتياتيكا. فبالإضافة الى التقدم الذي أحرزه الكتاب في مجالي المنطق والرياضة امد الفلاسفة بأداة دقيقة جديدة، وهو يقول أن ما يكون هاماً في الفلسفة هو المنطق، فالمنطق جوهر الفلسفة، وأن المدارس الفلسفية يمكن ان تتميز بمنطقها بأفضل من ميتافيزيقاها. وقد كان هذا اعترافاً منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد تحيله عن فلسفتي كانط وهيغل يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعيناً بالتحليل وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر بدون هذا التحليل.

فقد حاول، قبل وبعد نشره برنكيا استثمار دراساته المنطقية في معالجة مشاكل الميتافيزيقا التقليدية.

ويمكننا بيان اختلاف مور وبرتراند رسل في المنهج، من خلال نظرة رسل لمشكلة العلاقات الداخلية، وهي نفس المشكلة التي حاول مور حلها، فقد حاول رسل بيان اثرها على الرياضة، فإذا كانت العلاقة داخلية فالمثالية في نظره تكون صواباً في زعمها واحدية الواقع والحقيقة، ولكن هذا يتضمن ان تكون قضايا الرياضة ليست صادقة، وهذا مرفوض، من ثم ينتهي الى خطأ فكرة العلاقات الداخلية، وبالتالي الميتافيزيقا التي تقوم عليها، إن المثالية اخطأت - في نظره - منطقياً عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا التي لا تكون حملياً. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشتمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد، وهكذا يكون رسل قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبار الرياضية والمنطقية.

إن اهتمام رسل بأسس الرياضة كان متوازياً مع احترامه لمنهج العلم، فالمشاكل الفلسفية يمكن ان تحل بنجاح عندما

من فتغنشتين، حيث أن مور لم ينكر إمكانية قيام نوع ما من الميتافيزيقا، وكذلك رسل، حتى أننا واجدون في كتاباتها أفكاراً ميتافيزيقية، بينما فتغنشتين قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقيا كما بيّنا، لكننا نستطيع القول أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات أبعاد مثالية، وربما يكون هذا راجعاً لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني شوبنهاور كما في فكرة الأنا وحدية Solipicism السائدة في رسالته المنطقية الفلسفية، وفكرته عن الحد Limit سواء حد العالم أو حد اللغة وكذا فكرته عن القيمة، وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح أكثر في ضوء فلسفة شوبنهاور.

وما لا ريب فيه أن النزعة المثالية الميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح في فلسفة فتغنشتين، ولا تمثل الاتجاه الأضعف في رسالته على النحو الذي ذهب إليه ماسلو Maslow بقوله «هناك اتجاهان يبدوان واضحين في الرسالة، والاتجاه السائد هو الاتجاه الوضعي والاتجاه الأقل سيادة هو الاتجاه الميتافيزيقي واتجاه فتغنشتين، وإن كان مضاداً للميتافيزيقا، ويعتبر أن كل ميتافيزيقا مجرد لغوييل أحياناً إلى أن يتكلم لغواً ميتافيزيقياً، والمثل على ذلك طريقة تناوله لمعنى الشيء». (Maslow, Re-volution in Philosophy, P. 5)

الوضعية المنطقية

وجدت رسالة فتغنشتين - على الرغم من صعوبتها - انصاراً لها، فقد تكونت في فيينا حوالي 1923 جماعة من الرياضيين والفلاسفة يتفقون في شعورهم بالاستياء من الحال الذي تردت إليه الفلسفة في القارة آنئذ، وكانوا يكونون الاحترام لمنجزات علمي الفيزياء والرياضة.

ولا شك أن المؤسس والروح الموجهة لهذه الجماعة كان مورتز شليك Mortz Schilick الذي عين استاذاً لفلسفة العلوم بجامعة فيينا 1922 خلفاً لأرنست ماخ. وبالإضافة إلى قبوله فكر فتغنشتين، طور شليك أفكاراً خاصة به تشبه لحد بعيد أفكار فتغنشتين، ويمرور الوقت عرفت الجماعة باسم دائرة فيينا Vienna circle، وأخذت صورتها الكاملة 1929. وفي عام 1930 أصدرت مجلة فلسفية تعرض من خلالها أفكارها وكانت تعرف باسم وحدة العلوم Unity of Science لكن لا ينبغي الاعتقاد أن الوضعية المنطقية كانت نتاجاً لفكر فتغنشتين وشليك فقط، فالوضعيون المناطقة يربطون أنفسهم بكثير من الفلاسفة مثل هيوم، أوغست كونت، أرنست ماخ، غوتلب فريجه، وغيرهم، فإذا كانت رسالة فتغنشتين منبعاً أساسياً

مور بعضاً من محاضراته، فكان له الفضل الكبير في الحفاظ على تراث الفيلسوف النمساوي الكبير.

بدأ فتغنشتين رسالاً وانتهى مورياً، فقد سائر رسل في ذريته المنطقية، «فالعالم عنده كثير لا واحد وهو مكون من جزئيات صغيرة في الوقائع» وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو أساس الفلسفة «فالفلسفة تتكون من المنطق والميتافيزيقيا بحيث يكون الأول، أي المنطق أساساً لها».

ولكنه تابع مور نبها بعد، في تأكيد أهمية تحليل اللغة العادية Ordinary Language، وجدير بالذكر أن فلاسفة مدرسة أوكسفورد قد ركزوا على اللغة العادية في تحليلاتهم الفلسفية فيما بعد.

كان فتغنشتين أول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المسائل الميتافيزيقية بحكم طبيعتها الباطنية غير قابلة للحل، فالصعوبة الحقيقية التي تتعلق بالمشاكل الميتافيزيقية، كما يحاول فتغنشتين أن يبين في رسالته المنطقية الفلسفية، ليست هي فشل الفلاسفة حتى الآن في إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشاكل، وإنما لأنها ليست مسائل على الإطلاق، فقد حاول فتغنشتين بيان أن الحديث الذي له معنى هو الذي يكون تجريبياً في طبيعته، والميتافيزيقا ليست كذلك، ومن ثم فلا معنى لها، فبحث الفيلسوف الميتافيزيقي - سيمبي في نظره - إلى العقم والجذب. فضرورة قضايا الرياضية والمنطق مردها أنها تحصيل حاصل، وليس بها إشارة إلى العالم، وجدير بالذكر أن فتغنشتين كان أول من استخدم اصطلاح تحصيل حاصل Tautology.

وطالما أن عبارات الميتافيزيقيين ليست قضايا تجريبية ولا تحصيل حاصل، فهي من ثم كلام فارغ، وواضح أن هذا الموقف ستنناه الوضعية المنطقية Logical Positivism فيما بعد، على الرغم من أن فتغنشتين لم يكن ابداً عضواً في دائرة فيينا Vienna Circle.

فالفلسفة كما يقول فتغنشتين فاعلية توضيح اللغة، وليست مصدر الحقيقة تتعلق بالكون، فمهمة الفيلسوف الحقة بيان أن المسائل الميتافيزيقية عديمة المعنى غير قابلة للحل، ولا شك أن العبارة الأخيرة التي ختم بها رسالته، تعبر بوضوح كامل عن مذهب فتغنشتين الأساسي في فترته المبكرة، حيث يقول «حيث لا يستطيع المرء أن يتحدث عليه بالصمت».

ولكن السؤال الهام هو، هل نجح فتغنشتين في رفضه الميتافيزيقا، وبعبارة أخرى هل جاء مذهب فتغنشتين خلواً من الميتافيزيقا؟ أم أننا نستطيع أن نجد لديه بعض الأفكار الميتافيزيقية؟ ألحق أن كل من مور ورسل كان أكثر موضوعية

وإذا كانت الوضعية لم تمت تحت معاول النقد، إلا أن هذه الحملات ألزمتها مواقع الدفاع عن نفسها، مما اضطرها لتعديل كثير من أفكارها الأساسية، فقد ظهر أن الأساس الذي تقوم عليه الوضعية، أي مبدأ التحقق، يعد متناقضاً من حيث صياغته، أي أنه معيياً في صياغته، والحق أن هذه إما هي صعوبة فنية، ومع ذلك ليس من السهل تجاوزها، وقد أدى هذا إلى إفقاد دعائه جانباً كبيراً من قوتهم ومواقعهم، إلى حد تراجع بعضهم، كما حدث مع آير وتصوره للميتافيزيقا الانشائية، وقد وجه غوستاف بيرغان Gustave Bergman انتباهه لتأسيس لغة مثالية، على أمل إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية، ومحاولة بيان أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو أنه يمكن الإجابة عليها باستخدام لغة أكثر دقة.

ثم أن بعض التطبيقات الفلسفية الخاصة بهذا المبدأ تبدو على أنها غير مقبولة، بل مرفوضة، بل أن تصورهم لها يعبر عن سوء فهم وقصور فيما يتعلق بطبيعة الموضوع المبحوث، والمقصود على وجه التحديد فكرتهم عن أن كل أحكام القيمة هي تعبير عن اتجاهات إنفعالية، وبعبارة أخرى النظرة الارتبائية إلى كل ما ليس برياضة أو علم دقيق. كل هذه الادعاءات تبدو للعين الفاحصة على أنها غير قابلة للتصديق، بل إنها في نظرنا ميتافيزيقا ذات بعد واحد، وقد يكون لجورج مور، أهمية كبيرة هنا، وذلك لأن الفضل يرجع إليه في تأكيد ضرورة المعنى المشترك، وإن كان هذا لا يتضمن موافقتنا على آرائه في هذا المعنى المشترك أو موافقتنا على ما أولاه من قيمة مبالغ فيها، ويتفق رأي مور مع ما قاله توماس ريد من أن «اعتقادات الحس المشترك أقدم وأكثر سلطة من كل قضايا الفلسفة».

إن هذه الملاحظة البسيطة تعد تعبيراً ملائماً - على نحو ما - عن رد الفعل ضد الوضعية، فلإصرارها على ضرورة وأهمية المعنى الحقيقي للعبارات يعد دعوة مشروعة، إلا أن هذا قد انتهى في صورته المتطرفة إلى تضيق حدود المعنى بحيث فرغ أغل ما في حياة الإنسان وهو القيم. ولا نبالغ إذا قلنا أن موقف الوضعية من مشكلة القيم كان هو الأساس في رد الفعل العنيف ضدها. فالوضعية دفاع فلسفي، عن الأهمية العقلية للعلم والرياضة، فقد نظرت إليها على أنها الطريقتان الساميتان للممارسة الإنسانية، ولكنها في غمرة حماسها أخطأت في اعتبارهما الممارسة الإنسانية الوحيدة. وقد صدق كوينتون Quinon في قوله «إن الوضعية مسؤولة عن إجداب الساحة الفلسفية من الفكر الفلسفي، فقد أفلح الفلاسفة عن الكلام

لأفكار الدائرة، فلا يعني قبولهم لها كلية، فقد رفضوا ما يتعلق منها بالتصوف مثلاً، كما في حالة رودلف كارناب، ونيراث. (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 70.)

ومن أهم أعضاء الجماعة غير شليك رودلف كارناب، الذي يعد كتابه *Logical Syntax of Language* من المحاولات الأولى لإنجاز البرنامج الوضعي، بالإضافة إلى H. Feigl, P. Frank, H. Hann, O. Neurath, K. Codel, F. Wais Mann.

بالإضافة إلى أن التنظيم الشكلي للدائرة أتاح لها إقامة علاقات مع فلاسفة آخرين، يتفقون معها في جوانب كثيرة، وخاصة جماعة برلين Berlin School التي كان ينتمي إليها R. Von Mises, C. Hempel, H. Reichenbach بالإضافة إلى مدرسة المناطقة البولنديين Polish Logicians. إلا أن الفيلسوف الانكليزي المعاصر آير كان أكثر هؤلاء جميعاً شهرة، بسبب كتابه *اللغة والصدق*: الذي ساهم في تقديم الوضعية حتى لغبر المتخصصين في الفلسفة.

وافق الوضعيون فتغنشتين على أن المشاكل الميتافيزيقية وحلولها التي كونت معظم تاريخ الفلسفة هي أشباه مشاكل غير ممكنة الحل. فرودولف كارناب يرى أن قضايا الميتافيزيقا تزعم تقديم معرفة بشيء يتجاوز أن يتخطى كل خبرة، فالوضعيون يتمسكون بأن ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتحقق، حتى من حيث المبدأ، لا يمكن معرفته ولا الحديث عنه، وعلى ذلك تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل اللغة مستهدفين استبعاد العبارات الميتافيزيقية لأنها - في نظرهم - لا تحقق شروطاً معينة صاغوها وفق ما أسموه بمبدأ التحقق.

لقد كان عمر دائرة فيينا قصيراً نسبياً، فبظهور الفاشية والنازية هاجر معظم أعضائها إلى أميركا وإنكلترا، أما نهايتها كحركة رسمية فقد عجل بها اغتيال شليك 1938. وباندلاع الحرب لم يبق لدائرة فيينا - كحركة منظمة - أي وجود. ولكن تأثير الوضعية لم ينته بالقضاء على الدائرة، وإنما استمر حتى اليوم بين مؤيد ومعارض، فتأكيداً بأن الميتافيزيقا كلام فارغ شكّل في نظر الكثيرين تهديداً خطيراً للدين، فأية عقيدة تتضمن لاهوتاً تعتبر - إلى حد ما - نوعاً من الميتافيزيقا، ولذا نهض المدافعون عن الإيمان للرد عليها وقد انتهت أكثر هذه المناقشات إلى مواقف انفعالية.

وهناك من غير المدافعين عن اللاهوت من أثار حفيظتهم حصر الفلسفة في التحليل اللغوي الذي استبعدت على أساسه الميتافيزيقا، ومن ثم شعر هؤلاء أن لزاماً عليهم التصدي لهذه الوضعية وبيان قهاتها.

وسنرى كيف أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيراً عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية.

وقد كان هذا الاتجاه الأكثر تجريبية للمعنى متفقاً مع استعداد فتغنشتين للاعتراف بالتنوعات الخصبة المتعلقة بطرق استخدام اللغة بفاعلية، ومع رفضه كل النظريات العامة للمعنى. لقد رأى فتغنشتين عمله الأول على أنه تقديم نظرية كافية موحدة للمعنى. أما ما فعله في كتاباته الأخيرة فقد كان بحثاً لأنواع المختلفة المتعددة، وقد أكد فتغنشتين على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر إلى كيفية استخدامها الفعلي في الظروف العامة، فمن غير الممكن أن يكون هناك لغة خاصة. إن اللغة بالضرورة ظاهرة عامة، ويعتبر هذا تعصيلاً لبحثه في المعنى، وقد انتهى هذا إلى وجهة النظر القائلة بأنه، ليس فقط المعنى والتفكير هما اللذان ينبغي الكشف عنها وإنما كل الظاهرة العقلية، وذلك بأن نضع في اعتبارنا الأنشطة والظروف الخاصة بالأشخاص الذين نعزو إليهم المعنى والتفكير. ولذلك فقد أصبح بعض الباحثين - مثل كونتون Quinton - يميزون فلسفة العقل Mind التي انبثقت عن كتابات فتغنشتين وتأثر بها مور على أنها فلسفة ذات أبعاد سلوكية.

وهكذا اهتم فتغنشتين، بتأثير مور بتحليل اللغة العادية، ولكن إذا كان تحليل هذه اللغة جعل مور يضع الميتافيزيقا موضع الشك إلا أنه - كما قلنا - لم يشك في إمكانية حل بعض مشاكلها، ولكن خلافاً لذلك انتهى فتغنشتين إلى أن المشاكل الميتافيزيقية تظهر نتيجة الفشل في فهم كيفية توظيف اللغة، فيؤدي إلى ما إسماء القلق اللغوي Linguistic Anxiety الذي يظهر في المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عليها، وهي ليست حقيقية ومن ثم يستحيل الإجابة عنها، فعلى إذن تحديد مصدر التوتر وذلك بالوصف التحليلي الدقيق لكيف تعمل اللغة بالفعل، وسنكتشف عندئذ أن المشاكل الفلسفية التي لا تحل سوف تنحل.

وهكذا إذا كان فتغنشتين في كتاباته الأخيرة، احتفظ بفكرته عن الميتافيزيقا كما جاءت في الرسالة إلا أن منهجه في تناول هو الذي تغير؛ فوظيفة الفلسفة لا زالت توضيح اللغة ولكنه لم يبين هذا بإثبات خلو الميتافيزيقا من المعنى فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك قام بوصف ملامح اللغة التي تثير المشاكل الميتافيزيقية.

وعلى الرغم من إنه لم يصرح بأن وصف اللغة العادية رحد هو الأسلوب الفعال لحل المشاكل الفلسفية، إلا إنه عول عليه كثيراً، لأنه كان يراه كفيلاً بالقضاء على هذه

خشية اهتمامهم بأنهم يتحدثون لغواً (Ayer, Logical Positivism, P. 28).

فتغنشتين المتأخر، تحليل اللغة العادية

كان التيار الثاني الذي سارت فيه الفلسفة التحليلية، خلافاً للوضعية المنطقية، هو تيار التحليل اللغوي Linguistic Analysis، ولا نجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية والاتجاه التحليلي المعاصر، وإذا كان فتغنشتين يعد أباً روحياً - بمعنى ما - للوضعية المنطقية، فهو أيضاً يعد رائداً لحركة التحليل اللغوي، وأهم شخصية في تطورها.

تفسير ذلك أنه إذا كانت الوضعية استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية، إلا أن فتغنشتين نفسه بعد فترة قصيرة من ظهور الرسالة أخذ في مراجعة الكثير من أفكاره، وبدأ تحولاً كبيراً في المنهج، وأصبح مروراً في الأوساط الفلسفية أن هناك فلسفتين لفتغنشتين، يشار إليهما بفتغنشتين المبكر وفتغنشتين المتأخر.

وإذا كان فتغنشتين المتأخر قد بدأ في الثلاثينات من هذا القرن حتى وفاته، إلا أنه لم ينشر شيئاً في هذه الفترة، وما نشر من أعماله كان بعد وفاته، ومنها الكتابان الأزرق والبي، نسبة للون أغلفتهما. والأزرق قد يكون أكثر أهمية من البي لأنه يحتوي على ما اطلق عليه فتغنشتين بالفلسفة الجديدة، وبجانب الكتابين هناك الأبحاث الفلسفية.

وإذا كان فتغنشتين قد نه في رسالته إلى ضرورة لغة كاملة منطقية، واعتقد الوضعيون من جانبهم أنه يشير إلى الحساب الرمزي الذي كانوا يستهدفونه لتحليل اللغة العلمية، فإن فتغنشتين في مرحلته الأخيرة رفض مثل هذا الحساب ولم يعترف بأهميته في حسم مشاكل الفلسفة، فهو متأثر من جورج مورركز على تحليل اللغة العادية.

وبعبارة أخرى استبعد فتغنشتين اقتناعه الأول بأن منطق رسل يعد - بشكل ما - حجر الأساس لكل فكر إنساني؛ فمنطق رسل يعد في نظره عرضاً لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم، ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط، إلا أنه يعد نوعاً واحداً من أنواع التفكير. إن ردة الفعل لدى فتغنشتين تعد تحولاً نحو نوع من التجريبية، ولكن لكي نفهم هذا المعنى علينا أن نرى ما يفعله الناس فعلاً، أي ما يعتبره الناس «الاستخدام الفعلي ذي المعنى للحدود»، وعندئذ سنكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة،

وهذا الكتاب يقوم على الأفكار المتأخرة لفتغنشتين، التي تعبر عن تناول جديد لموضوع المعنى، وقد أدى هذا الى ظهور الموضوع الذي شغل الفلاسفة في فترة ما بعد الحرب وهو فلسفة الذهن أو العقل Philosophy of mind بمعنى الاستخدام ذي المعنى للغة، ثم اعتبار التفكير فاعلية أو نشاطاً عقلياً.

ونستطيع تمييز فلسفة العقل التي انبثقت عن فتغنشتين وصورها عند رايل بأنها، بمعنى ما، سلوكية Behavioristic، ويقول رايل «أنك إذ تحدثت عن الحالة العقلية لشخص ما، حالتك أنت أم حالة أي شخص آخر، هو ان تحدثت عنن يقوم بعمله أو عن اتجاهاته الممكنة نحو السلوك».

أما سترافسون Strawson، فيرى أن من منافع التحليل اللغوي، كشف أخطاء كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية، وبيان كيف أنها شاذة ومستهجنة فيقول «انه مما يبعث على الانشراح ان ترى تلك الأبنية الفكرية الضخمة تهاوى أمام عينيك». ولكن هناك فائدة أخرى، وهي الاحساس بالكشف، أو كما يقول «كشف النسيج الصافي النفي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصيرية واللغوية الفعلية» (B. Magee, Modern British Philosophy P. 94-95).

فقد حاول سترافسون في كتابه المسمى الأفراد Individuals، الذي جعل عنوانه الفرعي «مقالة في الميتافيزيقا الوصفية» بيان إمكانية الحصول على نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال تحليل اللغة التي تحدث بها، وعلى ذلك نستطيع دون أن نجانب الصواب، أن نقول، أن سترافسون في تناوله التحليل كان أوسع أفقاً من رايل لأنه لم يسابر فتغنشتين في رفض الميتافيزيقا، وإنما اتفق مع مور في إمكانية نوع منها، فلا يوجد في نظره تناقضاً حقيقياً بين التحليل اللغوي وبين نوع معين من الميتافيزيقا، فقد ميز بين:

- ميتافيزيقا وصفية Descriptive.

- ميتافيزيقا تعديلية Revisionary.

وهو يرى أن الوصفية عبارة عن محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لنسقنا التصوري، أي ان لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلاً. أما الميتافيزيقا التعديلية فيرى أنها حلم ببناءات أخرى ممكنة، تحاول قلب نسقنا التصوري، ولذا يتشكك فيها، لأنه يرى أنه إذا كان هناك حدود لما يمكن تصوره على أنه البناء الممكن للخبرة، فلا بد ان يكون هناك مثل هذه الحدود وما يتعارض معها يصبح نوعاً من اللغو مهملًا بدا مثيراً أو محرّكاً للوجدان.

وأخيراً نجد أوستن الذي نشر قليلاً وأثر كثيراً، وأكد على

المشاكل. وكان يأمل أن لا تكون هناك بقية من حقيقة فلسفية لأن المشاكل ستكون عندئذ قد انحلت Dis-Solved وقد تابعه - عن كتب - التحليليون اللغويون المعاصرون في الاهتمام بهذه اللغة العادية.

مدرسة أوكسفورد، تحليل اللغة

أهم فلاسفة التحليل اللغوي الذي تأثروا بفتغنشتين، فلاسفة كمبردج، ولكن بعد موت فتغنشتين انتقل الاهتمام بالتحليل الى فلاسفة اكسفورد، وفي كمبردج نجد جون ويزم، ج. م. بول الذي كتب عن فلسفة فتغنشتين الأخيرة ونجد في أكسفورد جلبرت رايل. وكويتن Quinton وستراوسون واوستن.

أما جون ويزم فقد كان يؤكد أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس ما هي طبيعة الأشياء وإنما كيف نعرف كذا وكذا؟ ولأنه لم ير الميتافيزيقا كلاماً لا معنى له، بسبب اهتماماته الدينية على حد قول جون باسмор John Passmore فقد حاول فهم العيب الذي من اجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليبه اللغوية الشاذة، وذلك بأن ركز على التائلات غير الكاملة بين الانواع المختلفة للعبارات، أملاً اكتشاف ما ليس له قيمة في محاولتنا حل المسائل الميتافيزيقية.

أما رايل Ryle فقد تأثر بفتغنشتين كثيراً، فهو يرى أن العبارات الميتافيزيقية عبارات مضللة، لأنها في حقيقتها خالية من المعنى، حيث يقول «أن النتيجة التي اقبلها هي أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حينما حاولوا أن يضعوا أهمية كبيرة على عباراتهم التي تجعل من الواقع أو الوجود موضوعات لقضاياهم، وما هو حقيقي صفة يصفون بها موضوعات قضاياهم او محمولات يحملونها عليها. إن ما يقولونه، على أحسن تقدير، لا يخرج عن كونه عبارات مضللة تؤدي الى سوء فهم، وعلى أسوأ تقدير، شيئاً خالياً من المعنى أو هو مجرد لغو». (B. Magee, Modern British Philosophy, P. 116, 125, 126).

فهو يرى، مسابراً فتغنشتين، أن الفلسفة تحليلية، فللفلسفة وظيفتان أولهما علاجية Therapeutic، ثم كشف الصورة الحقيقية للوقائع.

ويرى أنتوني كويتن Quinton أن كتاب رايل صور العقل The concept of mind أفضل ما يمكن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية في الفترة ما بين 1945-1960.

أو الانجاز اللغوي، والكفاية عنده تفترض وجود نشاط ابداعي لدى الذات المتكلمة. ويرى تشومسكي أن ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية، إنما هو المظهر الابداعي للغة، على مستوى الاستعمال الجاري العادي. إن كل الظواهر لتوحي بأن الذات المتكلمة تختزع لغتها - بوجه من الوجوه - كلياً عمدت الى التعبير عن نفسها، أو هي تعاود اكتشاف تلك اللغة كلياً سمعت الآخرين - من حولها - يتكلمون بها، وكأنها هي قد تمثلت - في صميم جوهرها المفكر - نظاماً متسقاً من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد، بدورها، التفسير السياطقي الدلالي لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية منطوقة كانت أم مسموعة؛ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة ضرب من النحو التوليدي Grammar Generatrice الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة.

وبعبارة أخرى يرى أن هناك استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، فمضمون هذه الاستعدادات ينحصر فيما يسميه باسم الكليات اللغوية وهي خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية، وليست المهمة الكبرى التي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك الكليات ووصفها.

وليس يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوي، وإنما لا بد له أيضاً من وضع نموذج للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل أداء أو إنجاز لغوي حتى يكون في وسعه من بعد وصف عملية الأداء أو الانجاز اللغوي. وهنا تظهر مهمة النحو التوليدي باعتباره المرحلة الضرورية التي تمثل الشرط الاساسي لتحقيق نظرية الأداء أو الإنجاز اللغوي، أي إنشاء نموذج للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من الآلة أو الميكانيزم، ومن وضع نظام أو نسق من القواعد، يسمح بتوليد كل العبارات أو الجمل الممكنة في اللغة.

أما الهدف النهائي الذي يرمى اليه هذا النحو التوليدي، فهو الوصول الى نحو كلي شامل، يكون من شأنه الاصطلاح بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية. ولعلنا الآن نستطيع ان نقول أننا قد غطينا - قدر الإمكان - كل ما يتعلق بالفلسفة التحليلية، أصولها والاتجاهات التي سارت فيها ولكن لا بد لنا من كلمة نختم بها.

فما لا شك فيه ان الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم عندما يتعرض لحل مشكلة فلسفية أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية

أهمية اللغة، وهو يركز في كتابه كيف تفعل الأشياء بالكلمات *How to do things With Words* على التمييزات النحوية المركبة في الإنكليزية. دراسة النحو Grammar في نظرة عامة من الناحية الفلسفية. . وقد اشار الى حاجتنا لعلم لغة يقوم مقام كثير مما يقوم به الفلاسفة التحليليون. فقد كان يعتقد - فيما يبدو - أن الوقت لم يحن بعد للتأمل في الفلسفة، فعلياً أولاً أن نكون على وعي كامل - بقدر الإمكان - بكيف تعمل لغتنا قبل محاولة حسم المشاكل الفلسفية، فقد أراد ان يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريداً، أي النظر للغة كظاهرة منعزلة، في حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه الأشياء. فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية الى سياق السلوك الإنساني، وأكد على ضرورة البدء بالنظر الى الحديث على انه شيء يفعله الناس في المواقف المعينة، فالحديث فعل وهذه الفضاءية تتضمن اشخاصاً آخرين يتحدث اليهم الفرد، أي أن هناك inter subjectivity، أي لا بد من البدء بالظاهرة العينية Concret لشيء مفعول بشكل ما، أما التجريدات فهي قضية لاحقة، أي أن أوستين في نظر وارنوك Warnock قد رفض الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة في تناوهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، وعد هذا مصدراً للمتاعب، فأخذنا للكلمات بمعزل عن السياق الذي تحدث فيه ونظرنا اليها في ذاتها ولحسابها الخاص، سينتهيان بنا إلى فقدان جانب هام من اللغة والاتصال.

وعلى الرغم من أن آير يصرح أخيراً بأن مستقبل التحليل اللغوي مظلم، إلا أنه يرى بعض الأمل لهذا التحليل في اعمال تشومسكي Noem Chomsky صاحب كتاب البنيات التركيبية *Structures Syntaxiques* (1957) نقول أن آير لا يرى أملاً للتحليل اللغوي إلا في أبحاث تشومسكي، الذي يحاول - كما يقول ستراوسون - تقديم نظرية لغوية عامة. ويؤكد كوينتن Quinton على ضرورة ان يضع علم اللغويات في اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية، وهذا ما كان يستهدفه تشومسكي الذي يرى أن النحو التقليدي قد اقتصر على جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج، دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة، وعملية التصنيف من جهة أخرى، وأما الخطوة الجديدة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها فهي القيام بطفرة ذات طابع كفي، تكون هي الكفيلة بنقل علم اللغة من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية أو التفسيرية.

وتشومسكي يفرق بين الكفاية أو القدرة اللغوية وبين الأداء

- Hampshire, Stuart, *Changing Methods in Philosophy*.
- Joad, *Critique of Logical Positivism*.
- Magee, B., *Modern British Philosophy*.
- Maslow, *Revolution in Philosophy*.
- Moore, G. E., *Philosophical Studies*.
- ———, *Principia Ethica*.
- New — *Encyclopedia Americana*, Vol 4.
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy*.
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*.
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*.
- Russel, B., *My Philosophical Development*.
- Schilick, Mortiz., *Autobiography*.
- Schili, N., *Philosophy of G. E. Moore. Autobiography*.
- Urmson, J., O., *Philosophical Analysis, Introduction..*
- Walsh, *Metaphysics*.
- Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*.
- Weinberg, J., *An Examination of Logical Positivism*.
- White, Morton, *The Age of Analysis*.
- ———, *Toward Renuin in Philosophy*.

محمد محمد مدين

فلسفة التحليل

يقال إن هذا العصر هو عصر التحليل في الفلسفة. ولكن ليس معنى ذلك أن الفلسفة التحليلية قد بدأت مع بداية القرن العشرين. فعلى الضد من ذلك، ثمة عدد وفير من الفلاسفة ابتداء من افلاطون حتى هذا القرن قد آثر التحليل كتكنيك فلسفي. والمقصود بالتحليل في الفلسفة تحليل الوحدات اللغوية، وكيفية تناول اللغة، ومعاني الكلمات، وكيفية تطور اللغة. واللغة المطلوب تحليلها ليست هي اللغة العادية، وإنما اللغة الصناعية لأنها أكثر دقة. فكما أن العلماء يتكروون تصورات خاصة بهم مثل القوة والكتلة والذرة، وهي تصورات أكثر دقة من تصورات الحس المشترك كذلك الفلاسفة التحليليون يؤثرون تأسيس تصورات كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، بيد أن نفرأ من الفلاسفة التحليليين يرى أن اللغة المصطنعة ليست كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، وأن تناول هذه المشكلات ينبغي أن يتم استناداً إلى اللغة الطبيعية.

وأصحاب اللغة الصناعية هم الوضعيون المناطقة، وأصحاب اللغة الطبيعية هم التحليليون اللغويون والفرق بينهما يتضح بمعالجة التطور التاريخي للتحليل.

التي تتعلق بالمشكلة موضوع البحث. فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا ينفصم عراه، سواء انتهى البحث في اللغة إلى انحلال مفصلات الفلسفة كما تمخى فتنشتين، أم إلى ميتافيزيقا وجهة باللغة كما يتطلع ستراوسون.

ولكننا مع ذلك نقول، أن هذه الفلسفة في حصرها مهمة الفلسفة في هذا التحليل اللغوي ادت في كثير من الأحيان إلى ما اسماه كارل بوير «اللفظية الفارغة» Empty Verbalism. وهذا يذكرنا بقصة الشاب الصيني الذي ترك بلاده ليتعلم الفلسفة على يد جورج مور، لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن المشاكل الفلسفية التقليدية، وإنما كان يحلل عبارات اللغة الانكليزية، فعاد الشاب إلى بلاده دون أن يستفيد شيئاً سوى بعض قواعد النحو الانكليزي.

وقد تطرف بعض التحليليين في هذا إلى حد يبعث على الملل، والضجر، كما في حالة بعض فلاسفة اكسفورد. أن بعض الوضعيين والتحليليين قد تنبه لهذه الأزمة، وقدم تنازلات وصاغ نوعاً من الميتافيزيقا كما عند آير في ميتافيزيقاه الانشائية وعند ستراوسون في ميتافيزيقاه الوصفية.

ولا ننسى غوستاف برغان الذي ركز انتباهه على تأسيس لغة مثالية، على أمل امكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية ومحاولة بيان: إما أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو يمكن الإجابة عليها باستخدام هذه اللغة المثالية.

وقد أدت إدعاءات التحليليين اللغويين والوضعيين المناطقة وغلوهم في اهمية التحليل إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، ولعل أحسن ما قيل في هذا عبارة رسل «إنني لم أشعر بأذى تعاطف مع أولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفياً بذاته، لأن الصفة الجوهرية في اللغة، هي أن لها معنى، أي انها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء بوجه عام، غير لغوي!!»

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فتنشتين.
- أمين، عثمان، ديكارت.
- رسل، برتراند، فلسفي وكيف تطورت.
- محمود زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا.
- ———، نحو فلسفة علمية.
- ميتس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام.

- Ayer, *Logical Positivism*.
- Barnes, *Philosophical Predicament*.
- Enoch, Samuel, *from Socrates to Sarter*.
- ———, *A History of Philosophy*.

الوجود، وأجمل رأيه في هذا المعنى في كتابه الأكبر الظاهر والحقيقة، 1893 حلل فيه معاني المادة والمكان والزمان والطاقة، التي هي أركان العلم الطبيعي. وانتهى من هذا التحليل الى أن هذه المعاني لا مقابل لها في الخارج. ولكنها نافعة في تعيين الظواهر والتعبير عما بينها من علاقات. فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت الى متناقضات. يبقى أن هذه المعاني هي معاني عمل لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها تقنية.

وقد عارض مور 1873-1958 المثالية الألمانية على الإطلاق ومثالية برادلي على التخصيص، في مقال مشهور بعنوان رفض المثالية، 1904. وقيمة هذا المقال تكمن في أنها تكشف عن جذور الحركة التحليلية في الفلسفة. يقول «إن موضوع هذا المقال عديم الجدوى، فحتى إذا دلت على صحة آرائي فإن أدلي لن تقول شيئاً عن هذا العالم. كل ما أود الكشف عنه هو أن ثمة قضايا كاذبة على الرغم من إيماننا بها». هذا هو منهج مور، وهو منهج الفلسفة التحليلية برمتها. منهج يستند الى تحليل معاني القضايا الميتافيزيقية في المذاهب المثالية. يقول «إن الصعوبات والخلافات في جميع الأبحاث الفلسفية، مردودة الى سبب بسيط هو أننا نحاول الاجابة عن اسئلة دون أن نعرف بدقة طبيعة السؤال المطلوب الاجابة عنه. وعندما انتهى من تحليل الأسئلة المطروحة من جانب المثاليين وجد أنها فاسدة. وقد استند مور في هذا التحليل الى أداتين هما الفهم المشترك ومعاني الألفاظ وقد استخدمهما في نقد أحد المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية وهو مبدأ: جوانية العلاقات، فالغالبية العظمى من المثاليين تأخذ بهذا المبدأ ومفاده أن جزءاً من ماهية الشيء مردود الى علاقات الشيء بشيء آخر، وأن تغيير هذه العلاقات من شأنه أن يحدث تغييراً في الشيء نفسه. مثال ذلك: إني أملك الآن كلباً، ولكني أصبح شخصاً آخر إذا تنازلت عن هذا الكلب لشخص آخر، لأن إحدى علاقاتي قد تغيرت. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العلاقة ليست عرضية أو بالأدق ليست برانية. إن هوية الشخص تتحدد بعلاقاته بالأشياء الأخرى. وقد رفض مور هذا المبدأ، ورفضه يكشف عن تناوله الفلسفي الأصيل. فهو يرى أن القول بأن العلاقات جوانية هو قول كاذب، وسرعان ما يتبخر امام الفهم المشترك. ذلك أن الفهم المشترك لا يقبل القول بأن الشخص يتغير لمجرد تنازله عن كلبه. بل إن الفهم المشترك (ومعاني الألفاظ) يقرر انه على الرغم من علاقاتي بأشياء معينة على نحو معين، وعلى الرغم من أن هذه العلاقات من الممكن ألا تكون قائمة فإن الأنا بظل كما هو. وينتهي مور من ذلك الى نتيجة

الرأي الشائع أن التجريبيين البريطانيين - لوك وبركلي وهيوم - هم أسلاف الفلسفة التحليلية. فلوك 1632-1704 انشغل بتحليل المعاني ليكشف عن أصلها التجريبي، وفي تحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة على الفكر. وانشغل هيوم 1711-1776 بتحليل المعرفة كما تبدو للشعور خالصة من كل اضافة عقلية، فوجدها تحل الى «نوعين متميز احدهما عن الآخر، وسأطلق عليهما لفظي انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحياة اللتين يطبعان بهما العقل ويلتصمان بهما الطريق الى فكرنا او شعورنا: فأما الادراكات التي ترد الينا بأبلغ القوة والعف، فلنا أن نسميها بالانطباعات. وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الاولى في النفس، وأما لفظة الأفكار فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صورة خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». وكذلك باركلي 1685-1753 انشغل بتحليل الأشياء المادية، ولكنه انتهى الى ضد ما انتهى اليه لوك. فقد جعل لوك الاحساسات التي نتلقاها بحواسنا مرتبطة بجوهر. أما بركلي فقد انتهى من تحليله الى حذف فكرة الجوهر، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول جوهر بل يرتبط بعضها ببعض.

وقد ظل هذا التراث التحليلي مؤثراً في انكلترا الى أن بزغت المثالية الألمانية عند كانط وميغل ليعيدا الحياة الى الميتافيزيقا. ومع ذلك فلم تكن الميتافيزيقا مانعاً من ممارسة التحليل. فكانط 1724-1804 انشغل بتحليل القضايا العلمية. ونقرأ في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه نقد العقل الخالص أن الكتاب «رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه»، ثم هو اطلق اسم «التحليل الترنسندنتالي» على الفصل الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي. وبعد ذلك بدأ في تحليل القضايا الميتافيزيقية الخاصة بالآله والحرية والخلود، وانتهى منه الى أن هذه القضايا خارجة عن حدود العقل الانساني. وإذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في متناقضات أو بالأدق في أوهام. أما هيغل 1770-1831 فقد أسس الميتافيزيقا على منطق جديد هو المنطق الجدلي. وهو منطق يدور على تحليل معنى الوجود، وترك العقل يجري على سليلته ابتداء من معنى الوجود، ويتأدى منه الى معنى ماقض له وهو اللاوجود، ومنه الى الوجود بحيث يبدو الفكر، في النهاية، وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً، أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة.

وفي انكلترا تأثر برادلي 1846-1924 بتحليل هيغل لمعنى

أجل حلها الحل المقبول. وأغلب الظن أنها لم يكونا على وعي بأنهما قد مهدا الطريق للثورة الحقيقية.

وقد كان رائد هذه الثورة تلميذ رسل لودفيغ فغنشتين 1889-1954. فهو أول فيلسوف تحليلي يذهب إلى الحد الأقصى للتحليل فيقرر أن المشكلات الميتافيزيقية هي مشكلات زائفة، وأنها ليست بمشكلات أصلاً، وقد عبر فغنشتين عن هذا المعنى في كتابه رسالة فلسفية منطقية، 1921. يقول «إن معظم القضايا والمسائل المطروحة في المؤلفات الفلسفية ليست كاذبة بل خالية من المعنى. ومن ثم فليس في إمكاننا الإجابة عن أسئلة من هذا النوع. وكل ما يمكن قوله هو أنها بلا معنى. وإن معظم قضايا الفلاسفة ومسائلهم إنما تنشأ من فشلنا في فهم منطق لغتنا». والقضايا التي لها معنى فهي تجريبية الطابع. وحيث إن الميتافيزيقا ليست تجريبية فهي إذن بلا معنى. أما قضايا المنطق والرياضة فهي تحصيل حاصل، ومثلها بقضايا الهوية مثل «P هو P» أو قضايا الوسط المرفوع مثل «P هو إما ب أو لا ب». وقضايا تحصيل الحاصل «لا تعني شيئاً لأنها لا تقول شيئاً». ومن ثم فهذه القضايا لا تمثل أية حالة ممكنة لأنها تغطي جميع الحالات الممكنة. وحيث إن قضايا الميتافيزيقيين (ومن بينهم رسل ومور) ليست قضايا خاصة بالعلوم التجريبية، ولا قضايا خاصة بالمنطق أو الرياضة فهي إذن قضايا بلا معنى.

الفلسفة إذن، عند فغنشتين، هي تحليل اللغة، وليست مصدراً لمعرفة العالم على نحو ما يقوم به العلم. يقول في كتابه أبحاث فلسفية، 1953: «إن الفلسفة معركة ضد اللبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة». ومصدر الخطأ في استخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لاستخدام الألفاظ، يقول «إن المشكلات الفلسفية تنشأ حين نسيء استخدام اللغة»، «ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة». ومن هنا جاء مغزى عبارته الأخيرة في كتاب رسالة فلسفية منطقية يقول: حيث لا نستطيع الكلام حيث ينبغي الصمت.

وكان تأثير كتاب رسالة منطقية فلسفية في عالم الفلسفة تأثيراً رائعاً، فقد كان موضوع تعليقات ومناقشات. ومع أن فغنشتين كان وثيق الصلة برسل إلا أنه ذهب أبعد مما ذهب إليه رسل ومور، ولهذا ذاع صيته ليس فقط في أميركا وإنكلترا وإنما أيضاً في القارة الأوروبية. وقد كان تأثيره واضحاً في دائرة فيينا التي أنشئت عام 1923. وهي جماعة من الفلاسفة وعلماء الرياضة والفيزياء تربطهم رابطة التشابه في حركة فلسفية واحدة أطلق عليها اسم الوضعية المنطقية أحياناً، واسم

مفادها أن العلاقات قد تكون جوانية وقد تكون برانية، ومن ثم فمبدأ المثاليين كاذب.

أما رسل 1872-1970 فقد عارض المثالية لأسباب مبانة لأسباب مور، إذ هو قد انشغل بالمنطق وأسس الرياضيات. فقد أصدر عام 1910 بالاشتراك مع هويتهد 1861-1947 الجزء الأول من كتابه الهام أسس الرياضة. وقد أفاد الفلاسفة في نقد المشكلات الفلسفية استناداً إلى المنطق الجديد الذي قدمه رسل إليهم. يقول رسل «إن المنطق هو أساس الفلسفة. وإن المدارس الفلسفية ينبغي أن تتميز بما لديها من منطق وليس بما لديها من ميتافيزيقا».

والفارق الأساسي بين مور ورسل في تناولهما للفلسفة يقوم في أسباب رفض رسل لمبدأ جوانية العلاقات. فهو يرى أن هذا المبدأ مرفوض لأسباب رياضية. فإذا كانت العلاقات جوانية فالمثاليون على حق في قولهم بأن الوجود واحد والحقيقة واحدة. ولكن هذا يعني، في رأي رسل، أن القضايا الرياضية لا يمكن أن تكون حقائق جزئية. وهي نتيجة مرفوضة. ومن ثم فمبدأ جوانية العلاقات كاذب، والقضايا الميتافيزيقية المترتبة عليه كاذبة كذلك. ومعنى ذلك أن خطأ المثالي هو في الأساس خطأ منطقي. وخطؤه مردود إلى اكتفائه بشكل واحد للقضايا التي لها معنى، وهو الشكل الحتمي، في حين أن ثمة أشكالاً أخرى كشف عنها كتاب أسس الرياضة، وهو منطق العلاقات ومنطق كم المحمول.

واهتمام رسل بالرياضيات وبأسسها مواكب لاهتمامه بالمنهج العلمي. فهو يرى أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها إذا كان منهج الفلسفة مماثلاً لمنهج العلم. ومن ثم فقد أدخل رسل الرموز في الفلسفة لكي تصبح في دقة العلوم الطبيعية.

وقد وفق كل من مور ورسل في القضاء على هيمنة الفلسفة المثالية في الفلسفة الانكليزية فقد تأثر بهما الفلاسفة الشبان في الأخذ بالتحليل الفلسفي، ورفض المثالية. وذاعت آراؤهم في أميركا خاصة وأنها اتفقت، إلى حد ما، مع آراء البراغماتيين الأميركيين من أمثال بيرس، 1839-1914، ووليم جيمس، 1842-1910.

ومع أن كلا من مور ورسل قد رفضا المثالية إلا أنهما لم يتشككا في إمكان حل بعض المشكلات الميتافيزيقية. فقد تصورا أن الحقيقة الميتافيزيقية ليست ممكنة فحسب بل أيضاً واردة في فلسفتها. وكل ما هنالك أن كلا منهما كان رافضاً لأسلوب الفلاسفة في تناول المسائل الميتافيزيقية، وكان التحليل، في رأيها، سواء تم بالمنطق الرمزي أم باللغة العادية، هو الأداة الوحيدة لتوضيح المشكلات الفلسفية من

بطائفة من البديهيات التي هي عبارة عن تحديد لاستعمال الرموز المنطقية، ليستق بعدئذ من البديهيات ما يترتب عليها من نتائج. ولهذا فإن أبرز ما يميز كارناب في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز وهو ينقسم ثلاثة أقسام:

- 1 - البرغماتيقا وهي البحث في الرموز اللغوية وهي لا تزال صورة من صور السلوك الانساني، أي من حيث هي تعبير عن عقائد قائلها. فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الاعتقاد الذي جاءت الجملة لتعبر عنه هي علاقة براغماتيقية.
- 2 - السمانطيقا هي البحث في مدلولات الألفاظ وتشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء الى لغة شارحة. ولغة الأشياء هي لغة الحديث العادية التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون ان يتحدثوا عنها. أما اللغة الشارحة فهي لغة للغة.
- 3 - الستاتيقا هي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، وفي معنى الصدق، وفي الاستنباط المنطقي.

وفي انكلترا ذاع صيت الفريد آير، 1900-؟، كممثل للوضعية المنطقية بسبب كتابه اللغة والحقيقة والمنطق، 1936، مع أنه هو نفسه ينفي تمثيله لهذه الحركة الفلسفية على نحو ما جاء في كتابه جزء من حياتي، 1977. إلا أنه يعود فيؤكد أن «أحداً، باستثناءه هو، لا يعنيه أن يقال عنه إنه وضعي منطقي» وذلك في مقال له عن «دائرة فيينا» منشور في كتاب بعنوان المعقولة والعلم 1982، بمناسبة الذكرى الثوية لميلاد موريس شليك. ومهما يكن الأمر فإن الفكرة المحورية في كتاب آير تدور على «مبدأ التحقيق». واستناداً الى هذا المبدأ يمكن الحكم على عبارة ما أنها ذات معنى إذا توفرت شروط معينة. وهنا يفرق آير بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوي والتحقيق الضعيف. التحقيق القوي يكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية تدعياً تاماً، وأما الضعيف فيكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية على وجه الاحتمال. ولما كانت القوانين العلمية في العلوم الطبيعية يستحيل فيها التحقيق الذي يجعلها بقينية فتحقيقها إذن من النوع الضعيف. وإذا استثنينا العلوم الرياضية باعتبار ان قضايهاا تحصيل حاصل وجدنا ان التحقيق دائماً هو على سبيل الاحتمال. فالسؤال إذن في التحقيق يكون على النحو التالي: هل هناك من الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق العبارة أو كذبها؟ فإن كان الجواب بالنفي كانت العبارة كلاماً فارغاً غير ذات معنى على الإطلاق. ويرى آير أن ثمة طريقتين

التجريبية المنطقية أحياناً أخرى. والرابطة التي ربطت هذه الجماعة الاتفاق على جعل الفلسفة علمية الطابع، فيطبق عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة حتى تزول الألفاظ الغامضة. وكان رائد هذه الجماعة هو موريس شليك 1882-1936 الذي انتهى الى الفلسفة عن طريق دراسته للعلوم الطبيعية، وشغل منصب الأستاذية في جامعة فيينا عام 1922، وهو المنصب الذي كان يشغله قبله ارنت ماخ. ولم يلبث شليك، وهو في هذا المنصب أن التف حول مفكرين لمعت أسماؤهم في مجال التحليل الفلسفي المعاصر امثال وايزمان ونيرات وفايغل وكافمان وكارناب وجودل. وكان فتغنشتين على صلة بدائرة فيينا وإن لم يحضر اجتماعاتها. وكان شليك يروج لأفكار مماثلة لبعض افكار فتغنشتين. وثمة وقائع تؤكد أن كتاب رسالة فلسفية منطقية قد أدى دوراً هاماً في بلورة افكار دائرة فيينا أو ما اطلق عليها بعد ذلك اسم الوضعية المنطقية. وقد أدت الوضعية المنطقية دوراً هاماً في تاريخ الحركة التحليلية بفضل نظريتين. النظرية الاولى تدور على القول بأن القضايا الميتافيزيقية برمتها خالية من المعنى. وهنا تتفق الوضعية المنطقية مع فتغنشتين (ولكن لأسباب متباينة) في أن المشكلات الميتافيزيقية هي مشكلات زائفة وبلا حلول. ذلك أن منطق اللغة نفسه يحتم ان تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة الى مسميات في عالم الواقع الذي نحسه فعلاً أو امكاناً. والقضية الميتافيزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى. وقد عرّف كارناب وهو واحد من الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية، القضية الميتافيزيقية بأنها «تلك التي تزعم انها تعرفنا بشيء هو خارج نطاق أي تجربة».

أما النظرية الثانية فهي تدور على تحليل اللغة العلمية، وقد اضطلع بهذا الجهد كارناب في كتابه الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية، 1934. وكان قد سبقه فتغنشتين الى التنبيه بأن قواعد المنطق ليست إلا قواعد اللغة، وأن هذا التوازي بين قواعد المنطق وقواعد اللغة يشكل تماثلاً بين النسقين. فكما أن المنطق الصوري حين يستخرج قواعد الاستدلال السليم لا يقصر اهتمامه على مشكلة بعينها في هذا العلم أو ذاك، بل يستخرج القواعد المنطقية العامة، فكذلك في تحليل اللغة ينبغي مجاوزة حدود اللغات القائمة وحصر الانتباه في البناء الصوري المنطقي للغة من حيث هي لغة، أي من حيث هي لغة رمزية. ومن ثم بدأ كارناب في وضع الرموز التي تسهم في تكوين الصيغة المصورة للواقعة المراد تصويرها، ثم في وضع قواعد اشتقاق صيغة من صيغة أخرى، بادئاً هذه القواعد

التعبير عن هذه السمات المشتركة في كتابه كلمة وشيء، 1960.

والوضعية المنطقية، في نهاية المطاف، ليست إلا إحدى تيارات الحركة التحليلية. وثمة تيار آخر يعرف باسم التحليل اللغوي وهو ليس مماثلاً لتيار الوضعية المنطقية. فلم يكن للتحليل اللغوي مؤسسة رسمية. إنه مجرد اسم يطلق على فلاسفة متباينين ليس بينهم سمة مشتركة سوى الاهتمام بالفلسفة، يتقدمهم لودفيج فتنشتين. والغريب في أمر هذا الفيلسوف انه قد عدل من افكاره التي سجلها في كتابه رسالة منطقية فلسفية ابتداء من عام 1930 حتى مماته. ومن ثم يمكن التمييز بين فتنشتين الشاب وفتنشتين الشيخ. وافكاره الجديدة منشورة في كتاب ابحاث فلسفية وهو مكون من جزئين انتهى فتنشتين من أولهما عام 1945. وثانيهما بين عامي 1947، 1949. يقول في مقدمة كتابه «ثمة اخطاء جسيمة فيها كتبه في الكتاب الاول». فالتحليل، عن فتنشتين الشيخ ينصب على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم في الألفاظ بالفعل. فيوضح لنا أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ مثلاً من استخدام كلمة ما في سياق مخالف للسياق الذي كان يجب أن توضع فيه «ويزول ذلك اللبس وسوء الفهم المتعلق باستخدام الألفاظ اذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة اخرى، ونستطيع أن نسمي ذلك (بتحليل) صورة التعبير. ومن شأن سوء فهم اللغة ان يسبب «قلقاً لغوياً» وان يعزى بالبحث عن مسائل ميتافيزيقية وعن اجابات لهذه المسائل. وهذه المسائل، في جوهرها، ليست مسائل حقيقية، ومن ثم ليس لها اجابات. مهمة الفيلسوف إذن ليست مقصورة على التبدليل على أن القضايا الميتافيزيقية خالية من المعنى، ولكنها ممتدة الى البحث عن جذور «القلق اللغوي» استناداً الى التحليل اللغوي، وبالأخص اللغة العادية. وبذلك تنحل القضايا الميتافيزيقية دون أن تحل.

ومع ذلك فإن فتنشتين لم ينفرد بالتحليل اللغوي. فثمة نفر من الفلاسفة انشغل بهذا التحليل دون أن يكون على صلة بفتنشتين مثل غلبرت ريل وجون ريزدم.

إن كتاب ريل الاساسي عنوانه مفهوم العقل، يبين فيه أن الثنائية بين العقلي والفيزيقي إنما هي ناشئة عن اضطراب في الألفاظ الخاصة بما هو عقلي، وأن ديكارت قد اخطأ في الترويج لهذه الثنائية. وقد استخدم ريل منهج التحليل اللغوي في بيان فساد مفهوم الثنائية.

أما ريزدم فمع أنه كان تلميذاً لفتنشتين إلا أنه قد اضاف بُعداً جديداً للتحليل اللغوي، وهو بُعد التحليل النفسي في

لتحقيق العبارات، طريق مباشر وآخر غير مباشر. «العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر اذا كانت هي نفسها عبارة شهادية (اي عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة) ... والعبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لووفت بالشرطين الآتيين: أولاً، لو كانت بالاضافة الى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة، وثانياً، لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية او غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر. وتأسيساً على ذلك فإن آير يرى أن مما يميز الميتافيزيقي أن عباراته لا تصف شيئاً مما يمكن أن يخضع للملاحظة، بل ليس ثمة قاموس يسمح بتحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيقي الى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر. ويبقى بعد ذلك ان الفلسفة ليست التحليلاً للغة، وكشفاً لزيف القضايا الميتافيزيقية.

بيد أن دائرة فيينا لم تدم طويلاً. فقد قضت الفاشية في ألمانيا والنمسا على الفكر الحر، بل إن الغالبية العظمى من اعضاء دائرة فيينا قد غادروا النمسا قبل الحرب العالمية الثانية، الى اميركا حيث احتلوا مراكز مرموقة في الجامعات. وقد انتهت دائرة فيينا رسمياً بموت شليك إثر اصابته برصاصة قاتلة من احد طلابه عام 1936. إذ تبنى، وزير التعليم في النمسا وقتئذ، سياسة رجعية فاستبعد اساتذة الفلسفة التحليلية من جامعات فيينا. وعندما استولى النازيون عام 1938 على النمسا أصبحت الدولة اكثر عداء، فاحتل اللاهوتيون مناصب الاستاذية.

وعندما عاد هربرت فيغل الى فيينا في عامي 1954، 1964 لاحظ ان قسم الفلسفة معادٍ لأنكار الفلسفة التحليلية، والتجريبية المنطقية، وأن الميغلية والوجودية والكاثوليكية هي الفلسفات السائدة.

ومع ذلك فان تأثير الوضعية المنطقية لم ينته بانتهاء دائرة فيينا. فقد أصبحت افكارها موضع جدل في جميع انحاء العالم بسبب زعمها أن الميتافيزيقا خالية من المعنى. ذلك ان هذا الزعم من شأنه توجيه ضربة قاضية للدين، لأن الدين ينطوي على علم اللاهوت، وعلم اللاهوت نوع من الميتافيزيقا. وقد أقضت هذه المواجهة بين الوضعية المنطقية والدين الى جدل خصب. بل من شأن هذا الزعم ايضاً توجيه ضربة قاضية للأبحاث الميتافيزيقية التقليدية، وذلك بسبب تحديد مجال الفلسفة بتحليل اللغة ليس إلا.

وفي اميركا اختلطت افكار دائرة فيينا بالتراث البراغماتي، إذ إن بينهما سمات مشتركة. وقد استطاع كوين W.V. Quine

مع ويزدم في أن ليس كل ما ألفه الفلاسفة كاذباً بل غامضاً. ومع ذلك فقد، انفرد أوستن بأسلوب تناوله لإزالة هذا الغموض. فقد لفت الانتباه الى ثراء اللغة الانكليزية فيما تنطوي عليه من قواعد، بمعنى أن التغيرات في القواعد تقضي الى تغيرات في المعاني، ومن ثم فإن دراسة قواعد اللغة هامة من الوجهة الفلسفية. الأمر الذي يستلزم تأسيس علم اللغة وهو علم يفوق ما انجزه الفلاسفة التحليليون من مهام. ويرى أوستن ان الوقت لم يحن بعد للتأمل الفلسفي. إذ ينبغي ان نشغل في البداية بمعرفة الأسلوب الذي تعمل به اللغة قبل أن نخوض في تناول المسائل الفلسفية ومحاولة حلها. ومن هنا فان أوستن لم يذهب الى ما ذهب اليه فتغنشتين بشأن تحديد مصير الفلسفة.

هذه هي قصة الفلسفة التحليلية، وهي قصة استغرقت من الزمان ثمانين عاماً. وهذه فترة زمنية وجيزة، ومع ذلك فتتأججها الفلسفية خصبة للغاية. فقد احدثت ثورة في الفلسفة، وهي ثورة لم تنته بعد. فليس في إمكان اي فيلسوف تجاهل أهمية اللغة عند محاولة حل المسائل الفلسفية. ويبقى بعد ذلك تحديد مستقبل الفلسفة. هل هو محصور في ازالة جميع الألغاز الفلسفية على نحو ما يرى فتغنشتين، أم هو محصور في تأسيس ميتافيزيقا تستند الى التحليل اللغوي على نحو ما يذهب ستروسن؟

مراد وهبه

التراثية

Traditionalism
Traditionalisme
Traditionalismus

تراثية - نسبة الى تراث؛ وتحمل على ثلاثة معانٍ تفصح عن نفسها بصورة إجمالية أولية. المعنى الأول لتراثية يتحدد بكونها ظاهرة منسوبة الى تراث، أي متحدرة من الوضعية التي تشير الى دلالاته ووظيفته النظرية المعرفية والايديولوجية. والمعنى الثاني يقوم على كونها تحديداً اصطلاحياً لمذهب أو لنزعة ترى في التراث مبتدى ومتهى الوجود الانساني الذهني أو المادي (الاقتصادي، التقني...) أو الذهني والمادي معاً. أما المعنى الثالث فيتمثل بالنزوع الى الحفاظ على السياق الحقيقي لحدث اجتماعي ما، أي بعيداً عن انتزاعه من دلالاته وأفاقه ووظائفه التراثية.

كتابه الاصل اللاشعوري في فلسفة بركلي، 1953. إنه يتفق مع فتغنشتين في أن الميتافيزيقا ليس لها معنى، ولكنه يضيف قائلاً إنه ليس لها معنى الا من حيث انها تصوير لحياة الفيلسوف الباطنة، وتعبيراً يدور في نفسه من نوازع ونزوات. الميتافيزيقا إذن أساسها سيكولوجي، والتحليل النفسي كفيل بالكشف عن الأسس اللاشعورية التي تقوم عليها الميتافيزيقا. فكل فيلسوف يحاول أن يفرض علينا نظرياته من حيث أنها ذات صبغة موضوعية. ولكن ليس ذلك بالصحيح، كما يقول المؤلف، وأما الصحيح أن الذاتية متغلغلة في تكوين المذاهب الفلسفية. ويزدم هنا يتفق مع الوجودية. ولكنه يحاول أن يعلل في كتابه تحوير الفلسفة 1947 الأسباب التي تدفع هذا الفيلسوف الى أن يزعم أنه موضوعي، وذلك الفيلسوف أنه ذاتي. تعليل ويزدم أن الفيلسوف عندما يتواضع يرى نفسه عاجزاً عن معرفة الحقيقة المطلقة، ومن ثم يتنكر للموضوعية، ويحسب أحكامه كلها ذاتية. غير ان الشعور بالتواضع قد ينقلب الى شعور بالغرور. فالتواضع من شأنه أن يدفع الفيلسوف الى الانسحاب من العالم، ولكن الانسحاب ذاته قد يدفع الى الغرور فيرى الفيلسوف نفسه مشرفاً على الكون من عليائه فيلوح له أن في إمكانه إدراك القيمة الموضوعية للواقع. ويضرب المؤلف ذلك مثلاً بالفيلسوف الالماني كانط. إنه في البداية متواضع، غير انه يتنكر لهذا التواضع في النهاية فيسيطر عليه الغرور. من حيث هذه الوجهة الفلسفة لها معنى عند ويزدم. والاهتمام بالفيلسوف، عندئذ، هو اهتمام بشخصه، وتاريخ الفلسفة لن يكون الا تاريخ حياة.

ولم يكن ويزدم هو اول من ادخل تعديلات على آراء فتغنشتين. فثمة نفر من الفلاسفة التحليلين رفض النزعة العدمية عند فتغنشتين بالنسبة الى مستقبل الفلسفة. فقد كان يرى أن ليس ثمة اي دور للفلسفة الا ازالة الغموض اللغوي، من بين هذا نفر من الفلاسفة ستروسن وأوستن. فستروسن لا يرى اي تناقض بين التحليل اللغوي ونوع معين من الميتافيزيقا. اذ هو يميز بين نوعين من الميتافيزيقا: الميتافيزيقا الوضعية التي تقنع بوصف حدود اللغة. والميتافيزيقا التصويبية التي تعيد النظر في هذه الحدود من أجل تصحيح المسار، ومن ثم يمكن تكوين نظرية عن العالم استناداً الى التحليل اللغوي.

أما جون أوستن فقد كان مقلداً في انتاجه مثل فتغنشتين، ولكنه كان ذا تأثير عظيم على طلابه. كان مقتنعاً بأن دراسة اللغة لها أهمية عظمى في تناول المسائل الفلسفية. وكان متفقاً

الصعيد النظري. إذ إن البحث العلمي النظري - واللغوي - في ذينك الأمرين يظهر أنها متباينان، وإن كانا، من موقع آخر، مرتبطين ببعضهما بعضاً. إضافة إلى ذلك يبرز مصطلح الموروث بمثابة متبايزاً عن التراث. ولكن هذا كله يفصح عن نفسه عبر تحديد وضبط العلائق بين ذينك الأخيرين من طرف، وبين الحدث الاجتماعي من طرف آخر.

إن منطلق الفعل التاريخي والتراثي يكمن في الفعل الاجتماعي متمثلاً بالحدث الاجتماعي. ويفهم تحت هذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها، أي حيث لا تكون بعد قد دخلت مجرى الزمن التالي عليها. وهي، بصفتها هذه، تمثل المادة الاجتماعية للبحث الاجتماعي، أي موضوع بحث خاص بالعلوم الاجتماعية. وهذه الأخيرة تتصدى لموضوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة، ولكن مشتركة في أنها لا تتجاوز تموضع تلك الظواهرات، أي إنها لا تنظر إليها في سياقها من مجرى الزمن التالي عليها.

إن الحدث الاجتماعي نفسه إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليه يكتب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة. وحيث يتم ذلك، يتحول الحدث الاجتماعي إلى حدث تاريخي. أما هذا الأخير فيشتمل على سمتين. الأولى تجسد بـ البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم، بحيث يمثل هذا البعد تجماع التطور الحاصل في مجموع الظواهرات الاجتماعية. أما السمة الثانية فنقوم على أن ذلك الحدث الاجتماعي المجسد بتلك الظواهرات، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعية ما يجعل منه موضوع بحث علمي مستقل استقلالاً نسبياً لعلم مستقل. يبقى أن هذا الأخير هو علم التاريخ بصيغه المتعددة (علوم التاريخ السياسي، والاقتصادي، والثقافي...) وبمشكلاته المنهجية التاريخية الموحدة والمتكاملة.

وثمة نقطة أخرى تتصل بالحدث التاريخي. تلك هي أن هذا الأخير يبقى، بصفته تاريخياً، في حدود الماضي. وهذا بدوره، يشير إلى أن الحدث المعني، في صيغته العامة، لا يمتلك بعداً تطورياً فحسب، بل كذلك بعداً ماضوياً. هذا يقال بمعنى أن حدود التاريخ العيني تنتهي عند نهاية الماضي أو اللحظة الماضية، المتصرفة.

إن لحظة التطور، التي يجسدها الحدث التاريخي والتي تمنحه هي شخصيته بما هو بعد تاريخي، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة. وتوقفها هذا توقف نسبي منحدر من توقف الماضي، التاريخ، عند حدود الحاضر. بكلمة يمكن القول، إن التاريخ

فعل صعيد المعنى الثاني لتراثية تغدو هذه تعبيراً آخر لماضوية أو وجهاً من أوجهها، وذلك في حال النظر إلى التراث على أنه معادل للماضي. أما على صعيد المعنى الثاني للمصطلح المعني فإن هذا الأخير يبرز بمثابة تعبيراً عن الموضوعية في البحث في الحدث الاجتماعي وعن الالتزام بمقتضياتها وقواعدها.

والحق أن كثيراً من اللبس يحيط بكلمة تراثية بسبب من أن الكلمة المنسوبة إليها تعاني، بدورها، من كثير من اللبس والغموض في جل ما كتب عنها من دراسات استشرافية وعربية. ومن هنا، كان من الضروري أن يتم تناول الأولى في إطار الثانية، التي يغدو تبيان مقوماتها الأساسية أمراً ضرورياً أولاً.

* * *

لم تكتسب كلمة التراث بمعناها النظري المتداول حالياً إلا في مراحل قريبة العهد نطلق، على نحو رئيسي، من العقد الثالث من هذا القرن. ولكنها كانت موجودة ومعروفة من قبل ذلك بقرون عديدة. وربما كان القرآن من أقدم النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة، وذلك في سورة الفجر ﴿وتأكلون التراث أكلاً لما﴾ (الفجر، 19) وهي، هنا، تعني الميراث. والملاحظ أننا لا نجد للتراث مادة معينة في معاجم اللغة العربية. ويرى أحد الباحثين أن هذه الكلمة «مأخوذة من مادة (ورث)، التي تدور معانيها حول حصول المتأخر على نصيب مادي أو معنوي من سبقه. وأجمع اللغويون على أن التراث ما يخلفه الرجل لورثته، وإن ناء أصلها الواو: أي (الوراث)... وهكذا يدور قلب الواو المتصدرة لهذه الكلمات ناء، لأنها أجلد من الواو وأقوى، ولا تتغير بتغير أحوال ما قبلها كما يقولون».

والملفت للنظر أن تلك الوضعية، التي أحاطت بعملية تبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة، جعلتها تفهم على أنها وجه من أوجه الماضي في حال ولوجه في الحاضر. وعلى أساس ذلك، ندرك المغزى والدلالة المنهجية للقول المأثور التالي: الذي خلف ما مات.

والحق، أن كلمة تراث حين دخلت الاستعمار المعاصر، فقدت أحد بعديها، اللذين حافظت عليهما من قبل.

فلقد جرى على أفلام جمع كبير من الكتاب والمؤرخين العرب والاجانب، الذين تناولوا تلك الكلمة بالمعنى النظري، خلط بينها وبين مصطلح التاريخ، اعتقاداً بأن الأمرين يمثلان واقعاً ومصطلحاً واحداً. وقد ظهر عقم هذا الموقف على

المبادرة. وهذا ما نستطيع استنباطه من قول لاينتر بأنه «في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل». ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي.

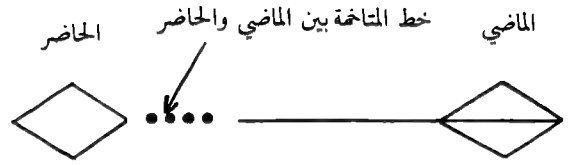
تلك النظرة الى المسألة تضع حداً للخلط بين مصطلحي التاريخ والتراث. فبالإضافة الى ما لاحظناه آنفاً من أن بعض الباحثين والكتاب اذ يتحدثون عن هذين الأخيرين فكأنهم يتحدثون عن مصطلح واحد وواقع واحد، نواجه بعضاً آخر من الباحثين والكتاب الذين يرون في التاريخ مصطلحاً وواقعاً أكثر شمولاً من مصطلح وواقع التراث، واصلين، من ثم، الى القول بأن التاريخ يجب أن يحفظ كما هو، لا يقطع ولا يسقط منه أي جزء.

وبسبب من الأهمية المنهجية المبذولة لهذه المسألة، يحسن بنا إيضاحها بمزيد من التدقيق عبر ما ندعوه تركة شعب ما. فها هنا نتبين خط التداخل والتشابك مجدداً باستمرارية تجمع، في نسق جدلي، بين الماضي والحاضر، كما نتلمس الاتجاه الذي تجسده تلك التركة في شخصيتها ويقوم على تعايش سلمي أو صراعي بين ذينك البعدين الوجوديين. أما هذا التعايش فيمكن أن يكون معروفاً ومدركاً بمجموع سياته أو بمعظمها في الوعي القومي لذلك الشعب، في هذه الحال، تكتسب التركة المعنية طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الشعبي.

وجدير بالانتباه والتقصي المدى العميق وغير الظاهر للعيان، أكثر الأحيان، لتداخل التقاليد في حاضر شعب ما. فعمق هذا التداخل يجعلنا، في بعض الحالات، نعتقد أن الحاضر ليس حاضراً بقدر ما هو تقليد متحدر من الماضي، وأنه، من ثم، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير. وربما كان أكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بالحسبان ما يسمى بالتراث الشعبي والفولكلور الشعبي. فكثيراً ما يستخدم هذان التعبيران في الحياة الثقافية العامة، مثيرين محرضات كبرى على صعيد البحث في الظاهرة التراثية القومية الخاصة والعامة.

واذا سلطنا مبضع البحث العلمي باتجاه كثير من الاغاني والتقاليد المنتشرة في الوسط الشعبي العربي، وجدنا انها تتحدر من مراحل الانحطاط الكثيرة التي مرّ بها العالم العربي؛ وهي، بذلك تشكل عائقاً أمام الجديد من عناصر التقدم بمختلف مناحيه. إن مثل هذه الوضعية جعلت بعض الباحثين والكتاب يطلقون «التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض... الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً، وأن حركة الذين

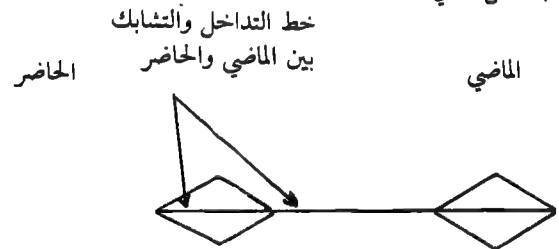
هو الماضي في بعده التطوري. وعلى نحو تصويري نعبّر عن تلك النتيجة كما يلي:



هذا الأمر، مجملًا وبصيغة منطقية، عبر عنه الجرجاني بقوله: «إن الماضي هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». أما اذا نظرنا الى الزمان من موقع كونه متصلًا وموقع كونه منفصلًا، استبان لنا سياقاه التاريخي والتراثي، هذان السياقان اللذان ينطلقان، أساساً، من حدث اجتماعي ما وقع في الماضي.

وبناء على ذلك، يصبح علم التاريخ هو العلم الذي يعالج الماضي في بعده التطوري ومن ثم، فإن موضوع بحث ذلك العلم يتمثل بهذا الماضي.

اذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً به. إذا كان الماضي (التاريخي) مستمرًا حتى حدود الحاضر ولا مستمرًا فيما بعد ذلك، فإن التراث يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر. أي إن هذين الأخيرين، مجتمعين في بعدهما التطوريين، يؤلفان التراث. وبذلك، تنكشف العلاقة الجدلية بين خطي الاستمرارية والاستمرارية بصفتها علاقة بين التاريخ والتراث. ونمثل على هذه المسألة بالشكل التالي:



لم يعد، وفق ذلك، وارداً أن نتحدث عن خط متاخمة بين الماضي والحاضر، إنما أصبح الحديث يتصل بوجود خط تداخل وتشابك بينهما. ومن هنا، أصبح لزاماً علينا أن نصصح القول التالي الذي اطلقه ريمون آرون والمتعلق بالمسألة العتيقة: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»؛ فنقول: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه للحاضر زمام

السوسي الاجتماعي لواحد أو لأكثر من واحد من المجتمعات السابقة.

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً بالوروث. فهذا يتحدر من التراث، دون أن يكون متطابقاً معه. فالثاني، التراث، هو اصطلاح يعبر عن واقع استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها العينية، وهذا يعني، ضمناً، أن التراث معادل للتراثية من حيث كونها ظاهرة عامة، غير متموضعة وغير داخلية حيّز الفعل العيني. فهي، والحال كذلك، حركة مجردة معممة.

وإذا ما حللنا تلك الحركة في سياق تموضعها العيني الخاص، نواجه الوروث. وهذا يشير إلى أن الوروث هو، من التراث أو التراثية، بمثابة الخاص من العام. ذلك هو الوجه الأول من المسألة. أما وجهها الآخر فينفض على أن الوروث ينطوي على فعل التملك العضوي أو القصدي، بحيث ينظر إلى الوروث على أنه هو التراث (التراثية) مُتملكاً. وفعل التملك، هنا، يمثل وضعاً عينياً. وهكذا تتضح علاقة الوروث بالتراثية بأنها، أيضاً علاقة عينية بالمجرد: إذا كان الوروث هو التراث، التراثية، مُتملكاً ومحللاً إلى مكوناته الخاصة، فإن التراث هو الوروث مركباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي. وخلق بالذکر أن فعل التملك العضوي والقصدي لا يقتصر على الوروث الذهني بأشكاله المتعددة (علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية...)؛ فهو يشمل أيضاً على الوروث المادي.

حين نتحدث عن الوروث بمثابة ظاهرة تراثية أو بمثابة تراثاً في طور الفعل الممتلك قصدياً، فإننا نكون في دائرة الحديث عن توليد وانتاج واعين قاصدين للمعرفة التراثية. وتوليدنا وانتاجنا لهذه المعرفة يضعاننا أمام عناصر تراثية محددة نمتلكها عبر ما نطلق عليه الاستلهم التراثي والتبني التاريخي - وهما طريقان يقودان إلى امتلاك تلك العناصر في مصداقيتها النسبية ذات الأفق الإطلاقي أو في مصداقيتها المطلقة ذات الأفق النسبي.

إن عملية توليد وانتاج واعين قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتقصص عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس تقاليد قائمة موروث، وتكوين تقاليد جديدة أدبية أو فنية أو سياسية الخ...، وذلك بتحويلها إلى موروث بالنسبة إلى مراحل لاحقة. وتتم تلك العملية بمرحلتين، مرحلة التوليد، ومرحلة التمثيل والاستنفاد. الأولى تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها

لا أعجاد لهم في التاريخ أكثر ديناميكية، وأسرع عطاء وجداء، من حركة الميهوطين بأعجادهم».

إن التراثية - بمعنى الظاهرة - تتمتع، بمثابنتها مشاركة للماضي في أحد أبعادها وعبر وجهيها الأساسيين المادي والذهني، بوجود موضوعي مستقل عن مضغ الباحث فيه والمؤرخ له. وعلى ذلك، فإن مهمة هذين الأخيرين تتركز في الانطلاق (1) من أن التراثية نشأت على نحو موضوعي ينطوي بطبيعة الحال على عصري الذاتية والحرية (2) من أن الباحث والمؤرخ لا بد وأن يمتلكا منهجاً يتيح لهما تقصي تلك الظاهرة من موقع موضوعية معمقة، جدلية. وفي ضوء هذين التوجهين تفصح المادة التراثية عن نفسها، مطالبة إيانا بالتقريب فيها بغية الإحاطة الدقيقة بقانونيتها الأساسية.

إن الناس، في سياق أنسيتهم لمحيطهم الطبيعي والاجتماعي، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الانتاجية الاجتماعية والمجزات التقنية والأفكار السياسية والأخلاقية والعلمية الخ... فهم يجدون أنفسهم، والحال كذلك، مدعوين إلى الانطلاق من ذلك الموروث، محتفظين ببعض عناصره أو معدلين فيها عموماً أو رافضين عناصر أخرى منه. وهذا يشير إلى أنهم، في وجودهم النشط، لا ينطلقون من صفر، وإنما عليهم، ضمناً أو بصورة مفصح عنها، الاقرار العملي والنظري أو الذهني بوجود محيط طبيعي اجتماعي يمثل، في واحد أو أكثر من أوجهه، حصيلة أسهمت في تكوينها أجيال سالفة سابقة.

أما العوامل الكامنة وراء ذلك فمتعددة، يبرز منها اثنان. الأول يتمثل في أن التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحصر كلياً مع نشوء المجتمع الجديد. فعناصر منه كثيرة أو قليلة تستمر في وجودها ضمن المجتمع الجديد هذا، ولكن عبر اكتسابها خصائص ووظائف معدلة أو جديدة تستجيب بصورة أو بأخرى لمقتضيات الوضعية المستجدة. وبذلك، فالجديد، هنا، ليس مطلقاً، وإنما هو - في سياقه العام والاجمالي - نسبي.

أما العامل الثاني فيعلن عن وجوده مجسداً باستقلالية نسبية للبناء الفوقي للمجتمع، أي - تخصيصاً - السوسي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية. فالعنصر الأول من هذين الأخيرين ليس حصيلة ذلك المجتمع وحده، أي حصيلة نشاطنا الذهني فحسب. انه، كذلك، نقطة تقاطع تلتقي فيها صيغ من

الأوروبية ووجهها المقابل، المركزية الشرقية.

النزعة الأولى، السلفية، تنطلق من تصور مركزي يمكن إجماله بالمبدأ التالي: الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف على صعيد المعرفة الأولية. فهؤلاء، بحسب ذلك، عليهم أن ينكفئوا تبعاً إلى وراء ليمتحووا من أولئك أجوبة على الأسئلة التي يطرحونها وعلى المسائل الجديدة التي تواجههم. وعلى هذا، فالسلفية تقوم على تضخيم أحد أبعاد الوجود، الذي هو الماضي، على حساب البعدين الآخرين، الحاضر والمستقبل. أما عملية التضخيم هذه فإنها تمتلك حداً انطولوجياً أو وجودياً وابستمولوجياً أي نظرياً مغريباً وأخلاقياً ودينياً وقومياً؛ وذلك بمعنى أن السلفية ترى في الماضي مبتدى ومنتهى الموقف على تلك الأصعدة. وبحسب هذا التعدد من الأصعدة، نواجه عدة احتمالات للموقف السلفوي. فهو يمكن أن يكون فلسفياً أو أخلاقياً أو دينياً أو قومياً، أو بانغماس آخر، وفق ما يقتضيه التغير الذي يطرا على الموقف السلفوي ضمن شروط وظروف اجتماعية أو ذهنية.

النزعة الثانية، العصرية، تتحدد، من موقع أحد احتمالات تحديدها، بما تحددت به السلفية، مع الاضافة بأن الحاضر وليس الماضي هو الذي يبرز في هذا الحقل. هذا يتضمن القول بأن النزعة المعنية ترى في الحاضر نقطة المبتدى والمنتهى وجودياً ونظرياً معرفياً وأخلاقياً. وإذا ما سُحب هذا الوضع على المسألة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، فإن العصرية تدبّن الماضي معلنةً أنه أسّ الإشكالية التي تمثل (في) العالم العربي مثلاً) ينبوع التخلّف الحضاري. وغالباً ما ظهرت هذه النزعة في العالم العربي بمظهر الداعية إلى الاندماج بالغرب الأوروبي أو التمثل به، معتمدة، في ذلك، على الوهم العرقي القائل بغرب آري مبدع وبشرق سامي راكد أحياناً، وعلى الحضارة المتوسطة مقابل الصوفية الشرقية أحياناً أخرى.

إن ما يجمع بين السلفية والعصرية لا يتمثل في النظر إلى الماضي أو الحاضر إطلاقاً، أي بعيداً عن سياقهما التاريخي والتراثي فحسب، هنالك عنصر آخر يجعل منهما، ضمن احتمال معين، نسقاً منهجياً واحداً في التفكير. ذلك هو اللحظة العدمية التي تتجسد فيها. بيد أن هذه الأخيرة وإن ظهرت في كلتا النزعتين، فإن حضورها ليس دائماً على صعيد العصرية. فهنا يمكن لهذه النزعة أن تتجه انجهاً مستقبلياً، بحيث نجدها تجمع بين الحاضر والمستقبل.

وإذا كانت كل واحدة، من تينك النزعتين محددة على أساس شدّد واحد من أبعاد الوجود على حساب بعدي

بصيغة حدث اجتماعي في مجراه الزمني أي التاريخي، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة. ذلك لأننا، هنا، ننطلق من أن الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة إلى مرحلة لاحقة. في هذا الحاضر (الماضي) تتم تلك المرحلة الأولى. وإذا نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة، فإننا بذلك نطمح إلى أن نجعل منها موروثاً بأيدي أبناء المستقبل.

وعلى ذلك، فإن المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار إليها تحقق وجودها العميق، حالما يكتسب الحدث الاجتماعي سياقه التراثي، متفلاً على هذا النحو في سياقه التاريخي ومحققاً أفق التواصل بين الماضي والحاضر.

وإذا ما أخذنا بالاعتبار دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير أو قليل من الموضوعة. وبهذا المعنى، يمثل التقليد أحد أوجه الأيديولوجية السائدة في مجتمع ما. من هذا الموقع يفهم أنه، أي التقليد موروثاً كان أو مكوّناً بقصدية، يمكن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم، كما يمكنه أن يمثل قوة حافظة ومولدة لهذا الأخير. ومن هنا، فإن البحث في التراثية (التراث) ليس بمستطاعه إلا أن يأخذ بعين الاعتبار التقليد بما هو مقولة نظرية وواقع يمتلك كل شرائط ومقومات الوجود الفاعل، أيّاً كان المنحى الذي تسلكه هذه الفاعلية.

* * *

نواجه على صعيد الموقف من التراثية - بمعنى التراث - مجموعة نزعات يمكن النظر إليها مندرجة تحت اطارين، إطار لا تاريخي لا تراثي، وآخر تاريخي تراثي. أما لا تاريخية لا تراثية الأولى فتقوم على انتزاع الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي والتراثي، بحيث يتعذر فهم التاريخ والتراث ضمن افتراضات تمتلك من المشروعية النظرية المعرفية ما يجعلها قادرة على أن تكون مدخلاً إلى فهم المسألة. أما تاريخية التراثية الاطار الثاني فتتحدد، أساساً، في البحث عن ذنبك السياقين للحدث المعني وفي البحث فيه وفي الحفاظ عليه. وهذا بعينه هو الذي يسمح باقتراح مثل تلك الفروض وبالسير بها بخطوات متينة مدعّمة.

أما النزعات التي تندرج في الاطار اللاتاريخي اللاتراثي فلعلها كثيرة متباينة، بيد أن الخمس التالية ربما مثلت أهمها، أو كانت أكثر محاورها دلالة، أو ربما اعتبرت التجليات الكبرى الوحيدة لذلك الاطار وأن النزعات الأخرى، إن وجدت، ليست الا مواقف تتمحور حول تلك وتشابك فيها وتعبر عنها بصيغ غير مباشرة أو مواربة. تلك هي (1) السلفية؛ (2) العصرية؛ (3) التلفيقية؛ (4) التحييدية؛ (5) المركزية

فتنهض على رد تلك المسألة الى عنصر التقيش والتوثيق للحدثين التاريخي والتراثي. وبذلك، فالحياد إزاء الأسقية الأيديولوجية لهذين الأخيرين يتحول الى المحور الأساسي الكبير في بنائها. فهي تميدوية تظهر عبر لحظتين اثنتين، واحدة فاعلة تنجلي بتأكيدها على الوثيقة بصفتها المادة التي يُنتقل منها، وتحافظ على البقاء في دائرتها، وتستبطن النتائج منها استنباطاً بعيداً عن عملية تركيبة تراثية. أما الخطوة الثانية فتظهر بصفتها رد فعل على أدلة الحدث التاريخي والحدث التراثي، أي على النظر اليهما ضمن تجلياتهما المتعددة، والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية خصوصاً.

ان التحييدوية تمثل، والحال كذلك، موقفاً طموحاً للحفاظ على المادة التراثية والتاريخية من عبث العابثين، ويمكن أن تعني بهؤلاء مثلي تلك النزعات وآخرين سواهم، هذا أولاً. كما تعبر، في موقفها ذاك، عن لحظة من الحذر والتحفظ يمكن أن تصل الى حدود الجبن إزاء البحث في الأسقية المتعددة لتلك المادة التراثية. وأخيراً تجسد التحييدوية افقاً ضيقاً، إذ تلح على التحليل دون التركيب، وعلى التوثيق دون التنظير.

نشأت النزعات الأربع السابقة من موقع الفعل ورد الفعل. فلقد جسدت في نشأتها استجابة فاعلة لوضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية. ومن ثم، لا يجوز النظر اليها على انها ظاهرات لا تاريخية لا تراثية مصطنعة. ولكنها إن انطلقت من تلك الوضعية، فإنها - في نفس الآن وبأحد أوجه المسألة - تمثل حصيلة ردود فعل إزاء بعضها بعضاً، كما تمثل حصيلات بنائها الداخلية الخاصة. وإذا ما اخذنا الوضعية العربية بالحسبان، فإن تلك النزعات تجسد تعبيرات دالة عن الوضعية هذه، كما تمثل أوجهها من أوجه تكريسها الذهني ذي الخصوصية التراثية.

وحين نواجه النزعة الخامسة، المركزية الأوروبية، ونتقصى جذور منشئها، فإننا نلاحظ أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ألمت ببني بعض المجتمعات الأوروبية هي التي كمنت، أساساً، خلف تلك النزعة. فنشوء الاستعمار الغربي - الرأسمالي - والامبريالية من بعده يمثلان العامل الأول في ذلك. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما تولد من عقم منهجي تراثي في سياق لا تاريخية لا تراثية النزعات الأربع المأتي عليها، قدّم روافد حافزة ومحركة لنشوء المركزية الأوروبية في محايثها للوضعية العربية الحديثة والمعاصرة.

المركزية الأوروبية تنطلق، من حيث الأساس، من أن

الأخرين، فإن التلقيقية تعتقد أنها قادرة على الامساك بكل تلك الأبعاد دفعةً واحدة. فهي تأبى التفريط بواحد منها، انطلاقاً من أن الكل لا بد وأن يؤخذ به لكي يمكن التوصل إلى معادلة عادلة، وإذا كانت التلقيقية محقة في مطلبها هذا في النظر إلى الكل بمثابة نقطة انطلاق بعين الاعتبار، فإن الطريق التي تسلكها باتجاه هذا الهدف لا تخرج عن دائرة من المفهومات والادوات العاجزة عن تحقيق معادلة عادلة. إن تلقيقيتها تبرز وتُفصح عن نفسها في نظرتها إلى الأبعاد الوجودية، على أنها وضعيات معطاة على نحو ناجز، قطعي، أي على نحو ميتافيزيقي، أولاً، وفي اعتقادها بأن الحقيقة هي جماع تلك الأبعاد كما هي، أي دون اخضاع النظر إليها إلى رؤية تهبجية نقدية تميز بين الأساسي والثانوي، والحقيقي والزائف.

ويتجلى ذلك الموقف التلقيقي، بصورة خاصة ورئيسية، في المعادلة التالية:

المطلق إطلاقاً + النسبي إطلاقاً = الحقيقة

فالمطلق إطلاقاً يمثل، لدى التلقيقيين إجمالاً، بالعقيدة الدينية أو بالمبادئ الفلسفية والأخلاقية، إذ ينظر إليها على انها منفصلة من الأسقية التاريخية والتراثية وعلى أنها، من ثم ذات قيمة مطلقة بصورة إطلاقية، أي غير نسبية. أما النسبي إطلاقاً فيراد له أن يتمثل بالعلوم والحقائق التي تقدمها العلوم، الطبيعية منها خصوصاً. فهذه خاضعة لتحولات دائمة لا تسمح لها أن تتضمن لحظة من لحظات المطلق. ومن هنا، فهي نسبية إطلاقاً. وبصيغة أخرى أكثر تكثيفاً يمكن القول، إن المطلق إطلاقاً، وفق السياق العتيق، يمثل تجلياً للإطلاقية، بينما النسبي إطلاقاً يعبر عن النسبوية. أما المسوغ الذي تقدمه التلقيقية لموقفها هذا فيقوم على اعتبار المطلق إطلاقاً وجوداً وقيمة كيفيين متعالين، وعلى النظر إلى النسبي إطلاقاً بأنه وجود وقيمة كميّان. وأخيراً يمكن التمثيل على التلقيقية في معادلتها المأتي عليها أعلاه بموقف من يمزج بين الماء والزيت، فلا يحصد إلا الماء والزيت من حيث هما كيانان متمايزان لا يصهرهما ناظم موحد موحد.

إذا كانت النزعات الثلاث السابقة تزعم، كل واحدة من موقعها، انها تحل إشكالية التراث عامة، أو العربي بصورة خاصة، فإنها النزعة الرابعة لا ترفع مثل هذا الزعم. فهي تقوم بخطوتين على صعيد المسألة التراثية، الأولى برفض النزعات السابقة بمبادئها تحرجات أيديولوجية قسرية من شأنها الاطاحة بالتراث، كما هو على حقيقته. أما الخطوة الثانية

فالتاريخ، بحسب ذلك، هو المرحلة المنصرمة، أي الماضي الذي هو، بدوره «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». ومن ثم، فعلم التأريخ هو العلم الذي يبحث بهذا الماضي. أما التراث فهو الماضي مستمراً حتى الحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً معه. وإذا كان التراث (التراثية) ذلك السياق التراثي العام للتاريخ، فهن الموروث هو التراثي في حيّز الفعل.

الركيزة الثانية للجدلية التراثية تتحدد بكون المرحلة القومية المهيمنة موجهاً للبحث والتقويم التراثيين. أما هذه المرحلة فتتمثل جماع المواقف الطبقي والفنوي والجمعي في سياقه المهيمن، الذي يُملي على الرؤى والمواقف التراثية شخصيته وآفاقه بصورة أو بأخرى. ومن هذا الموقع، تغدو مسألة التراث مسألة المرحلة القومية المهيمنة ناهضة أو في طريق الاستنفاد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المرحلة هذه، بصفتها موجهاً للبحث والتقويم التراثيين، تبرز عبر نافذتين. فعبّر النافذة الأولى يظهر الموقف والتوجه الايديولوجيان. بحيث أن كل بحث أو تقويم تراثي لا بد وأن يحمل، مباشرة أو بصورة موارد، وشُم تلك المرحلة باحتياجاتها ومشكلاتها وآفاقها الايديولوجية (السياسية والاجتماعية الاقتصادية...). أما النافذة الثانية فهي طريق إلى ظهور مستويات البحث العلمي والافاق النظرية المعرفية لأدوات البحث هذا. فإذا أن تكون المرحلة القومية المهيمنة في نبوضها أو في طريق استنفادها منطلقاً للبحث والتقويم التراثيين، يعني انها تمثل المحرقة النضابطة لذين الآخرين على الصعيدين الايديولوجي والنظري المعرفي (الايستمولوجي).

من ذلك الموقع، تبرز الاهمية المنهجية للركيزة الثالثة الجدلية التراثية، تلك التي تتمثل بالاختيار التاريخي التراثي. فهذا الأخير يقوم على تخصيص عملية الضبط العامة تلك. ها هنا نواجه ثلاثة محاور تكون الاختيار المشار اليه. المحور الأول يتجسد باستلهم تراثي يتصل بالعناصر التراثية التي تتحول الى موضوع للاستلهم. وهذه العناصر لعلها كانت، في حين نشوئها وموضعها، تمتلك حداً من الصحة المعرفية ثم فقدتها، أو مارست، في حينه، دوراً تحريضياً على الصعيد العقلي أو الاجتماعي أو السياسي. فهي تستلهم بمعنى أنها تقدم حوافز تسهم في حل مشكلات معاصرة مطروحة. أما المحور الثاني فيتمثل بتبني تاريخي يقوم على تبني ما يزال على صحته من العناصر التاريخية، وذلك بأن يُدخل في نسق الثقافة المعاصرة. ونقطة التمايز بين الاستلهم التراثي والتبني التاريخي تقوم على

اوروبا مركز الحضارة عامة، وأن ما يدور حولها لا يعدو أن يكون هوامش لها. والهوامش، بحسب ذلك، لا تتصل بالمركز على سبيل الجوهر بل على سبيل العرض. ومن ثم، فالعلاقة بينها علاقة داخل بذاته بخارج. وهذا يشير الى أن النزعة المذكورة تقر وجود مركز حضاري واحد، كما تعلن إمكان وجود أقتية حضارية تقود الى ذلك المركز. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن مسألة تراثية وتاريخية عربية ترقى الى مستوى حضاري يصبح نافلاً. وبذلك، تغدو مسألة التراث والتاريخ العربي، ضمن السياق المعني، زائفة وهمية. وإذا كانت المركزية الاوربية قد أخلت، بكثير من الطوعية، الساحة لمركزية جديدة، هي الشرقية، فإنها تبقى تمثل، مع هذه الأخيرة، وجهين اثنين لمسألة واحدة.

النزعات الخمس السابقة كلها تشترك في سمتين. الأولى تقوم على أن تلك جميعاً تمثل ظاهرات مشروعة على الصعيد الايديولوجي، وذلك باعتبارها تعبيراً فعلياً عن وضعية أو عن أكثر من وضعية اجتماعية. أما السمة الثانية فتكمن في افتقاد تلك النزعات البعد الايستمولوجي (النظري المعرفي)، الذي يسمح لها أن تدافع عن نفسها من موقع مستوى العلم الاجتماعي الانساني. وهي، لذلك وكما أشرنا الى ذلك من قبل، ذات بعد لا تاريخي لا تراثي تريد لنفسها من خلاله أن تظهر فوق التاريخ والتراث، وأن تتمتع، من ثم، على البحث العلمي.

أما النزعات التي تندرج تحت إطار تاريخي تراثي فهي، في حقيقة الأمر، مواقف وآراء وتصورات نشأت وتبلورت شيئاً فشيئاً وبأشكال متعددة من التبعض والقلق والتردد، الى أن وجدت التعبير المنطقي عنها في صيغة الجدلية التراثية. هذه الأخيرة تمثل ظاهرة مشروعة على الصعيد الايديولوجي، كما تنطوي على ضرورتها المنطقية والنظرية المعرفية. ولم يكن، في أساس المسألة، هذه الجدلية أن تأخذ طريقها الى الظهور إلا من خلال حلّها إشكالية التراث (التراثية) بصورة عامة، أي من حيث هي - الاشكالية - واحدة من المسائل المنهجية النظرية المطروحة أمام العلوم الاجتماعية الانسانية. ولكن الجدلية العتيقة استطاعت انجاز ذلك من خلال البحث عن العام في الخاص، واكتشاف الخاص ذاته في العام بمثابة وجهاً من أوجه تجلّيه.

تقوم الجدلية التراثية على خمس ركائز تهم بعضها بعضاً. الركيزة الأولى تكمن في التمييز المنهجي النظري بين التاريخ والتراث، من حيث هما واقعان عينيّان ومصطلحان ذهنيّان.

ويمكن عكس المعادلة بحيث يُبدأ بالمسألة التراثية ويُنتهى بالمسألة الاجتماعية .

اما الدلالة التي تتضمنها المعادلة المشار اليها باحتمال وجهيها الاثنين، فتكمن في الاطروحة القائلة بأن الفعل الاجتماعي ذو أفق ثقافي وتراثي، وبأن الفعل الثقافي ذو أفق اجتماعي وتراثي، وبأن الفعل التراثي ذو افق اجتماعي وثقافي، فكأن الأمر هنا يقوم على وجود فعل واحد بأوجه وأسئلة ثلاثة . وهذا يعني، أن حل المسألة التراثية لا بد وأن يقترن بالمسألتين السابقتين، وأن حل هاتين لا بد وأن يقترن بالمسألة التراثية، إذا أريد للإشكالية ان تجد طريقاً صحيحاً لتجاوزها. ذلك يقال مع الاشارة الى ان المسألة الاجتماعية تمتلك حداً ما من الأولوية النسبية إزاء المسألتين الأخيرين، لأنها تمتلك مفتاح الولوج الى تحديد النمط الانساني الاجتماعي للشخصية أو الفئة أو الطبقة أو المجموعة التي تضع نصب عينها معالجة المسألتين الثقافية والتراثية، أي الثقافية عامة بما في ذلك وجهها التراثي .

مصادر ومراجع

- تيزيني، الطيب، من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - الطبعة الثالثة، دمشق وبيروت، 1979 .
- الجرجاني، التعريفات .
- شكري، غالي، التراث والثورة، وبيروت، 1973 .
- كار، ادوار، ما هو التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .
- مجموعة من الباحثين، الانجازات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، القسم الاول، العلوم الاجتماعية، ترجمة ونشر وزارة التعليم العالي، دمشق، 1976 .
- مجموعة من الكتاب، كيف نكتب تاريخنا القومي، دمشق، 1966 .
- مروءة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الاول، بيروت، 1978 .
- هارون، عبدالسلام، التراث العربي، ضمن سلسلة كتابك، القاهرة، 1978 .
- هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت، 1974 .
- Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon. Paris, 1961.
- Autorenkollektiv, *Erworhene Tradition*, Berlin und Weimar, 1977.
- Gramsci, Antonio, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*, Berlin, pp 1980.
- Gropp, R.O, *Das national Philosophische Erbe*, Berlin, 1960.
- Marx, Engels, Lenin, *Weber Kultur, Aesthetik, Literatur*, Berlin, 1975.

الطيب تيزيني

أن الأول يتحدد، أساساً، بالبحث عن العناصر التراثية المستلهمة في سياقها الذي يقود الى المرحلة المعاصرة، في حين أن الثاني يتضح عبر اكتشاف العناصر التاريخية الصحيحة معرفياً في تموضعها الذاتي. فالقيمة المعرفية لهذه الأخيرة تنأت من وضعيتها الذاتية الخاصة، بينما تنحدر قيمة العناصر المستلهمة من احتياجات المرحلة المعاصرة. وهذا يشير الى أن التبنى التاريخي ينطوي على أفق من الاستلهام التراثي، وإن لم يكن العكس صحيحاً. أخيراً العزل التاريخي الذي يمثل المحور الثالث، ويقوم على عزل كل العناصر التي من شأنها أن تدخل في المحورين السابقين. أما إنجاز ذلك فيمر عبر عملية توثيق كاملة للعناصر المعزولة؛ ذلك أن هذه جميعاً، أي المحاور الثلاثة، لا يمكن أن تنجز إلا على أساس من التوثيق والتحليل والتركيب لمجمل المادة التراثية والتاريخية الخاضعة للبحث .

الركيزة الرابعة للجدلية التراثية تتمثل في النظر الى الأصالة والعصرية على انهما وجهان لمسألة واحدة. فإذا كانت المرحلة القومية المهيمنة، ناهضة أو في طريق الاستنفاد، هي الموجه للبحث والتقويم التراثيين، وكانت المعيار الذي تستمد منه العناصر التراثية المستلهمة قيمتها الفاعلة الناجزة، فإن الأصالة تغدو كل ما يسهم، تراثياً، في اغناء تلك المرحلة وفي تقدمها. ومن ثم، فالأصالة لا تعود مقترنة، بالضرورة، بالتوجه الى الماضي. وكذا الأمر فيما يتصل بالعصرية. فهذه إذ يُنطلق في النظر اليها من معايير واحتياجات المرحلة المشار اليها، فإنها، هي كذلك، تصبح احد أوجه العمل على إغناء هذه المرحلة. إن الأصالة والعصرية هما خطان متداخلان متشابكان في جسم المرحلة القومية المهيمنة؛ فما عمل على اغناء وتطوير هذه الأخيرة، بصورة أو بأخرى، يحمل سمة الأصالة والعصرية، حتى ولو أدى الأمر الى عزل معظم عناصر الماضي والحاضر عزلاً تاريخياً عبر ادخاله في متحف التاريخ. وعلى ذلك، فإن المصطلحين المسمى اليهما يمثلان وضعيتين متضابقتين عبر المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها. وهذا يشير ضمناً الى ان تضابفية الوضعيتين العتيدتين نسبية نسبية المرحلة تلك وقواها الاجتماعية .

تبرز، أخيراً، الركيزة الخامسة للجدلية التراثية، وتقوم على كون مسألة التراث مسألة الوجود والنشاط الثقافي عامة. وإذا ما اخذنا ذلك في سياقها الاجتماعي العيني، استباننا امامنا معادلة بثلاثة اطراف، هي :

المسألة الاجتماعية ← المسألة الثقافية ← المسألة التراثية .

التشبيهة

Anthropomorphism
Anthropomorphisme
Anthropomorphismus

مصطلح عام دخل علم الحديث وعلم التفسير في فترة مبكرة من تطور النظر العقلي العربي والإسلامي. كما دخل علم الكلام وعلم التصوف. يقابله مصطلح تنزيه، وفيد التشبيه أساساً معنى مشابهة الخالق للإنسان المخلوق. لكنه قد يتضمن العكس، أو مشابهة الخالق للعالم أو الموجودات الحسية والروحية. وتنصب هذه المشابهة، بالدرجة الأولى، على الصفات، لكنها قد تتجاوزها إلى الذات أو الأفعال، وفي أحيان أخرى إلى الصورة أو المادة، أو إليها جميعاً. عُرف مصطلح تشبيه على وجه الخصوص في علم الكلام تحت أسماء مختلفة هي: الحشو والتجسيم والتشبيه والحلول والاتحاد. والتشبيه نزعة مشتركة، وسمة أساسية من سمات النسق المذهبي لمجموعة من الفرق، أهمها: الحشوية، والكرامية، والحلولية.

ويعتبر التشبيه منافياً لروح الإسلام التنزيهي - التجريدي. وقد رأى فيه بعض المؤرخين للفكر العربي الإسلامي محاولة لهدم ركن رئيس من أركان العقيدة الإسلامية، وهو التوحيد. ورأى بعض المؤرخين المحدثين في التشبيه محاولة تطويق واستيعاب غنوصي أو يهودي أو مسيحي، للمفهوم التوحيدي الإسلامي القائم على تنزيه الذات الإلهية عن مماثلة الذوات والصفات المخلوقة. ومن الواضح، تاريخياً، أن النزعة التشبيهية انتشرت بصورة رئيسية في أوساط غير عربية، وأنها استغلت سياسياً ودينيّاً وعسكريّاً لإثارة الفتن، والتشكيك بمحتوى العقيدة الإسلامية وتحريفها، وتعبئة القوى العسكرية المعادية للخلافة العربية الإسلامية في شتى مراحلها. وبدلنا تطور التشبيه على هذه الحقيقة بوضوح. لكن الموضوعية العلمية تقضي بعدم رد كل الإنتماءات التشبيهية إلى غايات سياسية أو عقائدية معينة. ذلك، لأن التشبيه صيغاً متفاوتة؛ فإن غلب عليها التطرف أضحت موضع شك سياسي وعقائدي. وإن بقيت في حدود الاعتدال، وفي إطار التنزيه والتوحيد للصفات والذات والأفعال الإلهية، كانت مقبولة من الفرق والمذاهب الإسلامية الكبرى، وبخاصة من أهل السنة والجماعة والشيعية الإمامية، وهما جمهور المسلمين.

أما التشبيه لغة، فهو من شبه: الشَبَّ، والشَّبَّه، والتشبيه:

المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيء الشيء: مثله، وبينها شبه بالتحريك، والجمع مشابه على غير قياس... وإشبهه على وتشابه الشيطان وإشبتها: أشبه كل واحدٍ منها صاحبه. وفي التنزيل: مشتبهاً وغير متشابه. وشبهه إياه وشبهه به: مثله. والمتشابهات من الأمور: المشكلات: والمتشابهات: المتشاثلات... والتشبيه: التمثيل. وللتشبيه في النصوص القرآنية جذور. ففي القرآن آيات يدلُّ ظاهرها الحرفي على تشبيه واضحة. ومن هذه الآيات: ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم﴾ (البقرة، 174)، وفيها نسب الله إلى ذاته الكلام. كما نسب إلى نفسه السمع والعلم في الآية ﴿والله سميعٌ عليمٌ﴾ (البقرة، 224)، وكذلك القول: ﴿فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم﴾ (البقرة، 243)، والوجه: ﴿وبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (الرحمن، 27)، والعين: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39). واليدان: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين﴾ (ص، 75)، والعرش: ﴿فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (الأنبياء، 22)، والإستواء: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5). كما أثبت القرآن صفات إنسانية لله: كالإنتقام والمكر والغضب والمخاطبة للأنبياء. وقد أثارَت هذه النصوص جدلاً عميقاً وشاقاً بين الفرق الإسلامية المختلفة. لكن جمهور المسلمين مجمّع على أن ما وردَ فيها، إنما يُمثل وحدة الذات والصفات والأفعال، وأن التشبيه فيها إنما هو في حقيقته معانٍ: فالسمع والبصر هما الإدراك أو المعرفة المسبقة، والعين هي الرعاية، واليدان هما القدرة، والعرش هو الملك أو السلطة. ولهذا كله، كان بروز التأويل ضرورة شبه منهجية في التفسير، حيث جردت هذه الآيات ومثيلاتها من المعاني الحسية الغليظة أو المباشرة، وأعطيت تفسيرات رمزية تتسق مع روح التنزيه والتوحيد القرآني الذي يحكم الكتاب برمته. والتي تنسجم تماماً وآيات التنزيه المعروفة جيداً في القرآن. ومن وجهة تاريخية، تُعتبر الصفاتية من أوائل الفرق الكلامية التي تبرزت من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة على ما يذكر البغدادي في الفرق بين الفرق. ويبدو أن فقهاء أهل السنة والجماعة قد وافقوهم هذا الرأي. بل إن البغدادي يذهب إلى أن الصفاتية هم أهل السنة على الحقيقة، لأنهم وضعوا وأقروا الأصول الأساسية للسنة. لكن ما لبثت الصفاتية أن انتقلت إلى الأشعرية. ويذكر النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أن الصفاتية من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وأهم ممثليهم في

وأهرمان إلهاً للشر أو الظلمة. وللغنوص أيضاً صورته الهيلينية، وقد تستمر في الإسلام بإسم الباطنية وغلاة الاسماعيلية والقرامطة، ثم إنه امتد الى عصورنا الحديثة في الشيعة والبابية والبهائية، وهي حركات عقائدية سياسية ظهرت في إيران أيام الحكم الشاهنشاهي ولقيت تشجيعاً منه، في حين صادفت مقاومة عنيفة من الشيعة الإمامية ومن السنة داخل إيران وخارجها على السواء. ويذهب النشار الى أنه في العصور الحديثة، إنتشر الغنوصيون على شكل طوائف وجاليات في العالم الإسلامي. وأنا نجدتها أحياناً تحت إسم الاسماعيلية المنتشرة في باكستان وسوريا، وتحت إسم القاضائية في الهند والباكستان، وتحت إسم غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وعلائية وصارولية، وأحياناً أخرى في الشام ولبنان تحت إسم الدروز والنصيرية والعلائية، وأحياناً ثالثة بإسم البابية والبهائية في إيران. لكن النشار يصدر على هذه الفرق حكماً عاماً لا يقوم على أي تحقيق فلسفي دقيق. فيقول أنهم في الواقع يشكلون خطراً شديداً على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية. إلا أنه يمكننا أن نفترض أولاً، أن التشبيه (بمعناه الفلسفي الحلولي أو الاتحادية) هو الحد المشترك الذي يجمع بين هذه الفرق، وأنهم اعتمدوا على أصول فلسفية (هيلية بمعظمها) في تكوين نظرة خاصة جداً الى الوجود، وما وراء الوجود، والى علاقة الإنسان بالله وبالوجود.

لقد تركت الغنوصية بصماتها على الحياة والفكر الإسلاميين، فكان عبدالله بن المقفع 724-759 م. غنوصياً - زرادشتياً، ومؤسساً غير مباشر للتيارات المزدكية. فهو الذي ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو لينشر العقائد المزدكية، كما انه كتب كتاب الدرّة الثيمّة في معارضة القرآن. ولم تمت الحركة المزدكية تماماً، فقد قامت امرأته خرمّة بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمندية. وكانت هذه الفرقة سرية، عملت في فارس قبل الإسلام وبعده على ما يذكر النشار. ويضيف أيضاً أن هذه الفرقة اتصلت بمهارة بالحركات الشيعة الغالية وبحركة الاسماعيلية الايرانية والقرامطة. ويقول أن أول الخرمية أو المزدكية الرسمية في العالم الإسلامي كان الداعي العباسي عمار بن بديل (المتوفى عام 118 هـ). ويبدو أن الخرمية سعت الى التغلغل في أجهزة الدولة العباسية منذ البدء. وانتقلت الدعوة لمزدك وللخرمندية أو بمعنى أدق للمزدكية إلى أبي هاشمية والحنفية أي بقايا الكيسانية، ثم في أبي مسلمة التي انضوت سرّاً تحت لواء أبي مسلم الخراساني (المتوفى عام 755 م.) (الذي لم يكن مزدكياً)، ثم في فرقة

العالم الإسلامي: ابن كلاب، والقلانسي، والمحاسبي 781-857 م.

ومن جهة أخرى، ضمت الأحاديث النبوية طائفة من التشبيهات والتجسيات، إلا أن معظم العلماء والفرق الإسلامية الكبرى اعتبروها من قبيل الخشوع أو الاسرائيليات والنصرانيات والثنيات أو الغنوصيات أو الهيلنيات. ومن أهم هذه الأحاديث حديث «المقام المحمود» الذي أثار جدلاً عاصفاً في فترة مبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي. وهو الحديث الذي حدث به مقاتل بن سليمان عن ابن مسعود أن رسول الله (ص) قال: إني لقائم المقام المحمود، قيل: وما المقام المحمود. قال: ذلك يوم ينزل اليه تبارك وتعالى على كرسيه يخط كما يخط الرّحل الجديد من تضافه، وهو كسعة ما بين السموات والأرض. وقد ملأ مقاتل تفسيره بمثل هذا الحديث الواهي والضعيف ليعلم من خلالها دعوته التشبيهية. فكانت الجهمية - المنسوبة الى جهم بن صفوان (المتوفى عام 165 هـ). ردة فعل عنيفة على تشبيهة مقاتل. وقد اعتمد جهم على منهج الدراية لا الرواية. أي على منهج تحكيم العقل في النصوص. وقال إن الله ذات فقط، وليس بشيء. لأن الشيء مخلوق له مثل، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء. فهو ليس بجسم. وبذلك يكون الجهم قد أنكر شيعة الله بمعنى جسميته، أو بمعنى أنه موجود وجوداً حسيّاً. وأنكر الصفات الأزلية لله كالحياة والعلم، وكذلك حدوث الحوادث في ذات الله، لأنه خارج الكون.

وللتشبيه أيضاً جذور من عقائد أخرى غير إسلامية، كان أخطرها على الإطلاق، الغنوصية. ويفيد المعنى الاصطلاحي الخاص للغنوصية: التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا، أو هو تذوق هذه المعارف تذوقاً مباشراً، من غير إستناد على الاستدلال والبرهنة العقلية. وليست الخطورة هنا، في المنهج المعرفي (الإبستمولوجي)، ولكن في مضمون الغنوص الذي لا يُعرف أصله: هل هو فارسي أو هندي، وحسب التخطيط العام للوجود في الغنوصية - على ما يذكر النشار - فإن الله يأتي على قمته وجوداً معقولاً مفارقاً، غير مُدركٍ على الإطلاق، ومن هذا الوجود صدرت الايونات في نسق زوجي (ذكر وأنثى) تنازلي. الى أن أراد أحد الايونات أن يرتفع الى الله بدون أن يظهر نفسه بالغنوص، فطرد من مكانه وصدرت عنه إيونات شريرة مثله. ومن هذا الإيون صدر العالم المادي. لكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود الى عالمها الأول. وكمحاوله لحل الصراع بين قطبي الوجود: الخير والشر، رتب الثنوية الفارسية يزدان أو أهرمزرا إلهاً للخير،

يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد؛ القول بأن الله (ت) قديم، والقدم أحص وصف لذاته. وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدرة وحياة فهي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أحص الوصف، لشاركته في الألوهية.

وعلى ذلك، فإن الصيغ التشبيهية والتجسيمية والحلولية، تستطع الصمود أمام الفرق الإسلامية الكبرى، لكنها لعبت دوراً سياسياً وفكرياً مهماً في الصراع التاريخي والعقائدي. فقد كانت العقيدة هي السلاح الأمضى في أيدي الدعاة لطلاب السلطة السياسية والدينية. كما كانت هي السلاح الأول في أيدي القوى غير الإسلامية، التي حاولت احتواء الإسلام من حيث هو عقيدة وشريعة وحضارة ودولة. فقد حاولت اليهودية فرض تجسيمها للاله الواحد عبر نظرة مادية بحتة. لذلك فقد هاجم المتكلمون فرقة المجسمة، وشبهوها باليهود في منهجهم العقلي. ويقول النشار أن اليهود هم الذين أشعلوا الفتنة سياسياً في موضوعات الإمامة، ثم سعروا أوارها دينياً حول القدر والجبر والتجسيم والتشبيه والتأويل. وأما المسيحية فقد هالها التنزيه والتوحيد في الميتافيزيقا الإسلامية، فخاضت معارك كلامية عنيفة مع المسلمين، محاولاً أن تقف في وجه المذ الإسلامي. وبذلك تسلت إلى الفكر الإسلامي مصطلحات الجوهر الواحد غير المتحيز، والقائم بالذات الذي له صفات غير زائدة على ذاته (الأقانيم الثلاثة)، واللاهوت والناسوت، وغيرها. ومجمل القول: أن إحتكاك الفكر الإسلامي مع غيره، وصراعه السياسي والعقائدي، خصوصاً مع الغنوصية الفارسية واليهودية الخفية، قد أفضى إلى قيام فرق كبيرة كان لها أثر خطير على شتى الجوانب الدينية والسياسية. ومن أهم هذه الفرق، الحشوية والكرامية، والحلولية.

أ) الحشوية:

يشمل مصطلح الحشوية معاني متباينة، أدى إلى التشبيه فيها يرى الشهرستاني. وذلك سواء عند أهل السنة أو الجماعة، أو عند الشيعة الغالية. ولمصطلح الحشو عند هؤلاء معانٍ مختلفة، باختلاف نسقهم المذهبي. فهو عند أهل الحديث منهم: إضافة السقط إلى الأحاديث النبوية الشريفة، أو حشوها بالاسرائيليات والنصرانيات. وهي عند أهل الكلام إضافة التشبيه والصفات الانسانية (أو المخلوقة) إلى الخالق (تعالى). وقد حُل مصطلح الحشو على كل فرقة مناهضة للأخرى، فاتخذ بذلك مفاهيم مختلفة. ويذهب الشهرستاني إلى أن أول

الرزامية التي نادى بالوهمية أي مسلم فأبادهها جميعاً. وظهرت فرقة البهافرنية الغنوصية - الزدكية المنسوبة إلى نبي مجوسي مزعوم هو فريد بن ماه فروزين الذي قتله أبو مسلم أيضاً. وزعمت غلاة الراوندية ألوهية المنصور، ولما نهاهم المنصور ولم ينتهوا، قتلهم. ولم تهدأ الغنوصية، واتخذت وجهاً سياسياً وعقائدياً عنيفاً يمكن أن نطلق عليه الحلولية.

وحسب المصادر التاريخية والفكرية، فإن السبأية من أوائل الفرق السياسية الكلامية التي أشاعت التشبيه والحلول، فزعمت أن علياً بن أبي طالب (ر) إله، وشبهته بذات الله. ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله. لكن النزعة التشبيهية والحلولية - التي وقفت وراء معظمها قوى سياسية يهودية وفارسية - لاقت مقاومة عنيفة من شتى الفرق الإسلامية السنية والشيعة المعتدلة. فساد عند جمهور المسلمين الاتجاه إلى التمسك بظاهر النصوص القرآنية، وبالأثر، على توسط بين المعقول والمنقول. ويمكننا القول أن الصيغة الأشعرية كادت تشكل حلاً لمشكلة التشبيه، وأن هذه الصيغة ما زال معمولاً بها حتى الآن في الفكر الإسلامي المعتدل. وهي الصيغة القائلة: إن لله صفات لا ينبغي أن يُقال أنها هي أو غيره، ولا هي هو، ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة له، ولا أنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه. ولكن يجب أن يُقال إنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به.

أما الحل الذي قدمته المعتزلة فإنه لم يلاق الإجماع نفسه الذي لاقاه الحل الأشعري. فقد نفت المعتزلة الصفات عن الله، وقالت إننا نستطيع أن نتحدث عن الله بالنفي، فنقول ما هو ليس عليه. أي أننا نستطيع أن نقول أن الله واحد ليس كمثل شيء، وهو ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا يوصف بشيء من صفات الأشياء. وقد لجأت المعتزلة إلى التأويل للآيات التي تثبت لله اليد والوجه والعرش. وقالت أنها كلها أوصاف يجب تأويلها وردّها إلى الله، إذ أن الله ذات فقط. والصفات، هي مجرد إعتبارات ذهنية تلجأ إليها عقولنا الضعيفة العاجزة عن إدراك الكمال المطلق. فنحن إنما نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات، بينما الذات الإلهية هي هي، لا قسمة فيها ولا تمييز. وقد ترتب على نفي الصفات الزائدة على الذات نفي الرؤية السعيدة (رؤية الصالحين لله في الآخرة). فاجتمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار في دار القرار، لأن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال وكل ما هو مادي، والله ذات غير مادية. ويذكر الشهرستاني 1086-1153م. في كتابه الملل والنحل أن الذي

كتفي». ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث على صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أحاديث كثيرة وضعوها ونسبوها إلى الرسول (ص)، وأن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود، لأن التوراة مليئة بمثل هذه التشبيهات الحسية، وإليها يرجع حديث «أطيط العرش»: «إن العرش ليبط من تحته كأطيط الرجل الجديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع».

ويعتبر مقاتل بن سليمان المتوفى في عام 150 هـ. من كبار حشوية أهل الحديث والتفسير. وقد اختلف حوله وعليه. إلا أن الإمام الشافعي يعتبره أكبر مفسر، وأن الناس عيال عليه في التفسير. لكن أبا حنيفة لعنه. ويبدو أن مقاتلاً كان مادياً في تفسيره للنصوص القرآنية والحديث. كما أنه جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم. وأفرط في التشبيه وفي معنى الاثبات، حتى أنه جعل الله (ت) مثل خلقه. وعنه يقول الجوزجاني أنه كان دجالاً جسوراً. ويقول ابن حيان أنه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن ما يوافقهم، وكان يشبه الرب بال مخلوق، وأنه كان يكذب في الحديث. ومن الثابت أن مقاتل بن سليمان هو الواضع لحديث المقام المحمود، وأنه لم يكتف بذلك، بل فسره تفسيراً مادياً متأثراً بالمزدكية، فإنها تؤمن أن الله (ت) جسم وأنه جالس على كرسيه في العالم الآخر، كما يجلس الملك خسرو في العالم السفلي. وقد زعم مقاتل أيضاً أن الله (ت) جسم من لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشر نفسه. وفي موضع آخر يقول أنه على صورة لحم ودم. ويؤكد الأشعري 7873-935 م. ذلك، مضيفاً أن مقاتلاً أثبت لله (ت) الشعر والعظم والجوارح والأعضاء. وقال أنه مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره. بينما يذهب التهانيوي إلى أن المقاتلية هم المجسمة، وأنهم يقولون أن الله جسم حقيقة، وهو مركب من لحم ودم، معتبراً المقاتلية سلفاً للكرامية. ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن مقاتل بن سليمان قد تأثر بالتيارات الفلسفية والدينية التي سادت في عصره، وبخاصة الرواقية التي تسلت إلى الفلسفات الثنوية، خصوصاً الديصانية منها. كما يبدو أنه تأثر بالمزدكية وبالاسرائيليات والنصرانيات التي ذهبت جميعها إلى التجسيم، إضافة إلى تأثره بالثقافة السائدة في خراسان آنذاك.

ومن كبار المدرسة المقاتلية أبو عاصم خشيش بن أدهم المتوفى عام 254 م. صاحب كتاب الاستقامة الذي دعم فيه آراء المقاتلية. وقد لمع نجمه بعد رفع المحنة المعروفة بخلق القرآن وتقريب الخليفة المتوكل العباسي للنقطة. وقد أورد لنا خشيش طائفة من الآيات القرآنية ليستدل بها على مادية

من بدأ الحشو التشبيهي جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية الذين صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل الشيعة. فقالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاد، إما روحانية أو جسدية، وأنه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. أما الكوثري فيرد نشأة التشبيه إلى أن عدة من أبحار اليهود ورهبان النصارى وموابة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، وأذاعوا الأساطير بين البسطاء وأعراب الرواة، فتلقفها الناس بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم من التجسيم والتشبيه في جانب الله، مستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها خطأ أو افتراء، إلى الرسول (ص). ومذاك، أخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة. ويرى الكوثري أن التشبيه عند الشيعة لم يَدُم دامة عند حشوية الرواة للحديث من أهل السنة والجماعة. إذ أن الشيعة المعتدلة تخلوا عنه بعد مناظرة المعتزلة لهم. ويبدو أن التشبيه قد انتشر أول ما انتشر في البصرة عاصمة الملل والنحل آنذاك. لكنه تصاعد واشتد حينما أقبل رعاي الرواة على مجلس الحسن البصري حتى ضاق بهم، فصاح: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي إلى جانبها. ويرى الكوثري أنهم لذلك سُموا بالحشوية، وأن إلى هؤلاء يُنسب أصناف المشبهة والمجسمة. إذن فقد بدأ الحشو التشبيهي عند الأوائل من أهل الحديث، وفي مقدمتهم مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبدالله البصري ورقبة بن مصقلة وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ويمثل هؤلاء التيار الحشوي المتطرف في أحاديثهم الضعيفة المنسوبة إلى النبي (ص). فقد أجازوا على الله (ت) الملامسة، والمصافحة، والمزاورة، والرؤية له من قبل الصالحين في الآخرة، مهدين بذلك لفكرة الاتحاد المحض بالذات الإلهية، الذي ظهر فيما بعد. وقد حاول هؤلاء تفسير الآية: «يَرَوْنَهُ وَيَرَاهُمْ» فجوزوا أيضاً الرؤيا لله في الدنيا. كما قالوا أيضاً بضم القرآن (حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة أزلية قديمة). وأثبتوا لله (ت) ما ورد في القرآن من آيات تدل - في نظرهم - على الإستواء، والوجه، واليدين، والجانب، والإتيان والمجيء، والفوقية، إثباتاً مادياً. ثم إنهم قبلوا ما ورد من الاسرائيليات في الأخبار: من خلق آدم على صورة الله، ووضع الجبار قدمه في النار، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وأنه تعالى: «حَرَّ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»، والحديث أنه «وضع يده أو كتفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على

أثبت صفات الذات وأنكر صفات الفعل لاتصاله بالحوادث . ومع القرن الرابع للهجرة، ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى، أعطت فيما بعد إسمها للتشبيه . وهي حركة البرهانية نسبة الى أبي بحر محمد بن الحسن بن كوثر بن علي البرهاري . وقد جاهرته هذه الفرقة بالتشبيه والمكان، ورأت الحكم بالخاطر، وكفرت بخالفها، وتمسكت بحديث «المقام المحمود» .

(ب) الكرامية :

تُنسب هذه الفرقة المجسمة الى محمد بن كُرّام (المتوفى عام 255 هـ) ، ولد بسجستان، وتعلّم في خراسان، فكانت نشأته في موطن الحشوية والمشبّهة . وكان صاحب مدرسة في الزهد، لكنها لا تتفق في أصولها وفروعها مع عقيدة أهل السنة، بل تتفق مع عقائد فرق الشيعة والمعتزلة والحنابلة . ويصف الشهرستاني مذهب ابن كُرّام بأنه مجرد جمع أضغاث وشتات، وأنه أقرب الى مذهب الخوارج في التجسيم، وقد ترك ابن كرام كتاب عذاب القبر، وفيه يرى أن الله (ت) جسم له حد ونهاية واحدة، وأنه (ت) محل للحوادث، مماسٌ لعرشه، بمعنى أن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي الى العرش، وأن لا نهاية له من الجوانب الأخرى . وذلك، كما قالت الثنوية في معبودهم من أنه نور متناهٍ من الجانب الذي يلي الظلام . فأما من الجوانب الخمس الأخرى، فإنه لا يتناهى . كما ذكر ابن كُرّام أن معبوده أحدي الذات، أحدي الجوهر، مطلقاً عليه إسم «الجوهر» أسوة بالنصاري . وقال : إنه على صورة إنسان، وأن العرش مكان له، وهو محل للحوادث، تحدث في ذاته أقواله . لكن أتباعه ما لبثوا أن تبرأوا من إطلاق إسم الجوهر عليه (ت) فاستخدموا إسم الجسم . كما قالوا إنه (ت) ليس بمماسٍ للعرش، ولكنه مُلاقٍ له . ولا يرى الاسفرائيني أية تفرقة بين القولين، لولا غفلة الخلق عن التحقيق . وكان الاسفرائيني وقد ردّ مزاعم الكرامية في مجلس محمود بن سبكتكين (أحد ملوك الغزنوية المتوفى عام 421 هـ . وكان مؤيداً للكرامية)، معتمداً على فكرة التناهي في المكان، وهذا مما لا يجوز على الله (ت)، لأنه غير متناه . ويذكر الاسفرائيني أنه لما أورد على الكرامية هذا الالتزام اضطربوا وتحيروا فقال بعضهم : إن الله (ت) أكبر من العرش، وقال آخرون أنه مثل العرش، وقال ابن مهاجر وهو من كبار الكرامية، أن عرضه عرض العرش، وعند ذاك أبعدهم سبكتكين (توفي عام 387 هـ . 997 م .).

العرش، مع أنه ليس في تلك الآيات ما يدل على الاستقرار الحسي على العرش . وقد عُرفت هذه المسألة بـ «العرشية» وأصبحت فيما بعد ركناً للزعات التشبيهية أو التجسيمية . وإضافة الى ذلك، فإن الآيات التي أوردها خشيش لا تدل على تمكن الذات الإلهية في مكان . أما الآثار (من الأحاديث) التي أوردها، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الإستواء، فإنه من الثابت أنها من الاسرائيليات المرفوضة . فقد ذكر مثلاً حديث «المقام المحمود» في صورته التشبيهية، حاملاً على الله (ت) الوجود في السماء، والتزول الى الأرض .

ويُعتبر الملطي المتوفى عام 377 هـ . من حشوية أهل الحديث، فقد سقط بوضوح في الحشو والتشبيه والتجسيم، ويقول النشار أن كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع يستند على محمد بن عكاشة، ومحمد هذا هو أحد رواة الحشوية، وعلى خشيش بن الأصرم، ومقاتل بن سليمان . وأهمية الملطي في أنه حفظ لنا وثائق الإنحياز الحشوي - التجسمي في التراث الفلسفي الإسلامي، على ما يذكر النشار .

ويمكن اعتبار مدرسة الحديث المشهورة الكلابية متأثرة بالحشو والتشبيه الى حد ما . وهي المدرسة المنسوبة الى عبدالله بن كلاب (المتوفى عام 240 هـ) الذي كان إمام السنة في عصره، والذي خاض مع المعتزلة جدلاً كلامياً عنيفاً محاولاً صياغة آراء أهل الحديث صياغة فلسفية . وذهب ابن كلاب الى إثبات العرشية لله، فقال أنه (ت) مستقر على العرش، وأنه فوق كل شيء، مثبتاً بذلك الفوقية لله أيضاً . كما أثبت أن الله لم يزل حياً علماً قادراً سميعاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً فريداً متكلاً جواداً، متكبراً . وقرر أن من جملة صفات الله أنه رب وإله، وأنه قديم لم يزل بأسبائه وصفاته، ولكن هذه الصفات ليست هي الذات ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله، لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات . وكان يقول، على ما يذكر ابن تيمية 661-728 هـ . / 1263-1328 م . في منهاج السنة النبوية، أن وجه الله لا هو الله، ولا هو غيره، وهو صفة له . وكذلك يدها وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا هي غيره، وأن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى أنه كان شيئاً . ويبدو أن الأشاعرة استلهمت ابن كلاب في قولها أن الصفات متعلقات لله، لا تقوم بذاتها، وأنها ليست ذات الله وليست غير الله، لكنها لا تساوي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها . ويذكر ابن تيمية أن الكلابية ينفون صفات أفعال الله، وأنهم يقولون، أنها لو قامت به لكان محلاً للحوادث . وعلى هذا يكون ابن كلاب قد

وسبب شيوع هذا المذهب تشجيع بعض الولاة له، وأن كتاب عذاب القبر أخفاه المتأدبون من الكرامية استحياءً، ووضعوا غيره يحمل العنوان نفسه. ويقول: إن من تناقضاتهم تمييزهم بين القول والكلام الإلهي: وأن قوله (ت) حادث ليس بمحدث وله حروف وأصوات، وأن كلامه هو قدرته على التكليم والتكلم. وكلامه ليس بمسموع، أما قوله فهو مسموع. وبمعنى أوضح فقد قالت الكرامية أن قول الله (ت) من جنس أصوات العباد وحروفهم، وأن كلامه إنما هو قدرته على إحداث القول، ويتم هذا الإحداث في ذاته (ت) إطراداً، وأصلهم العام في جواز كون الله (ت) عللاً للحوادث. لكن يبدو أن تشبيهة الكرامية تعرضت لبعض التعديلات، فذهب أحدهم وهو إبراهيم بن مهاجر إلى أن الاسم عَرَضٌ في المسمى قائم به، ومع ذلك فقد قال إن الله (ت) جسم، وأن قول القائل الله، الرحمن، الرحيم، الخالق، الرازق، كلها أعراض في المسمى. وأتى محمد بن الهيصم، فحاول تخليص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرامية، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بُعداً لا يتناهى. وأنه ذاتٌ موجودة، منفردة عن سائر الموجودات، لا تحل شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً تمازجة الأجسام، بل هو مباين للمخلوقات مُبَايَنَةٌ أزلية. كما أنكر التحيز (في المكان والعرش) والمحاذاة، مثبتاً الفوقية والمباينة. ويعتبر ابن الهيصم مُقَارِباً لمذهب أهل السنة والجماعة. فقد فسر «الجسم» لله (ت) بأنه: القائم بالذات، وحمل الفوقية على العلو، وأثبت اليبونية (بين ذات الله وعرشه) على أنها غير متناهية، كما قرر وجود الخلاء. أما بخصوص الإستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسة والتمكن بالذات على العرش، لكنه أبقي على فكرة حدوث الحوادث في ذات الله، وزاد على محمد بن كرام: أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير، فيكون في ذاته (ت) عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات. وقال أيضاً أن الله وجهاً ودين، لكن ليس بمعنى الأعضاء. وأن علمه (ت) قديم وكذلك المشيئة والارادة، إلا أن هناك نوعاً منها تُحْدَث. أما قيام الحوادث بذات الله، فإنها ليست دليلاً على حدوثه (ت)، وما يدل على حدوث الله إنما هو القول بتعاقب الأضداد التي تلازمه، والله لا تتعاقب عليه الأضداد.

ويعتبر الهروي الأنصاري (متوفى عام 481 هـ.) من أعلام الصوفية التي ظهر عندها التشبيه والتجسيم بأوضح صورة. وكان نسخة من الكرامية، فهو مجسم مثلها، وزاهد مثلها، ما لبث أن انقلب صوفياً. وكما سقطت الكرامية في مذهب يؤدى إلى وحدة الوجود، سقط الهروي الأنصاري في المذهب نفسه.

وتذهب الكرامية إلى أن معبودهم محل للحوادث: تحدث في ذاته أقواله، وإرادته، وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وأن هذا ما يُسمى بالسمع والبصر. وقد تعرّض رأيهم هذا لهجوم شديد من أئمة ومتكلمي أهل السنة والجماعة. فقد رأى الاسفرائيني في ذلك ابتداءً للضلالات لم يتجاسر أحد على إطلاقه من قبل. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية تقول أيضاً أنه تحدث في ذاته (ت) ملاقاته للصفحة العليا من العرش. وعدا عن ذلك، فقد بحثت الكرامية في الخلق والقدرة، وزعمت لله القدرة على التخليق المستمر. كما زعمت أنها أعراض تحدث في ذاته، وأنها كلها (حتى الخلق) حادثة في ذات الله، وكذلك فإن الإفناء والإعدام يكونان في ذاته لا يفنيان. وهذا يوجب في نظرهم، أن يكون الشيء موجوداً معنىً لوجود الإعدام. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية لم تجد أحداً من الأمم يوافقها على القول بحدوث الحوادث في ذات الصانع غير المجوس، فرتبوا مذهبهم على قولهم. ذلك لأن المجوس قالت أن يزدان فكر بإحتمال ظهور منازع له في ملكه، فحدثت في ذاته «عفونة» بسبب هذه الفكرة، فخلق منها الشيطان. بينما يرى البغدادي أن الكرامية زادت على المعتزلة البصرية تشبيه إرادة الله (ت) بإرادات عباد، وأنها من جنسها، وأنها حادثة فيه. كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا، لأجل ذلك، أن الله تعالى محل للحوادث. لكن الاسفرائيني في نقاشه للكرامية، يلزمهم جواز حلول كل الحوادث في ذات الله، وعندها يميز عليه الألم واللذة، والشهوة، والموت، والعجز والمرض، فإنه (ت) إن كان عللاً للحوادث لم يستحل عليه هذه الحوادث، كالأجسام.

وقالت الكرامية أيضاً: أن كل اسم لله (ت) يُشتق من أفعاله، كان ذلك الاسم ثابتاً له في الأزل، كاسماء: الخالق، والرازق، والمنعم. وقالت أنه (ت) كان خالقاً قبل أن يخلق، ورازقاً ومنعماً، بخالقية ورازقية. وأضافت إطراداً أنه (ت) عالم بعالمية، قادر بقادرية، لا بعلم، ولا بقدرة، وإن كان له علم وقدرة. ويلحقهم الاسفرائيني بالمعتزلة في قولهم ذاك، لكنه يضيف، أنهم زادوا عليهم قولهم أن له علماً، ثم امتنعوا أن يقولوا أنه في الأزل خالق بخلقه أو لخلقه. ويكشف الاسفرائيني هنا عن تناقضهم، حيث يستحيل قولهم بأنه خالق في الأزل، إذ لا خالق بلا خلق. كما لا يمكن القول بأنه خالق لخلقه إذ لا خالق بلا خلق، كما لا خالق للخلق إلا بخلق. وهو ينعي عليهم استخدامهم ألفاظاً ومصطلحات غير عربية: كخالقية والعالمية، والكيفوفية (الكيفية) لله، وحيثوية، (حيثية) وأحموقية (حماقة). ويقول الاسفرائيني أن

زعموا أن حياته، وعلمه، وقدرته، وسمعه وبصره تعالى كخالق، وأن صفاته هذه حادثة مثل صفات الأجسام، ومنهم السطائية التي زعمت أن الله (ت) لا يعلم الشيء قبل أن يكون، وأن علمه محدث لكلام العباد. ويكفر الاسفرائيني بدوره هذه الفرق جميعها، بما فيها الكرامية وقد تفرقت عن هذه المذاهب فرق فرعية لم تخرج عن التشبيه والتجسيم الحسي، مما أخرجها في نظر جمهور المتكلمين والفقهاء والأئمة، عن الإسلام. ولقد أدرك الشهرستاني أن التشبيه أصولاً يهودية - توراتية، وهو يصرح بذلك قائلاً: أما التشبيه، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً، والنزول عند طور سينا انتقلاً، والإستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً.

ج) الحلولية:

الحلولية فرقة كبيرة، كلامية وصوفية وفلسفية، إعتقدت إمكان حلول الذات الإلهية في الأشخاص، واستخدمت التشبيه والتجسيم أصلاً من أصولها. ويقول البغدادي أن الحلولية في الجملة عشر فرق، وأما الاسفرائيني فإنه يصرها في خمس. ويتفق الاثنان على أن الحلولية ظهرت في دولة الإسلام، وكان هدفها إفساد التوحيد على المسلمين. ويعتبر البغدادي السبائية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية حلولية، من جهة ادعائهم حلول الإله في الأئمة. ومن الفرق الحلولية الصريحة: المقنعية بما وراء نهر جيحون، والرزامية، والبركوكية. وظهر بعدهم الحلمانية، والحلاجية، والغدافرة، والخرمية (أتباع بابك الخرمي) التي شاركت الحلولية في استباحة المحرمات وإسقاط التكليف.

أما السبائية، فدخلها البغدادي في الحلولية لقولها أن علياً بن أبي طالب (ر) صار إلهاً بحلول روح الله فيه. وكذلك البيانية، فلإنها زعمت أن روح الله (ت) دارت في الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي (ر)، ثم دارت إلى محمد بن الحنفية، ثم صارت إلى ابنه أبي هاشم، ثم حلت بعده في بيان بن سمعان، وأدعت بذلك إلهية هذا الأخير. ومن الجناحية فرقة حلولية لدعواها أن روح الله دارت في علي وأولاده ثم صارت إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. وأما الخطابية، فهي كلها حلولية، لادعائها أن روح الإله في جعفر الصادق، وبعده في أبي الخطاب الأسدي، وأن الحسن والحسين وأولادهما أبناء الله وأحباؤه. ومن الشريعة والنميرية حلولية ادعت أن روح الله (ت) حلت في خمسة أشخاص:

ولذلك، فإنه لا يمكن فهمه إلا بمقارنة آرائه ووصلها بالمذهب الكرامي فهو يؤمن بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله، كما يؤمن بنظرية الرؤية السعيدة، ولذة النظر الحسي لله. ويبدو أنه قد قارب مذهب أهل السنة والجماعة في إسقاط الأسباب، وإنكار العلية، والأخذ بفكرة الاطراد والعادة، ونظرية الكسب. لكنه يبقّي على روح التجسيم والتشبيه، مما يكاد يوقعه في أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين، وهو وحدة الوجود. ومن أعلام الفقه والفكر الاسلامي تقي الدين بن تيمية 661 هـ - 728 هـ. الذي وقع في التشبيه والتجسيم وقوعاً كاملاً. وعنه يقول النشار أن مذهبه خليط من مذهب الصغائية المغالية المترجة بسالمية وكرامية.

وحسب التصنيف الاسلامي الكلاسيكي (التقليدي) فإن المشبهة فرقة كبرى تضم مذاهب واتجاهات مختلفة، وهي: السبائية، والبيانية: التي زعمت أن معبودها إنسان من نور على صورة انسان في أعضائه، وأنه ينفى كله الا وجهه. ثم المغبرية التي زعمت أن معبودها ذو أعضاء على صور حروف الهجاء. والمنصورية: أتباع ابي منصور العجلي الذي شبه نفسه بربه، وزعم أنه صعد إلى السماء، وزعم أيضاً أن الله (ت) مسح يده على رأسه وقال له: يا بني بلغ عني. ومنهم الخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة، وكانوا يقولون: إن أبا الخطاب الأسدي إله، ومنهم الذين قالوا بإلهية عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. ومن الفرق المشبهة الحلولية الذين كانوا يقولون إن الله (ت) يحل في أشخاص الأئمة، وعبدوهم لأجل ذلك. وتفرعت منهم الحلولية العلمانية التي زعمت أن الله يحل في كل صورة حسنة، وكانت تسجد لكل صورة حسنة. ومن المشبهة: المقنعية المبيضة، التي قالت أن المقنع كان إلهاً. ومنها: الغدافرة الذين قالوا بإلهية ابن أبي الغدافر المقتول ببغداد. ويخرج البغدادي هذه الفرق جميعها عن الإسلام، وإن انتسبوا في الظاهر إليه. ومن جملة المشبهة الهشامية أتباع هشام بن الحكم الذي كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشري نفسه، وأنه يتلألاً كما النقرة البيضاء من كل جانب. وكذلك الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة انسان، ولكن نصفه الأسفل مصمت، ونصفه الأعلى مجوف، وله شعر أسود على رأسه، وأن قلبه منبع الحكمة كنبع الماء من العيون. ومن المشبهة اليونسية التي قالت إن لعرش الرحمن حلة، وإن كان هو أقوى منهم. وكان منهم داود الجواربي الذي أثبت أن لمعبوده جميع أعضاء الانسان، وكان يقول: إغفوني عن الفرج واللحية. ومن المشبهة الزرارية أتباع زرارة بن أعين الذين

النبى، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأنهم كلهم آلهة. أما الرزامية، فقد تطرفت في الموالاة السياسية لأبي مسلم الخراساني القائم بالدعوة العباسية، فقالت إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن عبدالله بن عباس بوصية أبي هاشم، ثم انتقلت من محمد إلى ابنه إبراهيم، ثم من إبراهيم إلى عبدالله الذي كان يُدعى أبا العباس السفاح، ومنه إلى أبي مسلم، وتعترف الرزامية بموت أبي مسلم، إلا أن فرقة منهم إسمها الأبو مسلمية، قالت إن أبا مسلم حي، وإن روح الإله انتقلت إليه، وهي على إنتظاره لزعمها أن الذي قتله المنصور كان شيطاناً على صورة أبي مسلم. وتعرف هذه الفرقة بالبركوكية.

ومن أخطر الفرق الحلولية على الإسلام، فرقة المقنعية المبيضة أتباع المقنع الخراساني، إذ شكلت خطراً دينياً وسياسياً وعسكرياً على الإسلام والمسلمين. وقد اختلفت في هوية المقنع، فهو هاشم بن حكيم عند البيروني وعند البغدادي، وهو عطاء بن حكيم عند ابن خلكان 1211-1282 م. ويُصنف النشار المقنع على أنه كان غنوصياً غيفاً وقاسياً. بينما تصنفه المصادر الكلاسيكية في جملة الحلولية، مع العلم أن الحلولية أصل من أصول الغنوصية. ويبدو أن حركة سبناذ المجوسي كانت تمهيداً قوياً لحركة المقنع، وتلتها حركة استاذيس وهو من اتباع أبي مسلم ادعى النبوة. إلا أن الحد المشترك بين جميع هذه الحركات هو الصبغة الفارسية-المجوسية. فقد ادعى المقنع الألوهية، وزعم أن الإله تجسد فيه. ويذكر البيروني 973-1048 م. أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه، فأباح لهم الأموال، والفروج، وقُتل من خالفهم. وأنه شرع لهم جميع ما أتى به مزدك. ويذكر البغدادي أن المقنع كان على دين الرزامية، ثم ادعى لنفسه الألوهية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير. وكان يعرف شيئاً من الهندسة والحيل (الميكانيك) والنيرنجات. وهو في الأصل من قرية من قرى مرو إسمها كازه كيمن دات. وكان رجلاً قصيراً أعور. ويذكر الاسفرائيني أن جماعة من أهل جبل ابلق اغتربت به، ودامت فنته أربع عشرة سنة، كما وافقته جماعة من الأتراك على كفره، وكانوا يغيرون على المسلمين ويهزمون عساكرهم في أيام المهدي بن المنصور. ويقول البغدادي (المتوفى عام 429 هـ). أن أتباعه ما زالوا (حتى أيام البغدادي) في جبل ابلق، ولهم في كل قرية مسجد لا يصلون فيه، لكنهم يستأجرون مؤذناً فيه. وأنهم يستحلون الميتة ولحم الخنزير، وأنهم يستمتعون بنساء بعضهم، ويقتلون أي مسلم لا يراه المؤذن. غير أنهم مقيمون بعامة المسلمين في ناحيتهم.

وزعم المقنع لأتباعه أنه هو الإله، وأنه كان قد تصوّر في صورة آدم، ثم نوح، وفي وقت آخر بصورة إبراهيم، ثم تردد في صور الأنبياء إلى محمد، ثم تصور بعده في صورة علي، وانتقل بعد ذلك في صورة أولاده، ثم تصور في صورة أبي مسلم، ثم في صورته الحالية. وقال، حسب ما يذكر البغدادي، أنه إنما ينتقل في الصور لأن عباده لا يطيعون رؤيته في صورته التي هو عليها، وأن من رآه احترق بنوره. ويقول الاسفرائيني أن قوماً من أتباعه ألحوا عليه لبروه في صورته الأصلية. فقال: هذا شيء سأله قوم موسى فاحترقوا. فلما أصروا، وأعدهم يوماً، وأمر فوضع له منبر في مقابلة الشمس وقت الظهيرة، وعلق مرآة مقعرة من الحديد الصني فوق المنبر بحيث يكون شعاعها الخارج بينها بالزاوية القائمة في مقابلة الباب الذي يدخلون منه، فلما وقع عليهم الشعاع احترق منهم قوم، وهرب قوم، فاعتروا به ولم يطالبوه بعد ذلك بالرؤية، وأطاعوه طاعة عمياء. وكان للمقنع حصن عظيم، ودونه خندق كبير، وكان معه أهل الصدف والأتراك الخليجية. فجهز المهدي إليه قائد جيشه مُعَاذ بن مسلم في سبعين ألف مقاتل، أتبعهم بسعيد بن عمرو الجرشي. ثم أفرد سعيداً بالقتال ويتدبير الحرب، فقاتله سنين. ولم يتصر عليه حتى اتخذ سلاماً من خشب وحديد، واستدعى من مولثان في الهند عشرة آلاف جلد جاموس حشاهما رملًا ورماسها في خندق المقنع، إلى أن استأمن من جند المقنع ثلاثين ألفاً، وقتل الباقي منهم. وأحرق المقنع نفسه في تنور في حصنه، أذاب فيه النحاس مع القطران، حتى ذاب فيه، وافتن به أصحابه بعد ذلك، حينما لم يجدوا له جثة ولا رماداً. حتى زعموا أنه صعد إلى السماء. وعن المقنع يقول النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أنه كان كيسانياً، وأن الكيسانية كانت دائماً الفرقة الممهدة للغلاة، والمدرسة التي تخرجوا منها جميعاً.

ومن الحلولية «الحلاجية» التي تنتسب إلى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج 785-922 م. من فارس من بلد إسمها بيضاء. ويقول الاسفرائيني أنه ابتدأ صوفياً يتعاطى العبارات التي تسميها الصوفية «الشطح» والتي تحتل معنيين: مذموم ومحمود. وأنه كان يدعي في كل علم، وقد أفتن به أهل العراق وجماعة من طالقان خراسان، واختلف المتكلمون، والفقهاء والمتصوفة في أمره. وأجمع أكثر المتكلمين على أنه من الحلولية. ووصفه القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن القاسم الباقلائي (المتوفى عام 403 هـ/1013 م.) بأنه كان محتالاً خرقاً، معدداً الكثير من حيله. والباقلاني من شيوخ الأشعرية قد يكون عاصر الحلاج، لأن هذا الأخير قُتل بأمر

صورة، الى عبده فلان. وكذلك كان اتباعه يدعون به بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان. ويذكر الاسفرائيني أنه وجدت له رسائل كتبها الى اتباعه عنوانها «من الهوورب الأرباب المتصور في كل صورة الى عبده فلان» واتباعه يكتبون اليه «يا ذات الذات ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تصور فيما شئت من الصور، وأنت الآن متصور في صورة الحسين بن منصور ونحن نستجرك يا علام الغيوب».

ويدل مذهب الحلاج على حلولية متطرفة، والذين نسبوه الى الكفر ودين الحلولية على ما يذكر البغدادي، حكوا عنه أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى بن مريم، ولم يُرَدَّ حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى. وزعموا أن الحلاج ادعى هذه الرتبة. ويذكر الاسفرائيني أنه حكى عنه أنه سئل يوماً عن دينه، فقال ثلاثة أحرف لا عجم فيها، ومعجومان وانقطع الكلام. قالوا أنه يقصد به توحيد. ويُقال: أنه اختدع جماعة من خواص المقتدر (حاشيته وحرمة) فخاف المقتدر فتنته فاستفتى الفقهاء فوافق مراده فتوى أبي بكر بن داوود، فأمر حتى ضرب ألف سوط، وقطعت يده ورجلاه وصُلب، ثم أحرق وطرح رماده في دجلة. واتباعه من أهل طالقان قالوا: إنه حي، وإن الذي قتل كان شخصاً ألقي عليه شبهه. ومهما يكن من أمر، فإن الحلاجية لم تكن حركةً سياسية - عسكرية، بل كانت حركةً صوفية - غنوصيةً محدودة، لم تعمّر طويلاً، ولم تصمد أمام التصوف السني، ولا إمام الفقه الشيعي الإثني عشري.

وتعتبر معظم المصادر الحلمانية، أتباع أبو حليمان الدمشقي الفارسي الأصل حلولية متطرفة، وغنوصية - فارسية.

ومن أخطر الفرق الحلولية سياسياً ودينياً على الإسلام، فرقة الخرمية البابكية والمازيارية. ويتفق البغدادي والاسفرائيني على أن الخرمية صنفان: صنف ما قبل الإسلام كالمزدكية الذين استباحوا المحرمات، وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودامت فتنة هؤلاء، الى أن قتلهم كسرى أنوشروان في زمانه. والصنف الثاني الخرمية الذين ظهروا في دولة الإسلام كالبابكية والمازيارية، ويسمون المحمرة.

وأما البابكية، فهم اتباع بابك الخرمي. ويذكر الاسفرائيني أنه ظهر بناحية أذربيجان وكثر أتباعه، وكان يستحل المحرمات كلها، وهزم كثيراً من عساكر بني العباس في مدة عشرين

من المقتدر الخليفة العباسي في العام 309 هـ). وقبلت فرقة من متكلمي البصرة يُقال لها السالمة الحلاج. وتُعد هذه الفرقة من جملة الحشوية، وقالت عنه: إنه كان صوفياً محققاً، وله كلام في معاني دقيقة في حقائق الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو العباس بن سريج (الفاضي وشيخ الشافعية في زمانه) لما استفتي في دمه، وافق أبو بكر بن داوود (الفقيه الظاهري) بجواز قتله. لكن الروايات عن ذلك لا تستقيم من الوجهة التاريخية، فقد توفي القاضي ابن سريج في السنة 306 هـ. والفقيه ابن داوود في السنة 297 هـ، أما الحلاج فقد قُتل وصلب في السنة 309 هـ. وكذلك، اختلفت في الحلاج مشايخ الصوفية، فردّه عمرو بن عثمان المكي (وهو شيخ الصوفية وصاحب التصانيف في الطريق، وصاحب الخراز والجنيدي، توفي في سنة 297 هـ). وأبو يعقوب الأقطع (الزاهد، شيخ المتصوفة ومن كبار العارفين، توفي سنة 330 هـ). وقال عمرو بن عثمان، على ما يذكر البغدادي، كنت أماشيهِ يوماً فقرأت شيئاً من القرآن، فقال الحلاج: يمكنني أن أقول مثل هذا. وروى أن الحلاج مرّ يوماً على الجنيدي، فقال له: أنا الحق، فقال الجنيدي: أنت بالحق أية خشية نفسد. فتحقق منه ما قال الجنيدي لأنه صُلب بعد ذلك. وقد قابله جماعة من الصوفية منهم أبو العباس بن عطاء، الشيخ المتصوف القانت المتوفى في 309 هـ ببغداد، وأبو عبدالله بن خفيف (الشيرازي الزاهد، شيخ فارس، صاحب الأحوال والمقامات مع التمسك بالكتاب والسنة، المتوفى في 371 هـ) بفارس، وأبو القاسم النصر آبادي، الزاهد الواعظ شيخ المتصوفة والمحدثين توفي عام 367 هـ، بنيسابور، وفارس الدينوري، الصوفي صاحب الجنيدي توفي في حدود سنة 340 هـ) وقال هؤلاء، حسب ما يذكر الاسفرائيني في التبصير: لقد أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات، وكان من حقه أن يحفظ سره فيها، فعاقبه الله تعالى بتسليط من كان يردّه عليه، حتى بقي حاله مشكلاً ملبساً، وأضافوا: والدليل على صحة باطنه أنه كان يُقطع يده ورجله فيقول حسب الواحد إفراد الواحد.

ويصفه النشار في جملة الغنوصية الفارسية العنيفة، ويقول إن البروني اعتبره في نسق المتنبيين الغنوصيين، وأنه يرى أنه ادعى أولاً أنه المهدي، ثم ادعى حلول روح القدس فيه. وكان يكتب الى أصحابه: من الهو هو الأزل الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور، المتصور في كل

يذكر البغدادي، وعنه يقول: إنهم يظهرون الإسلام، ويضمرون خلافه.

وأما العذافرة فهم أتباع أبو العذافر بن علي الشلمغاني (ظهر في أيام الرازي بن المقتدر سنة 326 هـ). وكان يدعي أن روح الله حلَّ فيه، وأسمى نفسه روح القدس. ووضع لاتباعه كتاباً هو الحاسة السادسة، أباح لهم فيه اللواط، على ما يذكر الأسفرائيني، وكان أصحابه يبيحون له نساءهم، وقالوا أنه إذا اتصل بإنسان وصل نوره إليه. قتله الرازي بالله مع جماعة من أتباعه، وجد عثدهم كتباً يصفونه فيها أنه قادر على كل شيء، وطرح رمادهم في دجلة. ويبدو أن حركة الشلمغاني كانت متوجهة إلى نخبة من وزراء وكتاب الخليفة. إذا استطاعت أن تستميل إليها الحسين بن القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب، وكان وزيراً للمقتدر، وهو ابن الوزير القاسم بن الوزير عبد الله بن وهب، وإنا بسطام وإبراهيم بن عون (وهو فاضل مشهور له تصانيف أدبية، وكان من رؤساء الكتاب). وقد قُتل ابن عون والوزير الحسين بن القاسم مع ابن العذافر بفتوى من ابن الفرج المالكي الذي رأى أنه لا تقبل توبة من الخارجين إذا عُثر عليهم، وإنما تُقبل إذا أظهروا أنفسهم على الابتداء. ويعتبر النشار الشلمغانية نموذجاً ثالثاً (بعد الحلمانية والحلاجية) على الغنوصية الفارسية. والشلمغاني في نظره صوفي شيعي من غلاة الشيعة، عاصر الحلاج وكان من ألد أعدائه. وأنه يتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج، لأنه ادعى حلول روح الله فيه، ورفع التكاليف عن أتباعه.

مصادر ومراجع

- ابن نجيمة، منهاج السُّنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، 1، مكتبة خياط، بيروت، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، لا. ت.
- الإسفرائيني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق كمال يوسف الخوت، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، استانبول، 1929.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، 1892.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، نشرة محمد سيد الكيلاني، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1961.

سنة، إلى أن أسير مع أخيه اسحاق وصلب بسر من رأي (سامراء) في أيام المعتصم. وقد أتهم أفشين الحاجب بمالأة بابك في حربه، وقُتل لأجل ذلك على ما يذكر البغدادي. ويذهب النشار إلى أن بابك الخرمي كان آخر قفاز رمته الخرمية في وجه الخلافة العربية، فقام بابك بالأعداد للشورة منذ العام 201 هـ. في عهد المأمون. ويقول إن بعض الباحثين ذهبوا إلى أنه من نسل أبي مسلم الخراساني وأنه كان المنتظر من نسل فاطمة ابنته لإقامة دولة الفرس وإعادة المزدكية، وكان يُسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب بابك. ويقول النشار أن بابك الخرمي أصاب المسلمين بأفظع الضربات في تاريخهم، وكاد يقضي على الدولة العباسية، في وقت كان فيه الروم يتحضرون للقضاء على الدولة الإسلامية. ويذكر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ أنه أخذ يهاجم المسلمين في كل مكان، حتى مرّ قومه على القتال، وانضم إليه قطاع الطرق والحراب والدعار وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة، وتكاثفت جموعه. ويقول ابن النديم في الفهرست إنه كان يقول لمن استغواه: إنه إله، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل، والغصب، والحروب والمثلة، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك. ويعتبر النشار بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوي للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر، وقد حارب الإسلام أعنف حرب، حتى قضى عليه الإسلام، وذلك بعد عشرين سنة من فتنه.

ويذكر البغدادي أن للبابكية في جبلهم ليلة عيد خاصة بهم، يجتمعون فيها على الخمر والزمر، وتختلط فيها رجالهم ونسائهم، فإذا أطفئت الأنوار والنيران، إتصل الرجال بالنساء صدف. وأنهم ينسبون أصل دينهم إلى أميرهم، قبل الإسلام، إسمه شروين أباه من الزنج، وأمه من بنات ملوك فارس، وكان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء. ويقول أن البابكية بنوا في جبلهم المساجد وعلموا أولادهم القرآن، لكنهم لا يصلون في السر، ولا يصومون، ولا يبرون جهاد الكفار.

والمازيارية فرقة من البابكية، إتبع مازيار بن قارن بن مندار (دخل الإسلام وتسمى عمداً، وكان صاحب جبال طبرستان، اصطنعه المأمون لكنه أعلن العصيان في عهد المعتصم في سنة 224 هـ. فأسره المعتصم وأقر بأن الأفشين حرضه، وأنها كانا قد اجتمعا على مذهب ثنوي - مجوسي، فجلده المعتصم حتى مات بعد أن شُهر به وصلب إلى جانب بابك الخرمي). وقد تابع مازيار هذا دعوة بابك إلى مذهب المحمرة، وإلى أتباعه تُنسب قنطرة المحمرة بجرجان على ما

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، 1981.
- نادر، ألبير نصري، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الاسكندرية، 1965.

جميل منيمنة

التصورية

Conceptualism Conceptualisme Conceptualismus

اتجاه في الفلسفة بصفة عامة والمنهلق بصفة خاصة، وذلك عند دراسة مسألة الكليات. وهذا الاتجاه يرى أن التعميم هو ملمح جوهرى من ملامح التجربة واللغة، وهي تريد أن تجيب عن السؤال: كيف تتشكل المفاهيم وكيف تكون عامة إذا كانت المعطيات التي تتشكل منها جزئية وكيف أن الكليات عامة في مدلولها. وهي ترى أن الكليات وحدها عامة. ويرى صاحب النزعة التصورية أن الكلمة عامة أولها معنى لأنه يوجد في العقل مفهوم عام مقابل ومن ثم عليه أن يفسر المفهوم العام، ويرى أن معنى الكلمة يمكن أن يتم دون طرح ذاتية ذهنية منفصلة هي المفهوم وذلك على عكس النزعة الاسمية فهي لا تطرح مفاهيم بين الكليات وما تشير اليه الكلمات.

وتقتصر التصورية بالفلاسفة الانكليز: لوك 1632-1704 وبركلي 1685-1753 وهيوم 1711-1776 بحديثهم عن الأفكار العامة وهم يرون أن كل الأفكار أو العناصر التي تتألف منها الأفكار تصدر من التجربة ولا تصدر الا منها فقط: فالعقل لا يستطيع أن يشتغل على ما هو معطى له من خلال التجربة وليست لديه أفكار مسبقة على التجربة كما أنه لا يخلق أية أفكار من جديد؛ وشعار هذا الاتجاه كما قال غاسندي 1592-1655: «لا شيء في الذهن لم يكن موجوداً من قبل في الحواس». وقد طرح لوك المسألة فيما أسماه بالأفكار المجردة وهو أحياناً يقصد بالأفكار الصور الذهنية كما يحدث في التذكر والتخيل والحلم. وأحياناً يقصد بها الذاتيات الذهنية المختلفة عن الصور، وأحياناً يقصد بالفكر اختزالاً لمعنى كلمة من الكليات؛ ومن ثم ففكرة الحمرة ليست سوى معنى الحمرة أو

الشيء عندما تعتقد أنه أحمر، وأن تكون لديك فكرة عن الحمرة يعني أن تكون قادراً على استخدام كلمة الحمرة بصواب، وأن تميز بين الأشياء الحمراء والأشياء التي ليست حمراء. والانتباه سيتركز أساساً على المشهد الأول للأفكار والصور لأنه مشهد تصوري؛ وكذلك الأمر بالنسبة للمشهد الثاني حيث إن الأفكار العامة هي أحداث ذهنية مختلفة عن الصور. ويرى لوك أننا نكوّن الأفكار العامة بعملية تجريد عن الأفكار الجزئية. ويرى بركلي أن الأفكار العامة هي أفكار جزئية أصبحت عامة باعتبارها تقوم مقابل الأفكار الجزئية من نفس النوع. وهو يرى أن الكلمة تكون ذات دلالة إذا أمكن لصورة ملائمة أن تتطابق معها، والكليات في معظمها هي حسابات نقدية فورية. ثم إن الشيء المهم هو تعريف الكلمة لا إجرائية الفكرة. ويرى أن بعض المفاهيم هي مفاهيم عظيمة وأصلية لأن استخدامها يمكن أن يفضي الى نتائج مشرة. ويرى هيوم أن استخدام كل كلمة عامة يجب أن تصاحبه فكرة ذهنية جزئية. وما لا شك فيه أننا نكوّن الفكرة من الجزئيات أينما استخدمنا أي مصطلح عام. ويرى أن الفكرة الجزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد، وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية، ولكن مع اقترانها بالمصطلحات العامة تكون صالحة لتقديم تنوع كبير وذلك من خلال العادة وتربط الأفكار وتربط الكلمات وهذا يقوم مع استخدام الكلمة العامة نفسها، ونحن نتعلم أن نفكر بأن نتعلم أن نتكلم وليس العكس وأهم ما في تعلم الكلام العادة والتربط.

والتصورية من جهة هي مقابل النزعة الاسمية التي ترى أن الأسماء أو الكلمات هي وحدها الكلية والأشياء المسماة كل منها هو المفرد والجزئي والكليات بهذا أشياء خارج الوعي وسابقة على الجزئيات الحسية. والتصورية من جهة أخرى مقابل الواقعية التي ترى أن الكليات موجودة في ذاتها وأنها توجد حتى لو لم تكن هناك عقول تدركها ولا يُنقص العقل الكليات بل مجرد إدراكها وهي قابلة لأن تعرف حتى ولو لم يكن هناك من يكتشفها. أما التصورية فالكليات عندها في العقل بمعنى خاص هو أنه لو لم توجد العقول فلم توجد الكليات. وبهذا فإن التصورية ترى أن العمومية هي ملمح جوهرى للتجربة واللغة وهي تهتم بمعرفة كيف تتكون المفاهيم الذهنية وكيف تكون عامة إذا كانت معطيات التجربة المنطلقة منها جزئية وكيف تكون الكلمات عامة في دلالتها.

- Adron, R.I., *Theory of The Universals*.
- Bochenski, I.M., And Others, *The Problem of Universals*.
- Goodman, N. *Structure of Experience*.
- Holloway, y. *Language and Intelligence*.
- Price, H. H., *Thinking and Experience*.
- Ryle, G., *Thinking and Meaning*.
- Woozley, A. D., *Theory of Knowledge*.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التطهريّة أو البيوريتانيّة

Puritanism
Puritanisme
Puritanismus

مقدمة

أصل الكلمة

التطهر أو التطهريّة أو الطهريّة ترجمة للكلمة الانكليزية Puritanism بيوريتانيسم وهي عقيدة أو موقف ديني، عند الطهريين أو الانقياء. والطهري بالمعنى الديني هو بروتستانتى انكليزي ينتمي الى طائفة متشددة تريد ممارسة مسيحية اشد نقاوة (قريبة من المسيحية الأولى). وترى هذه الطائفة ان الاصلاح الديني الذي قامت به كنيسة انكلترا زمن الملكة إليصابات الأولى Elisabeth 1ère 1533-1603 لم يكن كافياً. ونرى وجوب القول ان اليصابات هذه او إليزابيث كانت ذات سطوة. اعطت انكلترا دين دولة هو الانكليكانية وذلك بما يسمى بقانون السيادة (1559) ثم بإرادة ملكية من تسع وثلاثين مادة (1563). ولكنها اصطدمت بالطهريين او الانقياء. فطاردتهم واضطهدتهم. كما اضطهدت الكاثوليك بأن قطعت رأس حاميتهم ابنة عمها ماري ستيورات سنة 1587. وأيام هذه الملكة تأسست شركة الهند الشرقية التي بسطت سلطة انكلترا على شرقي آسيا، وفي أيامها تحطم الاسطول الاسباني الارمادا الشهير (1588). وكانت اسبانيا يومئذ حامية الكاثوليكية، فاصبح الاسطول الانكليزي الاقوى.

وعن الطهري يقول قاموس لاروس: انه عضو من «طوائف» انكليزية كالفينية (نسبة الى المصلح الديني جان كالفن Calvin الفرنسي 1509-1564 الذي طرد من فرنسا

فاستقر في سويسرا، سنة 1541، حيث اسس دولة وفقاً لتعاليم الانجيل». وكتابه الرئيسي: دستور الدين المسيحي هو أهم عرض للاصلاح الديني (1536). وتدور عقيدة كالفن حول نقطتين رئيسيتين: جلال الله وقدرته المطلقة من جهة وحتمية مصير الانسان: اللجنة أو النار من جهة ثانية. وابتداءً من سنة 1570، اشتد الاضطهاد ضد الطهريين في انكلترا، فهاجر قسم كبير منهم الى هولندا ثم الى الولايات المتحدة. ومن بقي منهم في انكلترا عارض حكم آل ستيوارت. وشكل العنصر الحاسم في ثورة كرومويل سنة 1648.

وليس في تاريخ العرب أو الاسلام حركة دينية سياسية باسم الطهريين أو التطهريين. وان كان مجلو للبعض ان يوغل في المقارنة فيتخيل ان الخوارج شكلوا في الاسلام حركة تشبه حركة الطهريين الانكليز. ويمكن ان يكون الرد ولماذا لا يكون التوابون اتباع المختار الثقفي مثلاً أو القرامطة أو الاسماعيليون أو غيرهم من الفرق الكثيرة التي ثارت في الاسلام باسم الاصولية... اشبه بأن يكونوا حركة تطهريّة. علماً بأن كل خارج على سلطان قائم كان يدعو لنفسه دائماً بأنه داعية اصلاح او عودة الى الاصول...

التطهير Purification بوجه عام

ابرز ما وصل الينا عن التطهير مأخوذ من التراث الهندي القديم ويضم التطهير عقوبات تفرضها الطائفة الهندوكية على المذنبين من اتباعها، بما لها من سلطان عليهم لصالح الطائفة كلها وباسمها. فالخروج على قواعد الطائفة وارتكاب المعاصي التي تمس الاخلاق العامة، معاقب. وتفرض العقوبة هيئة خاصة تكون عامة أو فرعية بحسب خطورة الخطأ أو الخطيئة. وهذه العقوبة تفرض بمعزل عن العقوبة التي قد تفرضها محاكم الدولة او الولاية مهما كان نوعها. (العقوبات المدنية). وترواح العقوبة بين الديمومة والمؤقتة وقد تبلغ حد التكفير. فيخرج المحكوم بالتالي من حماية الطائفة له ويحرم من أية وسيلة تمكنه من العيش. وهي بهذا تشبه مفهوم الحكم بالحرق الذي كان يصدره الباباوات ضد الملوك، إبان صراع الكنيسة والملوك في القرون الوسطى. الا ان العقوبة القصوى لاتنفي عقوبات أخف. وكلها بقصد التطهير او التكفير عن الذنب. وفكرة التطهير او التكفير تعود الى ما قبل العصور الفيدية الأولى، حيث كان يتوجب على مرتكب المعصية أو الخطأ ان يقوم بمراسم تكفيرية خاصة. وقد توسع التراث الهندوكي

المخدرات واستعمالها كطقوس احتفالية (م، ع، ج 14، ص 201).

- مراسم الدفن وما بعد الدفن (م، ع، ج 5، ص 536)
- الرموز الخلاصية في اندونيسيا (م، ع، ج 9، ص 434)
- الماء والنار كشعائر تطهيرية عند الايرانيين (م، ع، ج 9، ص 872)
- التطهر (او الغسل) في الاسلام (م، ع، ج 9، ص 918)
- الشعائر المانوية بمناسبة السنة الجديدة (م، ع، ج 11، ص 467)
- ملك ميزوبوتاميا كخادم للقوة المقدسة (م، ع، ج 11، ص 1005)
- إله النور وحامي الحقيقة وعدو الظلام عند الفرس (م، ع، ج 12، ص 290)
- الاستحمام عند الموهنجو (م، ع، ج 8، ص 909)
- الديانات الشرق اوسطية (م، ع، ج 12، ص 920)
- مراسم عناصر المرور واهدافه (م، ع، ج 13، ص 1045)

شعائر الطهارة والدنس

- الموقف المسيحي من الجنس (م، ع، ج 4، ص 570)
- التمايز المذهبي في الهند (م، ع، ج 3، ص 985)
- قواعد النظافة عند اللاويين (العبرانيين) (م، ع، ج 2، ص 901)
- الشعائر السحرية والمحرمة (م، ع، ج 11، ص 300)
- الجماع في الشرق والحمل والحيض... (م، ع، ج 11، ص 576)
- الترهيب ونظامه (م، ع، ج 11، ص 338)
- منع المرأة من الترهيب (م، ع، ج 12، ص 340)
- العلاقات غير النظيفة داخل المملكة المقدسة (م، ع، ج 1، ص 914)
- الاتحاد الفيدي بين المعصية والشر (م، ع، ج 11، ص 890)
- التجربة المقدسة وانعكاساتها (م، ع، ج 14، ص 124)
- مهرجان ابعاد الروح في التبت (م، ع، ج 18، ص 376)
- الفهم الفيدي للخطيئة وللزبيلة (م، ع، ج 8، ص 120)
- وظيفة الماء الرمزية (م، ع، ج 11، ص 882)
- احتفالات المؤمن الزارادشتي (م، ع، ج 19، ص 1174)
- النار الزارادشتية (م، ع، ج 9، ص 841).
- والتطهيرية ذات علاقة بالعناوين التالية: الغسل، المعاشرة،

بمعالجة المراسم التطهيرية او التكفيرية هذه، ويذكر ان المهاتما غاندي عندما اراد الذهاب الى انكلترا لاتمام الدراسة اجتمعت فئة من اعيان الطائفة واصدرت أمراً بتكفيره ومروقه ان هو سافر (راجع سيرة مهاتما غاندي بقلمه، نقلها الى العربية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط 2، 1959، 12 - منبؤ، ص 56) ومن مراسم التطهير شرب مزيج معين من السوائل او الحج او التصديق... (راجع بريتانكا - Purificat-ion, Customs, 8: 8913).

واجراءات التطهر موجودة في كل الثقافات والديانات. وهي تبنى على اساس من الاخلال بقواعد الطهارة والتلوث. وهذا العمل يرتد مفعوله على الجماعة كلها ان هي سكنت عن الفاعل فلم تعاقبه. ولذا ارتدى التطهر رداء العمل المقدس الواجب. وما قاعدة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» الواجبة على كل فرد مؤمن في الاسلام، الا من قبيل رفع البلاء عن الجماعة التي يرتكب افرادها المعاصي والكبائر؛ فلا تنتكر لهم بفعل او قول كما في الآية الكريمة: «وتأتون في ناديكُم المنكر». (العنكبوت، 29).

ويبدو ان عملية التطهر تكفيراً عن الذنوب، هي مؤسسة عامة تتساوى فيها المجتمعات مهما كانت منزلتها الحضارية والثقافية. وسوف نذكر التسميات المتنوعة لعمليات التطهير هذه في مختلف الحضارات ومنها:

- مجال الطقوسية الافريقية: (بريتانكا، ج 1، ص 253)

طقوس ومراسم ولادية للتطهير

- المعمودية عند القدماء وعند المسيحيين (م، ع، ج 7، ص 200)
- الممارسات والاساطير الصينية التطهيرية (م، ع، ج 4، ص 424)
- الصوم عند الاسكيمو تكفيراً (م، ع، ج 5، ص 730)
- المعتقدات الهندية وممارساتها (م، ع، ج 8، ص 900).
- العادات في الشرق (م، ع، ج 11، ص 575)
- العادات في بولينيزيا (جزر شرقي اوستراليا) (م، ع، ج 14، ص 782)
- العادات لدى القبائل الرحل في الجنوب الاميركي (م، ع، ج 17، ص 118).
- التبتل (العزوبية) كشعيرة دينية (م، ع، ج 3، ص 1041)
- غايات التصوف المسيحي (م، ع، ج 4، ص 548)

الارباح حتى عن طريق الربا مقبولا، أما المناصب العامة فظلت تَمْتَلِكُ بالشراء... وعلى العموم بقيت الطقوسية والمراسمية هي السائدة في كل المعاملات...

ضمن هذه البنات الجامدة احدثت المواد التسع والثلاثون التي صدرت عن الملكة إليزابيث 1533-1603، عقيدة بروتستانتية ميالة الى الكالفينية، دون أن تشتمل على أي تنظيم الزامي للكهنة، وبموجبها كانت السلطة الملكية تسمى الاساقفة وكانت تستخدمهم كأجهزة ادارية.

الا ان عقلية اكثر ميلا الى الاصلاح كانت سائدة في الطبقات الاجتماعية، خاصة في الطبقة الوسطى من سكان المدن. وكان لمواظ الكهان، في القرن الرابع عشر اثر بالغ في نفوس الناس.

وعندما حاولت ماري تيدور 1516-1558 [ملكته من 1553 الى 1558] اعادة الكاثوليكية الى انكلترا شنت حملة كبيرة على البروتستانت. فهرب قسم منهم الى سويسرا، وشكلوا في جنيف طائفة من المهجرين بقيادة الايكوسي جون نوكس. ولما عادت هذه الطائفة الى انكلترا مع استلام، اليزابيث الحكم، حاول البعض منهم ان يغرس في الارض الانكليزية الافكار والممارسات التي اتبعها المصلحون السويسريون، فيما خص الطقوس والتنظيم الكنسي. وقامت في ايكوسيا، بتأثير من نوكس كنيسة مشيخية (برسبتارية) وطنية.

وفي سنة 1565 استعملت كلمة متطهر للدلالة على هؤلاء الاصلاحيين الذين كانوا يبحثون عن دين بسيط نقي وخال من التعقيد. وبحكم مبالغتهم في الالتزام بمعتقدهم وقفت منهم الاسقفية الانكليكانية والعروش معها موقف العداء. وعمدت السلطات بمختلف الوسائل الى ترحيلهم. الا ان الظروف السياسية، والخطر الاسباني الذي تهدد بريطانيا يومئذ، أخر تنفيذ التدابير بحقهم. كما قامت فئة منهم بتادي بالاعتدال وبعدم معاداة الاسقفية وباعطاء الاساقفة الحق في ادارة شؤون الرعية الدنيوية دون المعتقدية.

ورغم الاضطهاد ظلت التطهيرة قوية، خاصة في جامعة كمبريدج حيث كان العداء مستحكماً ضد المراسمية وضد البهارج والتسليه والملاهي. حتى ان القيمين على الجامعة كانوا يطالبون بالغاء الزينات من الكنائس وابطال لباس الكاهن الذي يميزه عن سائر الرعية كما كانوا يطالبون بالغاء بعض ترتيب اثاث الكنيسة خلافاً للأصول المتبعة...

وانتشرت الافكار التطهيرة عن طريق توزيع النشرات وعن طريق الوعظ. وكان الكهنة الانكليكان قليلي المعرفة بالوعظ.

والمواكلة، الطائفة، الجُلْدُ، التطهير وفقاً لطقوس خاصة (كالتييم) Lustration، الملاعة Ordeal، التلوث...

هذا الاستعراض لمجالات التطهر يدل على ان فكرته قديمة قدم الانسان وهي ما تزال تعيش معه. وسوف نستعرض التطهيرة كحركة تكفيرية (عن الذنوب) خاصة، نشأت في بريطانيا أولاً ثم هاجرت إلى أميركا. وبعد ذلك تنتقل الى التطهير كمراسم تاهيلية للصلاة أو للدعاء وللعبادة عموماً أو للمعاشرة، أو كمراسم صحية فردية وجماعية، متخذين التطهير في الاسلام كنموذج عن التطهير الشرقي؛ مع الحرص على الإشارة الى اضطرابنا للاجترأ نظراً لان الاحاطة بالموضوع تقتضي توسعاً لا مجال له هنا في هذه العجالة.

1 - التطهيرة الغربية المسيحية = البيوريتانية :

تعني كلمة تطهيرة عموماً الجماعة التي، في مختلف الملل والنحل، وفي مختلف الازمنة، تبحث عن عبادة بدون بهارج، وعن التزام بالأخلاق صارم وعن تقييد بالمعتقدات التي يؤمن بأنها حق.

وفي الغرب قصدت الحركة التطهيرة العودة الى المسيحية الاصلية، ومعارضة الكنائس السائدة وما يتعلق بها من كهنوتية ومراسمية وما تقدمه من تقسيمات في الواجبات الدينية.

وبالمعنى التاريخي تدل كلمة تطهيرة على الحركة التي قامت في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، في انكلترا من اجل متابعة الاصلاح المعتقدي الذي وضعته اليزابيث من اجل اصلاح النظام الكنسي والطقوسي.

وتطلق كلمة متطهر على كل من اتباع هذه الحركة الذين هاجروا الى اميركا بين سنة 1620 و1640، وحاولوا ان يقيموا فيها طائفة دينية وسياسية تتوافق مع معتقدتهم المثالي. وقد عمل عدة علماء اجتماع، بأساليب شتى، على ابراز العلاقة بين العقلية التطهيرة وروح الرأسمالية.

وسوف نستعرض بإيجاز مفهوم التطهيرة في الغرب ثم ننقل الى مفهوم التطهر في الاسلام.

أ - التطهيرة الانكليزية :

لقد حفظ البروتستانت الانكليز، في القرن السادس عشر، البنات الكهنوتية الوسيطية، من الضياع؛ فظلت البلاطات يغلب عليها الطابع الاسقفي في مجال السياسة، وظل تراكم

وكان البرلمان كهنوتياً في معظمه فحرّض شارل الثاني 1630-1685 على عدم احترام الوعود المقطوعة للتطهريين المعتدلين. وبعد قانون التوحيد الديني الذي صدر سنة 1662 اضْطُهِدَ التطهريون حتى ثورة 1688، الأمر الذي حمل الكثيرين منهم الى الهجرة وخاصة الى الولايات المتحدة الاميركية (التي لم تكن تحمل هذا الاسم يومئذ).

ب - التطهريّة الاميركية:

يمكن ان نميز بين موجتين فيما يخص الهجرة التطهريّة خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. الأولى كانت هجرة الأبناء الحجاج وهم تطهريون انفصاليون من المقاطعات الشمالية في انكلترا. وبعد إبعاد دام اثني عشرة سنة في ليد Leyde في هولندا، خافوا ان تتحول ذريتهم وتصبح هولندية وان يطغى عليها محيط كانوا يرونه فاسداً من الناحية الاخلاقية وهرطوقياً. فهاجروا على سفينة ماي فلور May Flower الى اميركا. وقد مول سفرهم هذا تجار من انكلترا. واسسوا في الولايات المتحدة مدينة نيوبلايموث واصابتهم المجاعة والامراض. فأوهم الهنود الحمر وعلموهم كيف يزرعون الذرة وكيف يستعملون السمك كسباد كيموي وانقذوا منهم بضع عشرات من الموت المحتم. وجاءت موجة ثانية اضخم عدداً، في سنة 1630 اي بعد سنة من حل البرلمان على يد شارل الأول. وجلب هؤلاء التطهريون الجدد، الذين كانوا من الخارجين على الكنيسة، معهم الرساميل التي اتاحت لهم الاعتناء بالارض واقاموا في خليج ماساشوست.

واعتبر تطهريو انكلترا الجديدة (نيوانكلاند) انفسهم شعب الله المختار. وقالوا بأن كنيستهم سوف تكون اسرائيل الجديدة وانها مملكة الشعب العبري الوارد ذكره في العهد القديم. وكانت اميركا في نظرهم اورشليم الجديدة، والملاذ الذي اختاره الله لهم لكي يحميهم من الفساد ومن الفناء. اما الهنود الحمر فكانوا في نظرهم بقايا شعب ملعون قاده الشيطان الى هذه القارة حتى يُحكم. وكانت هذه الافكار ذريعة دينية تبرر اغتصاب الارض من قبل هؤلاء الدخلاء الجدد. ورغم انهم صرحوا في معظمهم انهم امناء لكنيسة انكلترا، فقد عمد هؤلاء التطهريون الى تنظيم وظائفهم وفقاً للأسلوب المشيخي (البرسبيترى). وكانت الكنيسة يومئذ محور الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. ولكي يكون المرء عضواً في الأبرشية كان عليه ان يعلن عن ولائه للأبرشية وان يزيكه اعضاؤها الآخرون. وكانت اكثرية السكان في المدينة تذهب الى الكنيسة دون ان يكون كل فرد عضواً إلزامياً فيها وحتى دون أن يكون

ولذلك عمد بعضهم، من المحتاجين مادياً، الى بيع منصب الواعظ الى متخرجين من الجامعة الذين كانوا غالباً من التطهريين البارعين في الوعظ ومعرفة التحدث الى الناس. وكان الكاهن يكتفي عندئذ بتقديم المراسم.

وكان الناس يحبون التعلم عن طريق سماع الواعظ الدينية. لأن الواعظ كان يقدم لهم اضافة الى التعليم الديني سلسلة من الاخبار والمعلومات والتعليقات الدينية والاجتماعية والسياسية، حتى اصبح الوعظ نوعاً من المحاضرات الشعبية. وبفضل الصدقات والعطايا والهبات استطاع الواعظ التطهريون ان يؤدوا النفقات الكثيرة المتوجبة عليهم خاصة من جراء المحاكمات وفي الدعاوى التي كانت تقام ضدهم. وأخيراً تنبّهت الكنيسة الى مخاطر هذه الواعظ فألغت بيع مناصب الوعظ.

وشكلت الطوائف المجمعية Congregations التي طوّرد اعضاؤها فيما بعد واخرجوا من انكلترا، تياراً أقلباً داخل الحركة التطهريّة التي كانت غالبيتها البرسبيترية تريد المهادنة وتحشّي التفرقة والانشقاق. وكان اتباع هذا التيار ميالين الى البرلمان ويتمون الى الطبقة الوسطى من اهل المدينة. وفي مواجهة الخطر الذي كانت تشكله الثورات الشعبية بالنسبة الى النظام القائم حاول شارل الأول 1600-1649، عند خلافه مع البرلمان وفي مطلع الحرب الاهلية، ان يعتمد على تضامن المالكين. ولكن الاعيان من جماعة البرلمان خاصة في شرقي انكلترا ولندن حطّموا هذا الحلف أو هذا التضامن واعتمدوا على الشعب للقيام بالثورة الانكليزية. ويرى ش. هيل ان تزدحم التطهريّة ساعد على هذه القطيعة بين الملك والمالكين. فقد كان ثمانون بالمئة من الواعظ التطهريين من شرقي انكلترا. وعمل هذا على تخفيف خوف الملاكين من الشعب لأن الشعب كان محتضناً ومحاطاً تماماً.

وفي لندن لم يكن اصحاب المصانع الصغار من التطهريين يخشون عيالهم لأنهم كانوا في المساء يعلمونهم القراءة والكتابة والافكار الدينية والسياسية. وشكل هؤلاء الصناع من الحياكين والأجراء الدائمين طبقة وسطى مضمونة الجانب: فقيرة ولكنها تؤمن بالاصلاح ايماناً قوياً.

وأدى موت شارل الأول وأهمية الجمعيات المستقلة التي كان اعضاؤها من بين جنود كرومويل 1599-1658، ومن المثقفين اليساريين ومن بعض قشرات الطبقات الشعبية، ووجود تسامح اضافة الى بعض الفرق السياسية الاصيلية او الراديكالية، الى ارباب اكثرية التطهريين البرسبيترين، وبعد موت اوليفر كرومويل خاف هؤلاء وساعدوا على عودة الملكية.

التطهرية بعد ان قولبتها البنيات الاقتصادية الاجتماعية، قد ساعدت على تدعيم هذه البنيات بايجاد المبرر لها باسم الله . وقد وجد الفكر الرأسمالي، في بعض اشكال التطهرية عنصراً قوياً حيويها ومزاجها.

ويرى مؤلفون آخرون العكس ويؤمنون ان التطهرية لم تكن لها هذه الاصلة، اذ يرى و. سومبار ان هذه الحركة كان لها تأثير ايجابي على ازدهار الرأسمالية، بمقدار ما استعادت أفكاراً كانت واردة وبقوة أكبر في الديانة اليهودية التي تمتاز بأسبقيتها. وذهب ك. سمولسن الى أبعد من ذلك فرفض الفكرة القائلة بأن فكر الرأسمالية كان يمكن ان ينطلق، حتى ولو جزئياً من تأثير ديني، مهما كان.

فهو يرى ان العقلية الرأسمالية تسير جنباً الى جنب مع زمينة كل النشاطات البشرية بشكل تدريجي .

ومهما بدت هذه الملاحظات معقولة، تظل الاطروحة الويبرية دونما دحض. ان هذه النظرية تركز على المظاهر الخصوصية للرأسمالية الغربية الحديثة. ان التطهرية قد لعبت دوراً عند مستوى التنظيم العقلاني والبيروقراطي للعمل الحر. وهذا الأثر اندمج بعوامل أخرى تاريخية. ويبر يدعو بإلحاح الى تصور أكثر (تعددي) للسببية. وهو من جهة أخرى يبين انه يوجد فرق بين الرأسمالية اليهودية المتجهة نحو المضاربة والاستغلال - رأسمالية المنبوذين - والرأسمالية التطهرية التي كانت تنظيمياً برجوازيّاً للعمل. واخيراً انه لا ينكر أهمية عملية الزمننة، ولكن يبدو ان التشيف العلماني عند التطهرين قد ساعد هذه العملية، في حين ان الكاثوليكية قد لجمتها بوجه عام. ان التطهرية كانت، موقفاً مميزاً وبقته الطبقة الوسطى الصاعدة، ولكنها، بعد أن نَظَرْتُ اماناً كانت كامنة، اتاحت للبرجوازية البروتستانتية ان تلعب دوراً اقتصادياً مهماً جداً فاق الدور الذي لعبته البرجوازية الكاثوليكية.

والخلاصة ان التطهرية او البيوريتانية هي مذهب اعتنقه البروتستانت الانكليز ثم الاميريكيون، وله خصوصية في فهم السياسة المعتقدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية... ظهرت فرقتهم في زمن الملكة إليزابيث (إليصابات). واستهدفت اصلاح كنيسة الدولة، والقضاء الطقوس والأردية الكهنوتية، ونظام الرتب الكنسية. ولم تكن الفرقة ترمي في اول الامر الى الخروج على العقيدة الانكليكانية. انما وجدت في لندن سنة 1567 جماعة تسير في عبادتها على اسلوب اهل جنيف. وهكذا بدأ الانشقاق تدريجياً عن الكنيسة الرسمية. فظهر المشيخيون (البرسيثاريون) والانفصاليون. وتبعهم الجمهوريون الذين انضموا الى الكالفينيين في مقاومتهم لكنيسة انكلترا. وعندما

تمتعاً بحقوق المواطن. اما المستبعدون فكانوا مطاردين من قبل السلطة المدنية. وكان القيمون على العقيدة يؤخذون من داخل الطائفة وهي التي تنتخبهم، ولم تكن هناك تراتبية كنسية. وفي سنة 1648 صادق مجمع كمبريدج على صك الايمان الصادر في وست منستر.

وفي زمن كان الدين والسياسة فيه متداخلين، لجأت التطهرية الى القاضي ليحكم على اولئك الذي يعتبرهم هرطوقيين. ولكنها علمت اتباعها روح التمرد الى حد الخروج على القانون. وبعض اعضائها فضلوا الإبعاد مرة ثانية على الخضوع. وذهب روجر وليم، مؤلف كتاب الهرطقة، ان الهرطقة الأولى تؤكد ان حقوق الهنود الحمر في الارض هي حقوق صحيحة ومحقة. والهرطقة الثانية تمنع القضاة المدنيين من ممارسة سلطات كهنوتية، ليؤسس رود ايلند وهي مهد المعمودية وملاذ الحرية الدينية. ولما اضطهد الكيكرز رجعوا الى بنسلفانيا حيث اظهروا التسامح الشديد. وعند محاكمات سالم بتهمة الشعوذة في سنة 1692 حصل نوع من الاضطهاد الديني حكم على اثره على تسعة عشر شخصاً بالموت.

وفي أواخر القرن السابع عشر ادت المصاعب المادية والحروب ومجيء غير الطهوريين الى خمود الوهج الديني والاختلافي عند التطهرية الاميركية. وتم التخلي عن النظام التيقراطي وسمح لكل انسان ملاك بالتصويت، وبصورة تدريجية شاع التسامح الديني واستقر.

ج - التطهرية والرأسمالية :

في كتابه الشهير الخلفية البروتستانتية والفكر الرأسمالي، يجلل م. ويبر تأثير البروتستانتية وخاصة التطهرية في الفكر الرأسمالي. ويرى ان العقيدة الكالفينية (نسبة الى كالفن 1509-1564) حول المصير المحتوم، خلقت نوعاً من الملح، والنشاط والنجاح المهنيين يفسرهما المؤمن كمؤشر على الاصطفاء الرباني. وبخلاف ما اعتقده المؤرخون ان التطهرين كانوا ضد التمتع بالثروة، والنوم على حرير التملك الا انهم لم يكونوا ضد العمل والسعي لجمع خيرات الارض بالعمل ولا ضد التملك بالذات. وكانوا يرون ان الرفض الزهدي، لمخاطر الثروة، لا يتنافى مع الواجب الديني الرامي الى السعي من اجل الغناء.

ويرى ر. هـ. توني، ان الاكتشافات الكبرى ونتائجها الاقتصادية كانت السبب الاساسي في النمو الرأسمالي. وان اصلاح الديني وخاصة بشكله التطهري، قد تم بفضل صعود الطبقات الوسطى وبفضل العقلية المتاجرة. وان

والطهارة في كل مرتبة لها نصف العمل الذي فيها، اذ الغاية القصوى في عمل السر ان ينكشف له جلال الله وعظمته، وتحصل له المعرفة التامة، والحب والأنس. ولا يمكن حصول ذلك ما لم يرتحل عنه ما سوى الله، ولذلك قال الله تعالى:

﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ (الأنعام، 91) فان الله وغيره لا يجتمعان في قلب واحد: ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (الأحزاب، 4).

التطهير طريق الوصول الى الله

فتطهير السر عما سوى الله نصف عمله، والنصف الآخر شروق نور الحق فيه. والغاية القصوى من عمل القلب عمارته بالأخلاق المحمودة، والعقائد الحقّة المشروعة. ولا يتصف بها من لم ينظف قلبه عن نقائصها، من الأخلاق المذمومة، والعقائد الفاسدة. فتطهيرها احد الشطرين، والشرط الآخر تحليته بالفضائل والعقائد الحقّة.

واما عمل الجوارح، فالمقصود منه عمارتها بالطاعات. ولا يمكن ذلك الا بالتطهير من المعاصي والمناهي. فهذا التطهير نصف عملها، ونصفه الآخر عمارتها بالطاعات. وقس على ذلك الحال في المرتبة الأولى. والى ذلك الإشارة بقول النبي (ص): «الطهور نصف الايمان». فان المراد: ان تطهير الظاهر، والجوارح، والقلب، والسر، من النجاسات والمعاصي ورذائل الاخلاق وما سوى الله، نصب الايمان، ونصفه الآخر عمارتها بالنظافة والطاعات ومعالي الاخلاق، والاستغراق في شهود جمال الحق وجلاله. ولا تظن ان مراده (ص) ان مجرد تطهير الظاهر عن النجاسات بافاضة الماء نصف الايمان، مع تلوث الجوارح بأخبث المعاصي، وتنجس القلب بأفذار مساوئ الاخلاق، وتشوش السر وتكدره بما سوى الله. فالمراد التطهير في المراتب الاربع، التي هي من مقامات الدين، وهي مرتبة يتوقف بعضها على بعض، ولا يمكن ان ينال العبد ما هو الفوق، ما لم يتجاوز ما دونه، فلا يصل الى طهارة السر مما سوى الله، وعمارته بمعرفة الله، وانكشاف جلاله وعظمته، ما لم يفرغ عن طهارة القلب عن الاخلاق المذمومة، وتحليته بالملكات المحمودة. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من طهارة الجوارح من المعاصي وعمارتها بالطاعات. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من ازالة الخبث والحدث عن الظاهر، وعمارته بالنظافة والزهارة.

انتصرت حركتهم بمعاوضة التطهيرين اخذ هؤلاء يتنازعون فيما بينهم. ووضعت عودة الملكية في انكلترا حداً لسيادة التطهيرين المؤقتة. وهاجر التطهريون بعد الاضطهاد الى الولايات المتحدة الاميركية. وظلت الروح التطهيرية سائدة هناك لمدة طويلة. ونظرة المتطهرين الى المجتمع هي نظرة تيوقراطية. والقس نحول سلطة مطلقة لمراقبة سلوك الفرد. والعائلة عندهم هي حصن التقوى. وعلى الناس ان يعيشوا في طاعة الله المعلنة ارادته في الكتاب المقدس. ويستعمل مصطلح التطهيري اليوم للدلالة على التزمّ الديني والكتب.

هذا وتختلف التطهيرية الشرقية عن التطهيرية الغربية البيوريتانية من حيث انها لم تكن ثورة على احد ولكنها دعوة الى التمسك بالكتاب والسنة من الناحية العملية الموصلة الى الطهارة الذاتية او الفكرية.

2- التطهيرية الشرقية الاسلامية:

أ - الطهارة الظاهرة وسيلة الى الطهارة الباطنة:

الطهارة - حقيقة الطهارة - ما ينبغي للمؤمن في الطهارة - ازالة الاوساخ - آداب الحمام - السر في ازالة الاوساخ. اعلم ان الطهارة والنظافة اهم الامور للعباد. إذ الطهارة الظاهرة وسيلة الى حصول الطهارة الباطنة. وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية. ولذا ورد في مدحها ما ورد، قال الله سبحانه ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (التوبة، 108). وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة، 6). وقال رسول الله (ص): «بُني الدين على النظافة». وقال: «الطهور نصف الايمان». وقال: «مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «بش العبد القاذورة». وقال: «من اتخذ ثوباً فلينظفه». وقال علي بن ابي طالب: «النظيف من الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة».

مراتب التطهير

ثم للطهارة اربع مراتب:

الأولى: تطهير الظاهر من الاحداث والابخاث والفضلات.

الثانية: تطهير الجوارح من الجرائم والآثام والتبعات.

الثالثة: تطهير القلب من مساوئ الاخلاق ورذائلها.

الرابعة: تطهير السر عما سوى الله - تعالى -، وهي تطهير الانبياء والصديقين.

حقيقة الطهارة

طهارة الظاهر، إما عن الخبث، أو عن الحدث، أو عن فضلات البدن، وما يتعلق بها من الأحكام الظاهرة الواجبة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، مستقصاة في كتب الفقه.

وأما الآداب الباطنة لطهارة الخبث وإزالته عند التخلي لقضاء الحاجة، أن يتذكر عنده نقصه وحاجته، وخبث باطنه، وخسة حاله، وما يشتمل عليه من الاقدار، وكونه حامل النجاسات، ويتذكر باستراحة نفسه عند إخراجها، وسكون قلبه عن دنسها، وفراغه للعبادات والمناجاة، وأن الاخلاق الذميمة التي في باطنها نجاسات باطنة، واقدار كامنة، لتستريح نفس المرء عند إخراجها، ويطمئن قلبه من إزالة دنسها، وعند إخراجها يصلح للوقوف على سباط الخدمة، ويتأهل للمقرب والوصول إلى «حريم العزة». فكما يسعى في إخراج النجاسات الظاهرة لاستراحة البدن مدة قليلة في الدنيا، فينبغي أن يجتهد أيضاً في إخراج الاقدار الباطنة، والنجاسات الداخلة الفاضلة في الاعماق، والمفسدة على الاطلاق، لتستريح الروح والبدن في الدنيا والآخرة ابد الأبد. قال الصادق جعفر بن محمد: «إنما سمي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس من ائصال النجاسات، واستفراغ الاقدار والكسافات فيها. والمؤمن يعتبر عندها أن الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته، فيستريح بالعدول عنها وتركها، ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها، ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر، ويتفكر في نفسه المكرومة في حال كيف تصير ذليلة في حال، ويعلم أن التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين. فإن الراحة في هوان الدنيا، والفراغ من التمتع بها، وفي إزالة النجاسة من الحرام والشبهة. فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته إياها، ويفر من الذنوب، ويفتح باب التواضع والندم والحياء، ويجتهد في أداء أوامر الله واجتناب نواهيه، طلباً لحسن المآب، وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات، إلى أن يتصل بأمان الله تعالى في دار القرار ويدوق طعم رضاه، فإن المول على ذلك، وما عداه فلا شيء.» وينبغي أن يتأمل في أن ما دفع عنه من الغائط والقذر هو ما كان يشتهي، ويحترص في طلبه من لذائذ الأطعمة، وكلما كانت الذك كانت عفونتها اشد، فما كانت عاقبته ذلك، فليحذر من أن يأخذه من غير حله، فيعذب ابد الأبد لأجله.

ما ينبغي للمؤمن في الطهارة

ينبغي لكل مؤمن أن يستحضر عند اشتغاله بالطهارة من

الحدث: أن تكليفه بها إنما هو للدخول في العبادات والمناجاة مع خالق البريات. وأن أعضائه التي أمر بغسلها لمباشرة الأمور الدنيوية، منهمكة في الكدورات الطبيعية، فخرجت بذلك عن أهلية القيام بين يدي الله سبحانه والاشتغال بعبادته. فأمر بغسلها، لتطهر عن هذه الكدورات، فيتأهل للمناجاة. ولا ريب في أن مجرد غسلها لا يطهرها عن الانداس الدنيوية والكدورات الجسمانية، ما لم يطهر قلبه عن الاخلاق الذميمة، والعلائق الدنيوية، وما لم يعزم على الرجوع إلى الله، والانقطاع عن الدنيا وشهواتها. فينبغي أن يكون قلبه عند الطهارة مطهراً عن ذنائب الصفات وخبائث الشهوات، جازماً على فطام الأعضاء التي هي اتباعه وخدامه، عن شهوات الدنيا، لتسري نوريته وطهارته إلى تلك الأعضاء. ثم أمر بالوضوء أولاً: بغسل الوجه، الذي هو مجمع أكثر الحواس الظاهرة، التي هي أعظم الأسباب الباعثة على مطالب الدنيا، ليتوجه ويُقبل بوجه القلب على الله، وهو خال من تلك الانداس، وثانياً: بغسل اليدين، لمباشرتهما أكثر الأمور الدنيوية والمشتبهات الطبيعية المانعة من الاقبال على الآخرة، وثالثاً: بمسح أو غسل الرجلين، لأنه يصل بهما إلى أكثر المطالب الدنيوية والمقاصد الطبيعية. فأمر بتطهير جميعها ليسوغ له الدخول بها في العبادات والاقبال عليها. وأمر بالغسل من الجنابة بغسل جميع البشرة، لأن أدنى حالات الإنسان واشدها تعلقاً بالملكات الشهوية حالة الوقاع، ولجميع بدنه مدخل في تلك الحالة. ولهذا قال رسول الله (ص): «تحت كل شعرة جنابة، فحيث كان جميع بدنه بعيداً عن المرتبة العلية، منغمساً في اللذات الدنية، كان غسله أجمع من أهم المطالب الشرعية، ليتأهل لمقابلة الجهة الشريفة، والدخول في العبادة المنيفة، وأمر في التيمم بمسح الأعضاء بالتراب، عند تعذر غسلها بالماء، تحقيراً لتلك الأعضاء الرئيسة، وهضماً لها بملاقاتها اثر التربة الخسيسة.

ثم لما كان القلب هو الرئيس الأعظم لهذه الجوارح والأعضاء، والمستخدم لها في تلك الأمور المبعدة عن جنبه تعالى، وهو الموضع لنظر الله سبحانه كما قال (ص): «إن الله لا ينظر إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم». فله من ذلك الحظ الاوفر والنصيب الأكمل. فيكون الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من درك الفضائل أولى من تطهير الأعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل. وإذا لم يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة، وتحليته بالآوصاف الجميلة، لرسوخه على حب الدنيا الدنية، فليقمه في مقام الهضم والازراء، ويلسعه بسياط الذل والأغضاء. كما أنه عند تعذر غسل الأعضاء بالماء

ازالة الاوساخ

ينبغي لكل مؤمن ان يطهر بدنه من فضلاته ودرنه واوساخه كشعر الرأس بالخلق وشعر الانف والشارب وما طال من اللحية عن القبض، وشعر الابط والعانة وسائر الأعضاء بالنورة. وكأظافر اليدين والرجلين بالقلم. . . وما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذنين بالمسح ومثله. . . وما يجتمع على الاسنان اطراف اللسان بالسواك والمضمضة وما يجتمع في الأنف من الرطوبات الملتصقة بالاستنشاق. . . وما يجتمع من الوسخ تحت الأظافر بالقلم والغسل. . . وما يجتمع من الدرن على جميع بدنه كترشيع العرق وغبار الطريق بالدخول الى الحمام.

آداب الحمام

ينبغي لمن يدخل الحمام ان يتذكر بحرارته حر النار، ويقدر نفسه محبوساً في البيت ساعة ويقبسه الى جهنم. ويستعبد بالله منها. فاذا دخلت بيت الحار قل نعوذ بالله من النار ونسأله الجنة، وتردها الى حين خروجك من البيت الحار. وقال علي بن أبي طالب: نعم البيت الحمام يذهب بالدرن وتذكر فيه النار.

وفيه اشارة الى ان العاقل ينبغي عليه الا يغفل عن ذكر الآخرة لحظة فإنها مقره ومستقره، فيكون له في كل ما يراه من ماء ونار أو غيرها عبرة وموعظة. فإن المرء ينظر في كل شيء بحسب همته. . . فالحداد والنجار والبناء. . . كل ينظر من خلال صنعته، اما سالك طريق الآخرة، فلا ينظر الى شيء الا وتكون له موعظة وعبرة من الآخرة. فإن نظر الى ظلمة تذكر ظلمة اللحد. وإن نظر الى نار تذكر نار جهنم، وإن نظر الى حية تذكر افاعي جهنم وإن سمع صوتاً هائلاً تذكر نفخة الصور. وإن نظر الى صورة قبيحة تذكر صورة النكيرين والزبانية. وإن تذكر المحاسبة بين قوم تذكر محاسبة الآخرة. . . وإن رأى شيئاً حسناً تذكر نعيم الجنة.

السّر في ازالة الاوساخ الباطنة

السّر في ازالة الفضلات عن البدن ظاهر، اما سرها غير الظاهر فان ازالها توجب تنوير القلب، واتسراح الصدر وطرده الشيطان. اذ انها كسافات مانعة من التنوير والتجريد، فتشتمل منها الملائكة، وترغب اليها الشياطين. ومن تأمل في الاحكام والآداب التي جاء بها رسول الله (ص) وكانت له بصيرة ناقدة، يعلم ان شيئاً منها لا يخلو من حكمة. حتى ان ما صدر عنه في الآداب والحركات والأفعال والأقوال، من ترتيب

يهضمها ويذللها بالوضع على التراب، عسى أن يرحم ربه تواضعه وانكساره، ففيه نفحة من نفحات نوره اللامع، فإنه عند المنكسرة قلوبهم، كما ورد في الأثر، فاصعد من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال بحيث تتدارك سالف الاعمال. ثم ما ذكر من السر في الطهارة، يمكن استنباطه. . . مع الزيادة. . . من كلام جعفر الصادق في مصباح الشريعة، حيث قال «اذا اردت الطهارة والوضوء، فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله، فإن الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قريته ومناجاته، ودليلاً الى بساط خدمته، وكما ان رحمة الله تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة يطهرها الماء لا غيره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بِشَرِّ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان، 48) وقال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء، 30). فكما أحيا به كل شيء من نعيم الدنيا، كذلك برحمته وفضله جعل حياة القلوب بالطاعات. وتفكر في صفاء الماء ورقته، وطهره وبركته، ولطيف امتزاجه بكل شيء. وأستعمله في تطهير الأعضاء التي امر الله بتطهيرها، وتعبد بأدائها في الفرائض والسنن. فإن تحت كل واحد منها فوائد كثيرة، فاذا استعملتها بالحرمة الواجبة انفجرت لك عيون فوائدها عن قريب. ثم عاشر خلق الله تعالى معاشرة تشبه امتزاج الماء بالاشياء، فيؤدي لكل شيء حقه، ولا يتغير عن معناه، معتبراً لقول الرسول (ص): «مثل المؤمن الخالص كمثل الماء». ولتكن صفوتك مع الله - تعالى - في جميع طاعتك كصفوة الماء حين انزله من السماء وسماه طهوراً، وطهر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء». ومن الاسرار الواردة في الطهارة وتخصيص بعض الاعضاء بالتطهير في الوضوء، ما اشار اليه علي بن موسى الرضا 765 م. بقوله: «إنما امر بالوضوء ليكون العبد طاهراً اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه، مطيعاً له فيما امره، نقياً من الانداس والنجاسة، مع ما فيه من ذهاب الكسل، وطرده النعاس، وتركبة الفؤاد للقيام بين يدي الجبار. وإنما وجب ذلك على الوجه واليدين والرأس والرجلين. لأن العبد اذا قام بين يدي الجبار، فأنما ينكشف من جوارحه التي يطالها الماء بالوضوء، وذلك انه بوجهه يسجد ويخضع، ويبيده يسأل ويرغب ويهرب ويتبتل، ويرأسه يستقبل في ركوعه وسجوده، وبرجليه يقوم ويقعد. وأمر بالغسل من الجنابة دون الخلاء، لأن الجنابة من نفس الانسان، وهو شيء يخرج من جميع جسده، والخلاء ليس هو من نفس الانسان إنما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب».

سؤر الحائض (. . .)

اشرب من سؤر الحائض (بقية الماء في الاناء بعد شربها منه) ولا توضع منه .

. . . الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الاناء (أي تصيبه منه ذرات او قطرات) . لا بأس بطهارته .

اين يتوضأ الغريباء؟ أي اين يغوط المسافر في العراء؟

يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن . فقيل واين مواضع اللعن؟ قال ابواب الدور .

الاستبراء من البول وغسله ومن لم يجد الماء

رجل بال ثم توضأ وقام الى الصلاة فوجد بولاً: لا يعيد وضوءه انما ذلك من الحبائيل (أي من افرازات الغدد المبيضية) .

الوضوء وحده

انما الوضوء حدّ من حدود الله . ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وانما المؤمن لا ينجسه شيء : انما يكفيه مثل الدهن .

يجزئك (يطهرك ويكفيك) من الغسل والاستنجاء، ما ملئت يمينك .

نقض الوضوء

ينقض الوضوء ثلاثاً: البول والغائط والريح

وليس في القبلة ولا مس الفرج ولا المباشرة وضوء .

الموضع الذي ليس بنظيف

الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً . لا بأس اذا كان قد مشى بينها خمسة عشر ذراعاً او نحو ذلك .

المذّي والوذّي

اذا سأل من . . . مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقيقك فانما ذلك بمنزلة النخامة البلغم . (هكذا!!!)

انواع الغسل تطهراً

يكون الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تحريم وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان ، ومن غسل ميتاً ، وغسل الجمعة واجب .

ان غسل الجنب رأسه غُذوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة جائز . وهذا يعني جواز تجهئة الغسل .

ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة تطهراً

الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا يتزنان . متى يجب

خاص، أو تخصيص بعدد معين، أو ابتداء من موضع خاص أو بواحد معين من الاشياء المتأثلة، يتضمن حكماً أو حكمة .

مثال ذلك ان النبي كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً وفي عينه اليسرى اثنين . والسر في هذا الترتيب وهذا التخصيص ان اليمنى اشرف فبدأ بها وتفاوتته بين العينين لتكون الجملة وترأ . لأن للوتر فضلاً على الزوج، لأن الله وترٌ يحب الوتر فلا ينبغي ان يخلو فعل العبد من مناسبة أو وصف من اوصاف الرب . وانما لم يقتصر على الثلاث، وهو وتر لان اليسرى عندئذ لا تخصها الا واحدة . والغالب ان الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل . وانما خصص اليمنى بالزيادة لأن التفضيل لا بدّ منه للايثار واليمنى افضل، فهو بالزيادة احق . . .

مثال آخر: روى الجمهور في تقليد الاطافير ان رسول الله (ص) كان يبدأ عند تقليد اطافيره بمسحة اليمنى (السبابة) ويختم بابهام اليمنى، بأن يتدّى من مُسَحَّتِها الى خنصرها ثم يتدّى من خنصر اليسرى الى اهام اليمنى .

ويسرف المؤلف العلامة الزاقي في جامع السماعات بتبرير الترتيب الذي اتبعه النبي . وقس على ما ذكر سائر ما ورد في الآداب والتخصيصات، فإنه لا يخلو شيء منها عن سر حكيم، وان كانت عقولنا قاصرة عن ادراك اكثرها .

ب - التطهر في علاقات الرجل بالمرأة:

طهور الماء

ماء البحر طهور اي انه طاهر بذاته مطهر لغيره .

والماء قدّر (كُبر) لم ينجسه شيء (أي قدر المتر المكعب)،

واذا سقط في البئر شيء صغير فبات فانزح منها دلاء وان وقع فيها جُنب فانزح منها سبع دلاء فإن مات فيها بعير او صب فيها خمر فليزح [البئر كله] .

. . عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ لا بأس .

البئر تكون الى جانب البالوعة

اذا كان البئر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينها قدر ثلاثة اذرع أو اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيء، وان كان اقل من ذلك ينجسها . وان كانت البئر في اسفل الوادي وعمر الماء عليها، وكان بين البئر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه .

البول والجنابة والغائط والنوم

اذا دخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون قد اصابها قدر بول او جنابة فيهرق الماء .

الدم، ما لم تجز العشرة ايام. فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواء فتلك ايامها.

الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة (أي تصوم بدل الايام التي فاتتها ولا تصلي بدلاً من الصلوات التي فاتتها).

الحائض والنفساء والجنب تقرأ القرآن

والحائض تأخذ من المسجد ولا تضع فيه.

والحائض تناول زوجها الثياب والماء.

والعرق ليس من الحيض فلا يغسل للتطهر بل للتنظف.

الكلب يصيب الثوب والجسد.

اذ مَسَّ ثوبك الكلب فإن كان يابساً فانضحه (انفضه) وان كان رطباً فاغسله.

الرجل يقع ثوبه على جسد الميت.

اذا برد جسد الميت يغسل الثوب والا فلا.

التيمم مطهر

التيمم احد الطهورين

رب الماء ورب الصعيد واحد.

الرجل ان خاف عطشاً ومعه ماء قليل فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد.

ان الله عز وجل قد جعل التراب طهوراً.

رجل اجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او الماء الجامد:

هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا يرى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه (حديث شريف)

تطهير غاسل الميت

من غَسَلَ ميتاً فليغتسل. فإن مَسَّهُ ما دام حاراً. فلا غسل عليه. اما اذا برد ثم مَسَّهُ فليغتسل. اما من ادخل الميت القبر فلا غسل عليه انما يمس الثياب فقط (الكفن).

ولا غسل على من حمله. ولا على من ادخله القبر، انما له ان يتيمم من تراب القبر (الكليبي، صحيح الكافي، ص 855). ومن غسل الميت يجدر به ان يلف على يده الحرقه.

والصلاة على الميت من غير وضوء جائزة. ومن استطاع فليتيمم ان لم يمهله الوقت للوضوء.

التسليم على النساء

«كان رسول الله (ص) يسلم على النساء ويردّدن عليه السلام. وكان عليّ يسلم على النساء وكان يكره ان يسلم على الشابة منهنّ ويقول: اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل عليّ اكثر مما اطلب من الأجر (صحيح الكافي، 551).

مصافحة المجوسي جائزة على ان يغسل المسلم يده بعدها ولا يتوضأ.

الغسل؟ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. (أي غيبوبة الحشفة)

احتلام الرجل والمرأة والتطهر

انما الغسل من الماء الأكبر. فاذا رأى في منامه ولم ير الماء الأكبر فليس عليه غسل.

الرجل والمرأة يغتسلان من الجنابة ثم يخرج منها شيء بعد الغسل.

الرجل يعيد الغسل والمرأة لا تعيد الغسل.

الجنب يأكل ويشرب يقرأ ويدخل المسجد ويختضب ويدهن ويطل ويختجم

الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ويقرأ ويذكر الله اذا شاء. ويدخل اذا شاء المساجد الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله.

قراءة المصحف على غير وضوء جائزة شرط ان لا يمس الكتابة الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه، ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً.

البول من الابل والغنم والبق والابها ولحومها

لا ينجس. وان اصابك منه شيء او ثوباً لك فلا تغسله الا ان تنتظف.

واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه.

وكل شيء يطير فلا بأس ببوله وسلحه.

ادنى الحيض واقصاه وادنى الطهر.

ادنى الحيض ثلاثة (ايام) واكثره عشرة.

المرأة ترى الدم قبل ايامها او بعد طهرها.

اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت. فاذا كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتريص ثلاثة ايام بعدما تمضي ايامها، فاذا تريصت ثلاثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة. (أي التي تتوجب عليها الصلاة، رغم الدم، شرط الغسل الآتي المؤقت. . .).

المرأة ترى الصفرة قبل الحيض وبعده

لا تصلي حتى تنقضي ايامها. وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت.

الصفرة قبل الحيض بيومين هي من الحيض. وان كانت بعد الحيض بيومين فليست من الحيض.

اول ما تحيض البكر

الجارية البكر اول ما تحيض فتتعد في الشهر يومين، وفي الشهر ثلاثة ايام. ويختلف عليها، فلا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء: لها ان تجلس وتدع الصلاة، ما دامت ترى

ج - التطهر هو الطريق الى الرؤية واللقاء:

في الطريق الى تحصيل عبة الله وتقويتها امران: احدهما تطهير القلب من شواغل الدنيا وعلاقتها والتبتل الى الله بالذكر والفكر ثم اخراج حب غير الله من القلب اذا القلب مثل الاناء الذي لا يسع الماء مثلاً - ما لم يخرج منه ما فيه .
وكمال الحب في ان يحب المرء الله بكل قلبه .
وثانيهما . تحصيل معرفة الله وتقويتها وتوسيعها وتسلطها على القلب . (الزاقى ، جامع السعادات ، 168/3) .
وعن النبي محمد (ص)

«... تنظفوا بالماء من الرائحة النتنة فإن الله تعالى يفيض من عباده القاذورة» «يا انس، اكثر من الطهور يزد الله في عمرك، فإن استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيداً» . (الحسن بن فضل الطبرسي، مكارم الاخلاق، ص 40) .
وخلاصة القول ان التطهر، مؤسسة قديمة . وليس القصد منها تطهير الظاهر من الاعضاء بل تطهير الباطن من النفس، بغية التوصل الى مرضاة الله . والتطهر من الامور المغلفة بالقدسية، فاجراؤه واجب وتركه محرم . وعقوبة ترك التطهر الوصم بالنجاسة . والنجاسة تعني النبد والقطيعة اي الخروج عن الجماعة، فضلاً عن تعرض المقيم على النجاسة الى العقوبة، عقوبة اقامة الحد عليه اي الجلد والتحقير وما شابه .
واذا بدت التطهيرة الغربية حركة يغلب عليها الطابع السياسي . فانها في منطلقها لم تخرج عن كونها ممارسة دينية طقوسية تلزم ظاهراً بأداب فردية واجتماعية القصد منها التقرب الى الله بغية الخلاص او النجاة في الآخرة .

الخوارج والتطهيرة

البعض من المؤرخين يحاول ان يجعل من الخوارج حركة تطهيرة سياسية في الاسلام تقليداً لما جرى في الغرب ونحن نرفض هذا الرأي لانتفاء اوجه المقارنة والا لتوجب ادخال لحركات الاصولية تحت عنوان التطهيرة ولذا نكتفي بسرد موجز لحركة الخوارج وامتدادها .

شكل الخوارج فرقة اسلامية منذ ايام خلافة الامام علي 656-661، ولعبوا دوراً مهماً في معارضة الخلفاء الامويين في دمشق . ولكن معارضتهم خفت ايام الخلفاء العباسيين . واليوم يشكلون مجموعات متفرقة مبعثرة داخل بلدان العالم الاسلامي . ولكنهم ما يزالون يحافظون على معتقداتهم الخاصة . والحركة الخارجية لعت في التاريخ الاسلامي دوراً

اتعب الحكام، لأكثافة محاربة فقط، بل كعقلية وكمشال متشددين . فشعوب البربر في المغرب استمدت عنف الصراع من الفكر الخوارجي . وقد امد هذا الفكر حركات اصلاحية كبرى بالقوة . من ذلك : المهدي في السودان، والسوسية في ليبيا وتونس . وهذا التقارب يظهر في المثال وفي اساليب العمل .

وقد تميزت الفكرة الخارجية بأنها عقيدة عملية . وهذا البذل الايماني، المعتمد على عقيدة غير واضحة وان تكن راسخة برز في المرابطين الطوراق .

وهذا علي مراد يصف هذه المرابطية التطهيرة فيقول في كتابه شارل دي فوكو في مواجهة الاسلام:

كانت العلاقات الاجتماعية والشخصية بين الشيخ المرباط والمريدين قائمة تحت شعار القداسة من جانب الطرفين (الشيخ وتلاميذه)، بحيث ان كل اخلال كان يرتدي طابع الخيانة . وكان للشيخ حق اكيد على اتباعه ومريديه . وكانت هذه التبعية تترجم بالخضوع والاستسلام لإرادة الشيخ . والأمر المرهوب فوق كل شيء، كان لعنة الشيخ... وكان الطوراق يتحلون بمعتقدات تستند الى القيم الاسلامية الصحيحة وان كانت ممارساتهم الدينية ضعيفة لبعدهم عن الحواضر الاسلامية الكبرى التي تعطي للدين طقوساً وعبادات يومية تجعله دائم الحضور لدى الفرد والمجتمع . ومن اشعار الطوراق: «يا الله مالك الكل، ملك كل شيء حي، من يتبع دين النبي، حيشا كان، اغفر له، لانه هو الذي يذكر باخلاص الاسماء الحسنى، ويضع ثقته بالرسول... ويسبح بحمد الله ويمجده» .

- اني اسلمت نفسي ومالي بين يدي خير الصابرين

- املي بالله عظيم

- انا مطمئن واتوكل على الله

- اني توكلت على الذي له امر كل شيء، الله ربي...

- ما قضى به الله احمده عليه . (م . ع . ص 113-120) .

عقيدة الخوارج السياسية

تميزت عقيدة الخوارج بإبراز بعض الواجبات الاسلامية دون غيرها، تميزاً تفردت به عن غيرها من الفرق . من ذلك تشديدها على وجوب الجهاد في الداخل والخارج، جهاد النفس وجهاد الأعداء .

وكان مأخذهم على علي (ع) انه قبل بالتحكيم . واذا كان علياً خليفة بحق فليس له ان يخلع هذا الرداء بجعل الناس حكماً فيه . اما وقد قبل علي بالتحكيم فَقَدْ فَقَدَ حَقَّهُ بالخلافة لانه

ومشيته لاتنطبق عليهم. والشئ الذي تركه الخوارج في الاسلام هو جرأتهم على كل المقدسات والاحتكام الى كتاب الله ولكن بحسب فهمهم هم لا بحسب ما ورد في السنة المكتوبة او المروية.

وبهذا يمكن القول انهم «تطهريو الاسلام» السابقون. وعلى العموم انطلق الخوارج بروح ترمي الى مقاومة نفحة السيادة والافضلية التي كان يدعيها المسلمون العرب. وكانت التسوية بين المسلمين هدفهم السياسي الأول.

وبعد الاضطهاد الذي لقيه الخوارج خاصة على يد الحجاج (حيث قضى على الازارقة 698-699 الذين ملكوا زمام الامور في كرمان وفارس وسواهما من الامصار الشرقية تحت قيادة قطري بن الفجاءة) اقرؤا مبدأ التقيّة كأصل من اصول الدين. وكانوا قبل القضاء عليهم، يضرّبون اعناق الاسرى وغير المحاربين بحد السيف (المسعودي، مروج الذهب، ج 8، ص 31).

الخلاصة

ربما يصبح القول ان التطهريّة الانكليزية كانت ثورة على الانكليكانية التي كانت حلأً وسطاً بين الكاثوليكية والبروتستانتية. فالاصلاح الديني Réforme طبق في انكلترا بقرار ملكي، نتيجة تفاعلات سياسية اكليزيكية جرت ايام الملك هنري الثامن 1533-1535.

ودخول الحركة الاصلاحية الدينية انتقلت الى انكلترا لاسباب اقتصادية/(ارادة الاستقلال المالي عن روما)، ولاسباب ثقافية (تقدم حركة الأنسنة L'Humanisme)، ثم لاسباب اكليزيكية (قصور الكهنة واخطاؤهم). ولم يكن اي من هذه الاسباب كافياً. فالاصلاح لم يكن في انكلترا حركة ثورية أو عقائدية كما اراده كل من لوثر الالماني 1483-1546 أو كالفن الفرنسي. لقد تم في انكلترا بقانون ملكي املته السياسة الملكية، لارادة الكنيسة.

فقد طلق الملك هنري الثامن زوجته ولكن روما رفضت التفسيح بالطلاق. الامر الذي حمل الملك على اتخاذ قرارات كان لها عواقب منها: استصدار قانون من البرلمان يجعل الكهنة بحل من الخضوع لسلطة روما، ثم طلب من الكهنة الرجوع الى روما. وفي سنة 1534 صدر قانون يحرم الخبر الروماني من اية سلطة قضائية في مملكة انكلترا.

وبلغ الصراع مع الكنيسة الكاثوليكية اوجه سنة 1570، حين اقدم البابا بيوس الخامس على اصدار قرار الحرّم بوجه الملكة إليزابيث الأولى، عندها استقر الاصلاح كدين للدولة.

عصى الله بذلك، حين حكم الناس «ولا حكم الله». وأمام كتاب الله كل الناس سواسية حتى الخليفة: فان عصى الخليفة فقتله واجب (فيليب حتي، تاريخ العرب، ص 241).

وقد ثار الخوارج ضد الامتيازات القرشية. ولجؤ الخوارج الى القتل والى السيف جعل تطهريتهم عنيفة. والامة ليست بحاجة الى خليفة، كما يقول اهل الجماعة واهل الخاصة. وهي تنصب منهم الاجدر ان وجدته. والامة هي التي يجب ان تنصب الخليفة باختيار حر. وبالطبع لم ينظر الخوارج الى استحالة هذا الامر عملياً.

والتشدد الاخلاقي والديني المنبثق عن معتقدات الخوارج، واصرارهم على فرضه بالقوة على المسلمين حمل المؤرخين على وصف الخوارج بأنهم «متطهرو الاسلام». ولكن دوافعهم لم تكن على شئ من الطهور وكذلك ممارساتهم. فقد كانوا مأخوذين بعصبة دينية قاسية واعتدائية تبدو امامها العصية القرشية مقبولة ومحمودة.

وقد ناهضوا بقوة السلاح مبدأ حصر الامامة بقريش. وسعوا الى اقرار المبادئ الديمقراطية التي جاء بها الاسلام. فقاموا بثورات وحروب جرت فيها الدماء غزيرة طيلة القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاسلام. وكان من عقائدهم التي تبلورت بعد خروجهم بزم: ان انكروا وقبحوا كرامة الاولياء وما يحيط بذلك من عبادة ومراسم وزيرة الى قبور الصالحين، وحرّموا ايضاً الطرق الصوفية. ويعرف من فرق الخوارج الاباضية (النصف الثاني من القرن الأول الهجري). والاباضية منتشرة في الجزائر وطرابلس الغرب وعمان وزنجبار.

مواقفهم الدينية المتشددة

لم يكن الخوارج اهل بحوث نظرية في الدين. وكانت العقائد تهمهم من حيث تطبيقها السياسي والاجتماعي. وكانوا لا يتخرجون من اطلاق كلمة الكفر على اي انسان لا يرضيهم عمله او معتقده. وقد جعلوا من اهل النار كل المسلمين غير الخوارج، فالسيدة عائشة زوجة الرسول وغالية صحابة محمد هم من اهل النار. بل ان فرقهم كان يكفر بعضها بعضاً. ومرتكب الكبيرة يصبح كالشرك من اهل النار ولو كان مسلماً. وكانوا يبنون الايمان على الممارسة والمعرفة والعمل. وبعض فرقهم كانت ترى ان الايمان يكفي فيه «اقرار القلب» اما الممارسة العبادية والعمل الصالح فهما من نتائج الايمان بالقلب.

وكانوا يقولون بحرية الاختيار: ان الله لا يفعل اعمال البشر

فكرة التكيف - Adaptation - وفكرة الانتقال من التجانس - Homogénéité - الى التغاير - Hétérogénéité . وتشكل هذه الأفكار القاسم المشترك للتفسير التطوري سواء كان اتجاه المفكر محافظاً كـ Sepencer أو ثورياً كماركس .

أ - التكيف Adaptation :

ويعني التأقلم مع الظروف المناخية، وتوفر التكنولوجيا على ذلك مثلاً حياً، فعندما ينتقل الإنسان من استعمال الحجارة الى استعمال المعدن Le métal في صناعة الأدوات والأسلحة، فإن ذلك يدلّ لا محالة على تضاعف فاعليته التقنية وتحوّل موارثه . ومثل هذا التغير يُدللّ على قدرة أكبر على التكيف، في التاريخ الإنساني، ومن هذا المنطلق يكتسب دلالة تطورية .

ولا ينحصر الأمر في مسألة التحكيم في الطبيعة، إذ تنطبق عملية التكيف على المجتمعات أيضاً، ففي حالة حرب يكون المجتمع الأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية أقدر على القيام بأعبائها وعلى مواصلتها، ويعتبر هذا المجتمع من المنظور التطوري أكثر تكيفاً من غيره .

كما يتّضح التكيف أيضاً في نوعية النشاطات المهنية عندما تمر بعض المجتمعات من مرحلة الصيد إلى الفلاحة، وبعضها الآخر من الفلاحة إلى الصناعة فتتمو وسائل الانتاج ويزداد التحكم في المناخ الطبيعي .

ولا شك في أن التكنولوجيا تفرض عاملاً معرفياً سواء كانت هذه المعرفة بدائية أو متقدمة، وقد اعتنت النظرية التطورية بمشكلة التقدم المعرفي منذ البداية وقدمت في هذا الموضوع العديد من الآراء .

ومن جملة هذه الآراء، مقولة التحول العام الذي حصل من عهد السحر La magie إلى زمن الأديان ومنه إلى عصر العلم، (انظر James G. Frazer) واعتبار كل من السحر والدين والعلم طرقاً مختلفة للتعامل مع العالم (الوجود) على قاعدة أنماط مختلفة من المعرفة .

إلا أن هذه النظرية لا تخلو من الصعوبات، فمن الأسئلة التي يجدر طرحها، هل ينتمي الدين والسحر الى نفس السلسلة التطورية أو التاريخية التي ينتمي اليها العلم؟ أفليس من الممكن أن يكون السحر محاولة تدبرية وعملية أكثر من كونه عملية معرفية؟ كما أن أغلب العلماء المختصين يحدّون أهمية الدين بما يوفّره من معان للحياة وللوجود، ويتمكن الفرد والجماعات من العيش في فضاء روحاني دافئ. هنا يكون العامل المعرفي موجوداً في ميدان الدين بدون أن يكون حاسماً كما هو حاسم وأساسي في ميدان العلم - في هذا الاطار يجب

وصودرت املاك الكهنة. بهذه المصادرة تأمن للعرش تأييد الطبقات المالكة وولاءها للإصلاح، ولكن هذا لم يرض الكاثوليك الرومان ولا التطهريين كما سبقت الإشارة .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لات.
- حتي، فليب، تاريخ العرب، بيروت، 1980.
- الزاقي، محمد مهدي، جامع السماعات، ط 4، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- الكلبي، الصحيح من الكافي، كتاب الطهارة، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- مراد، علي، الاب فوكو في مواجهة الاسلام، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1980.
- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت، 1975.
- Bernard, P., *Protestantisme et Capitalisme*, Paris, 1970.
- Britannica, T.9, *Puritanism & Purification*, P. 304.
- Hill, C., *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, 1969.
- Leonard, E.G., *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vol., Paris, 1961-1964.
- Lutaud, O. *Les Niveleurs, Cromwell et la publique*, Paris, 1967.
- Miller, P., *The New England Mind! From Colony To Province*, Mass., Cambridge, 1953.
- Nuttal, G.F., *The Puritan Spirit*, Londres, 1967.
- Universalis, *Puritanism*.
- Weber, M., *L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. J. Chavy, Paris, 1964.

علي مقلد

التطورية

Evolutionism Evolutionisme Evolutionismus

اكتسب التفكير التطوري مكانة هامة في العلوم الاجتماعية والثقافة سواء في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن الحالي، وبالرغم من فقدانه لشيء من شعبيته بين الحريين العالميتين إلا أنه أعيد إحياءه أخيراً ولز بأشكال مختلفة جزئياً عن أشكاله الكلاسيكية .

وبالرغم من أنه يصعب إيجاد أية صيغة لإجماع ما حوّل مسألة ما يكون التطور الاجتماعي أو الثقافي، وذلك حتى في سطر المفكرين الكلاسيكيين إلا أنه من الممكن تحديد بعض المحاور الرئيسية التي يلتقون حولها. ومن جملة هذه المحاور،

الاجتماعية. وهذه هي مبادئ التباين الهيكلية - différentia-
Intégration tion structurale والاجتماعي Intégration
sociale.

إن أغلب علماء الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين يوافقون
على الفكرة القائلة بأن التطور عموماً يعبر عن الانتقال من
البسيط المتجانس إلى المركب اللامتجانس، ونحن نعلم أن ابن
خلدون قد لمس فكرة التطور هذه في مقدمته بقوله بـ «استحالة
بعض الموجودات إلى بعض» وبأن «عالم الحيوان قد اتسع»
وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان
صاحب الفكر والرؤية.

الا أن ما لا يمكن قبوله اليوم هو القول بوجود قانون
واحد، أو تتابع واحد للمراحل المتعددة التي يجب أن يمر
خلالها تطور كل الشعوب. وفي هذا السياق يجدر أن نقدم
المسلمات الأساسية التي تعتمد عليها النظرية التطورية وهي:

أ - التغيير شيء طبيعي.

ب - التغيير له وجهة أحادية في اتجاه أوروبا الغربية.

ج - التغيير داخلي المنشأ Immanent.

د - مبدأ الاتساق principe de l'uniformité: التغيير له
أسباب من نفس النمط.

لقد اعتبر ماركس أن الصراع الطبقي يمثل العامل الثابت
والحيوي لكل المجتمعات، وأنه سيبقى كذلك حتى المراحل
الآخيرة للرأسمالية عند القضاء على الملكية الخاصة ونظام
الطبقات الاجتماعية.

أما توكفيل Toqueville الذي راهن على تطور جميع
المجتمعات نحو الديمقراطية، فقد ركز على الصراع بين قيم
المساواة من ناحية وقيم الانجاز Achèvement من ناحية
أخرى.

تعكس الأولى التوق إلى التماثل في المكانة الاجتماعية،
والثانية الطموح إلى الامتياز عن الآخرين.

ويعتبر توكفيل أن النزعة الأولى ستنتصر في آخر المطاف،
وهذا ما يحاول إبرازه في كتابه الديمقراطية في أميركا.

في كل هذه الحالات نجد أن المفكرين يحاولون تشخيص
آليات متماثلة تنبع من الكيان الاجتماعي نفسه وتفسر المسيرة
الإنسانية بدون الرجوع إلى أي عوامل خارجية أخرى، سواء
كانت هذه العوامل إلهية، أو مناخية أو متعلقة بوقائع تاريخية
معينة.

إن النظرية التطورية هي في الواقع طريقة وأسلوب في
تقديم معطيات التاريخ من وثائق وتبلورات الماضي إلى ظواهر
الثقافات المعاصرة، حسب سلم تطوري يعطي الانطباع بأن

وضع العلم ضمن مسار فلسفي أو تكنولوجي من الفكر
مغايرة.

لذلك يتوجب الاعتراف بالحاجة إلى سلسلة واحدة، ولكن
إلى سلاسل ومسارات تطورية مختلفة إذا كان القصد تحليل
الواقع التاريخي المعقد.

ويمكن اتخاذ نفس الموقف من أوغست كونت Auguste
comte الذي يرى بأن التاريخ الإنساني مرّ عبر ثلاثة
أنماط من التفكير - الديني (أو الثيولوجي Théologique) -
والمارائي - والوضعي أو العلمي.

إلا أن كونت كان أكثر إدراكاً وفطنة مما توحى مفاهيمه
المجردة، فبالرغم من تشخيصه لمراحل تاريخية معينة فهو لا
يعتبر أن العهد العلمي قد وصل فعلاً، بل يعتبر على العكس
من ذلك بأن المجتمع المعاصر يتسم بأزمة سياسية وأخلاقية
كبيرة وأن هذه الأزمة تعود إلى الفرضية الفكرية الناتجة لا
عن تتابع بل عن تعايش Co - existence الفلسفات الدينية
والمارائية والوضعية في نفس الزمن التاريخي.

إن كونت Comte يعني تماماً أن شؤون الدين تتجاوز
الاعتبارات المعرفية، لذلك، فهو مع تأكيد على الفلسفة
الوضعية، أقدم على بحث دين للإنسانية Religion de
l'humanité وإن كانت الأسس لهذا الدين الجديد أساساً
وضعية وعلمية.

وخلاصة القول، لا شك أن التاريخ الإنساني سجل بعض
التقدم المعرفي ولكن يجب التذكير بأنه، خلافاً للتصور
التطوري للأشياء، لا تقدم إلا حسب بعض المقاييس ولا
تكيف جديد بدون انتقال إلى ما هو أفضل.

ب - التجانس والتغاير

: Homogénéité et Hétérogénéité

المحور الثاني للنظرية التطورية يدور حول التحول الهيكلية
من التجانس إلى التغاير وقد اقترنت هذه الفكرة بـ هربرت
سبنر Herbert Spencer وإن كنا نجد نفس الاهتمام لدى
كل من كونت وماركس، فذلك راجع إلى تركيز كل هؤلاء
المنظرين على إيجاد قانون أو قوانين للتغير الاجتماعي.

يتكلم سبنر عن التحول من المجتمع العسكري (أو
النضالي) إلى المجتمع الصناعي. ويقول دوركهام بالمرور من
مجتمع التضامن الميكانيكي Solidarité mécanique إلى
مجتمع التضامن العضوي Solidarité organique. ونتيجة
كل هذه التحليلات، هي الوصول إلى مبدأ أو مبادئ عامة
لعملية التطور الاجتماعي ما انفكت تبرز في الأدبيات

وكل ما في الأمر أن أكثر هذه الحضارات خلقاً وعزّة، لا تمثل في آخر المطاف الا مساهمات متأخرة وجزئية لما سوف تصبح عليه الحضارات الغربية.

إنه لا يمكن نكران التقدم الذي سجلته الانسانية، المطلوب هو أن نكون حذرين في تقييم هذا التقدم وما يترتب عليه عندما نحكم على دور الثقافات المختلفة.

لقد اتجهت الحضارة الغربية منذ قرنين أو ثلاثة نحو تصحيح الوسائل الميكانيكية التي يستعملها الانسان وتحيينها، وحسب هذا المقياس نجد أن المجتمعات الغربية تحتل مقدمة الترتيب، بينما لا تحتل المجتمعات الأقل نمواً في افريقيا وآسيا سوى آخر الترتيب.

ولكن تصنيف المجتمعات يختلف بالطبع بحسب اختلاف المقاييس التي نستعملها. فإن نحن مثلاً أخذنا كمقياس، درجة القدرة على التغلب على المناخ الطبيعي وصعابه، فلا شك أن القوز سيكون لفائدة الاسكيمو Eskimos في الأوساط الثلجية، أو لفائدة البدو في الصحراء. كذلك فهناك الهند بما كان لها من بعث للتفكير الفلسفي والديني، والصين بما ساهمت به من أساليب في الحياة وفي التعبئة والاستمرارية.

وكما لاحظ ليفي ستروس Levi Strauss فإن الاسلام قدم منذ أربعة عشر قرناً نظرية في التضامن والترابط بين جميع أشكال الحياة الانسانية: التقني، والاقتصادي، والاجتماعي، والروحي، لم يوجد الفكر الأوروبي الا أخيراً تحت تأثير التفكير الماركسي والعلوم الانسانية.

إذن، فإن كان مما لا شك فيه أن الحضارة الغربية قد ضربت الرقم القياسي في مضاعفة الطاقة الكهربائية المتاحة لكل فرد، فإن الشعوب الأخرى القديمة منها والمعاصرة - وهي تشكل الأغلبية - قد أنجزت هي الأخرى بدورها ضرباً حاسماً من التطور، بل لا زلنا إلى اليوم نعيش على اكتشافات ما يمكن تسميته دورة العصر الحجري الأخير: الزراعة، تربية الحيوان، صناعة الفخار، صناعة النسيج... الخ، وأن دورنا في جميع هذه الفنون الحضارية لا يكاد يتجاوز، وذلك منذ آلاف السنين، إدخال بعض التحسينات وضروب الاتقان عليها.

صحيح أن الحضارة الغربية، أكثر قدرة على التراكم العلمي والتقني ولكن هذا لا يعني أنه بالإمكان وصف أي مجتمع أو حقبة تاريخية بالثبات أو الجمود. كل تاريخ هو تراكمي مع فروق في المدى والأبعاد والدرجة. وباختصار فما دامت الانسانية لا تتطور حسب غمط واحد وملزم، فالثبات أو حتى التوقوع في وجهة نظر معينة لا يعني ولا يمكن أن يعني

هناك تسلسلاً بين هذه الظواهر، وبأن التغير يأخذ شكل التحول الدائب - البطيء التدريجي Graduel كما أنه يجتد في الغرب المعاصر أعلى وأكمل تجسيد لهذا التطور.

من البديهي إذن أن النظرية التطورية مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التقدم progrès وذلك ما يذهب اليه سبنسر Spencer بطريقة لا تدع أي مجال للشك... «إن التطور لا يمكن أن ينتهي الا عند تحقيق أكبر درجة من الكمال وأعلى مستوى من السعادة». وكما كان هيغل Hegel يعتبر أن الدولة البروسية Prussian في القرن التاسع عشر تمثل تجسيد الفكر والكمال، يذهب اليوم بارسونس Talcott Parsons الى القول بأن هيغل قد تسرع وأن الولايات المتحدة الأميركية هي التي تمثل المجتمع الرائد Société leader بالنسبة للانسانية جمعاء، ماضياً وحاضراً.

نحن إذن إزاء نظرية علمية، نحس معها أننا إزاء اعتقاد شبه ديني أو على الأقل دوغمائي، لا بالتقدم فقط بل باعتبار أوروبا كتجسيد أمثل وكتنوير لتطور الانسانية جمعاء.

تجاء هذه النظرة التفاؤلية العارمة، ارتفعت بعض الأصوات لتتكلم عن الثمن الباهظ الذي صاحب التقدم الغربي وتجذب الانتباه الى جملة التناقضات التي يفرزها التطور السريع.

هكذا كانت كتابات اليزي روكلو Eliseé Reclus تؤكد على أن التطور ككل ظاهرة ثقافية اجتماعية وخاصة التطور الصناعي يؤدي الى تقدم Progrès بقدر ما يؤدي الى انتكاس Régession.

وقد درس روكلو Reclus انتشار الرأسمالية في كل بقاع الكون وتحمس الى التصنيع والمكننة بما يميزها من تقنيات وعلاقات إنتاج جديدة وتوقع توحيد العالم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه انتبه منذ أواخر القرن التاسع عشر الى ظاهرة النمو اللامتكافي le développement inégal الى العنف والاستغلال الذي ترتب على توحيد أوروبا للكون.

كيف لا يمكن الخلط بين أسطورة أوروبا (أسطورة يشك فيها حتى الكثير من العلماء الأوروبيين) وتاريخ الإنسانية؟

إن النظرية التطورية تتظاهر وكأنها تعترف بتنوع الثقافات والحضارات ولكنها في الواقع تحاول طمس هذا التعدد وإزالته تماماً. ذلك أنها تنظر الى المجتمعات القديمة أو البعيدة عن أوروبا كمراحل ضمن تطور واحد، وكأنها تنصّب كلها في نفس الاتجاه مما يضفي على هذا التنوع طابعاً صورياً وثائوياً،

كنتيجة للتغيرات التقنية، والواقع أن هناك ترابطاً وظيفياً بين التقدم (والتطور) من ناحية، والفوارق الطبقيّة من ناحية أخرى.

2 - استمضاء الوحدات المستضعفة :

ويمكن التدليل على هذه العملية باللجوء الى الامبريالية والاستعمار. إن الامتداد الاستعماري في القرن التاسع عشر مكن أوروبا الصناعية من تحديد اندفاعها وكانت تستند إمكانياتها لولا ادماج الشعوب المستعمرة في شبكة تعاملاتها. إن النظرية التطورية تتجاهل تماماً مثل هذه التناقضات. ويجب الاعتراف بأن هذه التناقضات لا حل لها، ولكن الواجب العلمي والانساني يفرض أن نعيها وأن لا نترك جانباً منها يتغلب على الجانب الآخر.

كما يقتضي الواجب أيضاً تجنب الخصوصية العمياء التي تخص جنساً معيناً أو ثقافة أو مجتمعاً بامتياز الانسانية جمعاء. كما يقتضي أيضاً أن لا ننسى أنه ليس بمقدور أي قسم من الانسانية أن يدعي اكتساب الصيغ الصالحة للجميع. بقي أن نذكر أن النظرية التطورية تجاهلت التاريخ في محاولتها لإرساء نظرية للتغير الاجتماعي مع أن أمر العلاقة بين التغير والتاريخ واضح وأن العلاقة بينها لا يمكن تجاهلها. وقد يتجنب بعض المفكرين هذا المشكل بدعوى أنهم معنيون قبل كل شيء بالتمميم Généralisation ولكن، هل يمكن التعميم بقطع النظر عن الواقع والتاريخ؟

مصادر ومراجع

- Comte, A., *Le Système de la politique positive*, vol IV.
- Frazer, S.G., *The Golden Bough*, Mcmillan, 1958.
- Reculo, Elisée, *L'homme et la terre*, F.Maspéro, 1982.
- Strauss, Claude Levi, *Race et histoire*, Gautier, Paris, 1961.

عبد الباقي هرماسي

التعبيرية

Espressionism
Expressionnisme
Expressionismus

التعبيرية

مع بداية القرن العشرين كانت النشاطات الفنية في أوروبا قد تركزت في مدينتين رئيسيتين: باريس وميونخ. فكانت العاصمة الفرنسية، منذ ظهور الانطباعية، حوالى سنة 1870،

عدم إمكانية تحولات مهمة من وجهة نظر أخرى. ولعلّ أشد الانتقادات للنظرية التطورية ولتمركزها حول أوروبا كنهاية ونجس مسار الانسانية هو اعتبار الابداع الثقافي لا كإنجاز شعب معين، بل كنتيجة لتحالف بين الثقافات المختلفة يقع عبر الهجرة، والاستعارة، والتبادل التجاري، والحروب، الى غيرها من عوامل التفاعل بين الشعوب المختلفة.

ومن المعلوم أن أوروبا في بداية نهضتها كانت تمثل نقطة التقاء واندماج للعديد من التأثيرات، وذلك من خلال تفاعل التراث، اليوناني، والروماني، والألماني، والتأثيرات العربية والصينية، فالتاريخ التراكمي إذاً ليس خاصية لبعض الأجناس أو بعض الثقافات، إنما هو ناتج عن سلوك بعض الشعوب لا عن طبيعتها، وخاصة عن طريقة هذه الشعوب في التواجد والتعامل. ولهذا يصل ليفي سترنوس Levi-Strauss الى النتيجة الآتية: «إن المصيبة الكبرى والعييب لأية مجموعة إنسانية، وما يمنعها من تحقيق ذاتها، هو أن تكون منفردة». لقد رأينا أن كل تقدم حضاري مرتبط بتحالف بين الثقافات. والتحالف هنا بمعنى تنظيم الفرص المتاحة لكل ثقافة في تطورها التاريخي وجعلها فرصاً متضافرة لجميع أعضاء الحلف.

ويكون التحالف من ناحية أخرى أكثر خصوبة وأكثر قدرة على الإنجاب والعطاء بقدر ما تكون الثقافات المعنية أكثر تبايناً وتنوعاً. وهذا التصور يؤدي بنا الى نوع من المفارقة؛ فإذا كانت البداية تمتاز بتنوع الوحدات المتحالفة وفرص الريح، فإنه مع الزمن يؤدي التحالف الى التجانس بين الوحدات وانخفاض فرص الكسب، وهذا يعني اللجوء الى أحد أمرين:

1 - خلق الفوارق بين الأعضاء :

وهذا ممكن لأن كل مجتمع يتربك من فئات اجتماعية مختلفة، مهنية ودينية وسباسبية واقتصادية ويسهل تصور اللامساواة بين هذه الفئات. إن إغلب الثورات لا تؤدي فقط الى تعميق التباين الاجتماعي، كما يقول سبنر Spencer بل أيضاً الى توزيع جديد للفرص وخلق نظام طبقي جديد. انظر الى تكوين الدول والطوائف والطبقات في الشرق القديم وكذلك الأمر في ما يخص الثورة الصناعية التي صاحبها نشأة الطبقة الشغيلة prolétariat وأنواع حديثة من استغلال العمل الانساني.

لقد تعود الناس على اعتبار هذه التحولات الاجتماعية

بيد أن هذه الاستقلالية لا تعني، بالضرورة، ان عملية الابداع الفني تتم خارج نطاق الحقيقة الحية أو بعيداً عنها، ومن دون ارتباط بواقع اجتماعي. فلا بد للفنان من القبول بهذه الحقيقة والتحرك من خلالها، جاعلاً منها مادة عمله وغايته. وانسجاماً مع هذا المبدأ الأساسي، يتحول العمل الفني الى وسيلة اتصال بالآخرين، ناقلاً اليهم مشاعر الفنان واحاسيسه وافكاره ورؤيته الخاصة للعالم، ويصبح التعبير اساساً لارادة الفنان الخلاقة ومفهومه الفني. فالتعبيرية هي، اذن، تلك الظاهرة الحديثة الناجمة عن هذا السلوك وهذا الموقف المشدد من الواقع بهدف تغييره. ولذا، فإن هذه الحركة لم تكن، من حيث هي ظاهرة أو طريقة خاصة في التعبير، لتقتصر على جماعة ما أو مرحلة تاريخية ما. ولئن كانت التعبيرية - كما يقول غاسيه في كتابه التعبيرية واحداث القرن - «تتطابق مع الفن والثقافة الجرمانية، الا انها ليست ظاهرة جرمانية، شالية، بل اوروبية، بل عالية في القرن العشرين». والحق اننا نجد ملامح تعبيرية في اعمال الكثيرين من فنانى نهاية القرن التاسع عشر، كما نجدها في اعمال بعض فنانى الوحشية الفرنسية والمستقبلية الايطالية والتكعيبية. وقد تمثلت التعبيرية، من ثم، في مدارس عدة سواء في اوروبا أو في امريكا اللاتينية، وفي نتاج عدد كبير من الفنانين الذين ظهوروا هنا وهناك في انحاء مختلفة من العالم. وان ما وصف بعد ذلك باسم التجريدية التعبيرية قد عرف، بعد الحرب العالمية الثانية، انتشاراً واسعاً في العالم كله.

الجسر

وحى في المانيا، لم تكن هنالك حركة تعبيرية واحدة، بل اشكال تعبيرية مختلفة، تجمع بينها صلات متبادلة ومصادر اوروبية مشتركة. غير أن مختلف هذه الاتجاهات قد تلخص في حركتين اساسيتين هما: الجسر Die Brück، في درسدن، والفراس Der Blaue Reiter، في ميونخ. الأولى تأسست سنة 1905، ورأت في العنف الشوري ضرورة ملحة، على الرغم من ارتباطها بالتيارات التي سبقتها كالرمزية والفن الجديد Jugendstil الذي كان له انتشار واسع في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر. فقام بمثل هذه الجساعة، امثال كيرشنر، وهيكل Heckel، وشميدت - روتلوف Schmidt-Rottluff، بعدة نشاطات فنية شارك فيها، في السنوات التالية، فنانون آخرون، أمثال: نولد، وفان دونغن، بيد ان الحركة التعبيرية الالمانية لم تنمو وتأخذ

مركزاً أساسياً لتيارات فنية أسهمت، باختيارها وسائل تعبير جديدة، في تبدل المفاهيم الفنية العامة، وفي تحطيم التقاليد الكلاسيكية والاكاديمية. وقد شهدت باريس، منذ ذلك الوقت، ظهور تيارات فنية جديدة، وأصبحت محور نشاطات فنية ارتبطت بها اسماء العديد من الفنانين الطليعيين؛ ممن كان لهم دور بارز في تاريخ الحركة الفنية في العالم الغربي. وفي الوقت نفسه، تكوّن تجمع آخر من الفنانين، في ميونخ، المدينة الالمانية البافارية التي جذبت اليها، بفضل شهرتها الاكاديمية، فنانين طليعيين، امثال بول كلي، وفاسيلي كاندانسكي، وألكسي جولنسكي، وسواهم ممن كان له ايضاً دور لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به التجمع الباريسي. وكانت ميونخ ايضاً مركزاً لنشاطات فكرية تجسدت في دراسات نظرية عاجلت مسائل فنية، ودافعت، للمرة الأولى في الغرب، عن التجريد بوصفه ظاهرة معاصرة تعبر عن حاجات أساسية للعقل الأنساني. ولعل أهم ما كتب في هذا المجال الدراسة التي وضعها ويلهلم فورنفرسن سنة 1906، أطروحة دكتوراه نشرها سنة 1908، بعنوان تجريد واعتناق Abstraktion und Einfühlung، وبدوره وضع كاندانسكي، سنة 1910، كتابه الروحاني في الفن Über das Geistige in der Kunst، الذي ترجم بعد ذلك الى لغات عدة، ونشر باللغة الفرنسية في باريس سنة 1949، بعنوان Du spirituel dans l'art.

1 - التعبيرية الالمانية:

التعبيرية هي، بالمفهوم العام للكلمة، طريقة خاصة في التعبير اتبعت في مختلف مراحل التطور الفني، بدءاً بكهوف العصر الحجري وحتى التعبيرية التجريدية في الخمسينات من القرن العشرين. لكن هذه العبارة اكتسبت دلالة محددة مع الحركة الفنية المعاصرة، المعبرة عن رؤية تعكس مفهوماً جديداً وإدراكاً خاصاً للعالم، الحركة التي لم تتبلور اطرها العامة وتحدد الا في القرن العشرين، بعد ان مهد لها فنانون من القرن السابق، من الذين اصطفت اعمالهم بملامح تعبيرية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تتوضح معالم الاتجاهات الجديدة، متمثلة في محاولة هؤلاء الفنانين تحطيم القيود الاكاديمية، أو التخلص منها والثورة عليها. وقد اعلنت الثورة ضد الظروف التي اخضعت لها الحركة الفنية، وضد المجتمع ومظاهره البرجوازية، مطالبة باستقلالية الابداع الفني وما يتطلبه من حرية في اختيار الاشكال الملائمة ووسائل التعبير.

المولندي فان غوغ من أبرز المهديين للتعبيرية، لما في عمله الفني من تسجيل عفوي ومباشر لإحساسات انسانية تصل الى ابعاد حدود المأساة. وهو إذ يلجأ الى الضربات اللونية الأكثر انفعالية، فذلك كي يعبر عن حالة نفسية، متخبطاً كل مفهوم وصفي للأشياء المرئية، ومدركاً القيم الرمزية والتشكيلية للألوان الصافية في عملية الإحساس المباشر والتعبير عنه.

والتعبيرية الألمانية اتبعت بدورها تقنية تقوم على تشويه الأشكال وعنف اللون الاصطلاحي، واللاواقعي، وعملت على استثمار هذه المعطيات في محاولة للوقوف في وجه مجتمع بات يعاني من مشاكل معقدة. وفي هذا الوقت كانت أوروبا كلها تطمح، هرباً من واقع تعيشه، الى بلوغ المصادر الأساسية، وتبحث عن القيم الأولية، وبخاصة ألمانيا التي كانت تشكو، في كل المجالات، من التسلطية والتقاليدية. وللتعبير عن موقفهم من هذا الواقع، لجأ ممثلو الجسر الى الفن الخطي graphisme، معتمدين في ذلك على ما تقدمه لهم فنون القرون الوسطى والبدايين من قيم تشكيلية. ومن هنا كانت «الصفة المتسامية للتعبير القوطي» هي، كما يقول ويلهلم فورنغر، المبدأ الذي اتبعه التعبيريون الألمان لتصوير «واقع غير طبيعي مشوب باللاواقعية». وقاد التعبير عن هذا الشعور العاطفي القلق، المتناقض مع المفاهيم الكلاسيكية وما تسعى اليه من جمال مثالي، الى الفن اللاصوري والتجريد الغنائي العاطفي، مع كاندانسكي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية.

الفارس الأزرق

مع نهاية جماعة الجسر وتفكك اعضائها، سنة 1913، بسبب تباين آرائهم واتجاهاتهم، كانت الأفكار التي أتت بها التعبيرية قد انتشرت في المانية كلها، وانتقل محور النشاط الفني، من ثم، إلى مدينة ميونخ، المنفتحة على مختلف التيارات وتباين آرائها. ومنذ بداية القرن العشرين كانت أوروبا قد شهدت نوعاً جديداً من التبادل الواسع النطاق في الآراء والأفكار الفنية، وتحولت العاصمة البافارية الى مركز لنشاط فني بلغ أوج ازدهاره في هذه السنوات السابقة للحرب العالمية؛ حيث تشكلت عدة تجمعات فنية، كان الفارس الأزرق أبرزها وأكثرها تمثيلاً لطبيعة تلك المرحلة. قبل ذلك، قدم الى المدينة، منذ 1896 - أي في السنة نفسها التي تأسست فيها مجلة Jugendstil الناطقة باسم الفن الجديد Jugendstil - عدد من الفنانين الطليعيين الروس، امثال جاولنسكي

ابعداً جديدة الامع فنان الفارس الأزرق، ومع التيارات الفنية لما بعد الحرب.

والتعبيرية الألمانية - التي تقابل الوحشية الفرنسية، وتلتقي معها في أمور عدة - ميزات خاصة: فهي تمثل، خلافاً للوحشية التي لم تدم سوى فترة قصيرة من تاريخ التطور الفني العام، تياراً فنياً أكثر شمولاً لم يقتصر على جماعتي الجسر والفارس الأزرق؛ فالفن الألماني بقي زمناً طويلاً بعد ذلك يستخدم، ولو جزئياً، مثل هذه المفردات التعبيرية. وفي حين تركزت اهتمامات الوحشين على اللون والمسائل التشكيلية الأخرى، اضاف التعبيريون اليها اهتمامات جديدة، تتعلق بأمور انسانية واجتماعية، وتعالج مسائل اخلاقية ودينية وجنسية. وقد عبر الفنانون الألمان عن ذلك كله بالرجوع الى مصادر المخيلة والحسد، وباسقاط الحالة الفردية على الطبيعة والانسان وعلى ما يمثله العمل الفني. والحق واننا نجد - كما يقول هيربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث - نجد في عمق الحبس الشمالي انجهاً نحو الفردية وتكريساً للوحدة والاعتزال. فالفرد «يعي اعتزله وحالة انفصاله، ويمكنه مضاعفة هذا الوعي لدرجة نسيان الذات أو ازدرائه لها. غير ان المخرج الأكثر شيوعاً لمثل هذه الفردية هو في الاعتزال الطوعي للفنان المؤمن بذاتية الخاصة، وفي تأمله الباطني حيث يجد البواعث ومصادر الالهام».

غير أن حالات مماثلة قد نجدها في اعمال آخرين سبقوا التعبيرية الألمانية ومهدوا لها. فاعمال الفنان النرويجي مونش، 1863-1944، الفنان الأكثر اعتزلاً وميلاً الى التأمل الباطني، تعبر عن ألم نفسي عميق يتجلى فيها تناوله من موضوعات على علاقة بالجنس والدين والموت، كما يتجلى فيما اختاره من وسائل تشكيلية ملائمة. وهي ايضاً تعبر عن شعور بالهواجس، وعن تمسك الفنان المرضي باحساس باطني غريب، وتعلقه بالرؤى او التخيلات المثيرة للقلق والانقباض، وهذا العالم الذاتي الخاص يصوره ايضاً الفنان البلجيكي جيمس انسور - وهو الذي عاش القسم الأكبر من حياته في عزلة مدينة اوستند - في اعمال تكاد تقتصر مفرداتها التشكيلية على الأقنعة والأصداف والهياكل العظمية المعبرة عن رؤية مأساوية هزلية. ومثل هذه العوالم الخيالية يعكسها عمل غوغان، الفنان الفرنسي الذي كان له بدوره تأثير مباشر على التعبيريين الألمان وذلك من خلال رمزيته الخلابية واللوان الاصطلاحية اللاواقعية، ورغبته في العودة الى القيم البدائية ولجؤه الى تشويه الأشكال وسيلة للتعبير. وقد يكون الفنان

هو، كما يقول هيربرت ريد، إعادة «بناء العالم في حالته الباطنية، الداخلية، بحيث لا يكون للطبيعة المثلثة، في الأعمال التصويرية التعبيرية، «من دلالة الا بقدر ما تتحول لتعكس وضعاً إنسانياً». فتنحصر الفنان ازاء هذه الطبيعة لا يكون الا بإضفاء قيم تعبيرية على الاشكال والالوان الصافية وفقاً لما يمليه احساسه الداخلي. لذلك فإن اعمال هؤلاء الفنانين قد تبدو أحياناً معقدة نسبياً، صعبة القراءة بعيدة، بسبب تفجر الموضوع شكلاً ومضموناً، عما كان يبحث عنه الشماليون من أمور أكثر عقلانية وأكثر ارتباطاً بالحياة المادية المعاشة. ورب هاجس، أو شعور ديني، مسيحي ضمناً، خلف هذا التوجه العام لجماعة الفارس الأزرق، يدفعهم الى الاهتمام بالمسائل الدينية والفلسفية. على ان الغاية من هذا الاهتمام لم تكن البحث عن «صور تقوى وورع مهياة للكنائس»، فالصورة الدينية، هنا، «تصبح خلافاً لذلك، وعلى غرار المقابلة مع الموضوع الجنسي، مجرد انعكاس لتساؤلات تطرح حول الوجود»، حسب تعبير هانس هوفستاتر، في كتابه التصوير والحفر والرسم. وبانطلاقاً من هذه المسائل الأساسية، انما تحاول التعبيرية ان تعيد طرح موضوعات كان الفن قد فقدتها منذ زمن بعيد، وفقدتها مرة اخرى قبل ان أعاد الفن اللاصوري صياغة مثل هذه الأفكار الروحانية، الصوفية، بأسلوب مبتكر يقوم على استعادة القيم الرمزية من خلال الخط واللون والشكل.

وان ما يميز جماعة ميونخ هو اعتمادها الرمز، والتوصل من خلاله، الى المجال السري لميتولوجيا تكونت حديثاً، قوامها، كما يقول هوفستاتر: «تحويل محكم للتعبير الى رمزية حيوانية، مع فرنس مارك وهنريش كامبندونك، اللذين اصبحت الصورة الحيوانية لديهما رمز تشابه المخلوقات؛ وتحيلات اورفية، مع اوغست ماكه، تترجم بلونية شديدة، عابرة ومستقلة، تمزج بين سعادة عيش الحدث والاستسلام؛ واخيراً، البدء بالفن اللاصوري وتكامله مع كاندانسكي وجاولنسكي وكلي». غير ان هذه الحركة الساعية الى تمثيل فن عصرها، من خلال رؤيتها للعالم ومفهومها الفني، لم تكن الجواب الملائم على تحولات المجتمع الحديث واكتشافاته العلمية، وبدت، من بعض الوجوه، أقل عصرنة من تعبيرية الجسر. لكن انفتاحها على مختلف الآراء، وتقبلها للتكعيبية والاورفية والمستقبلية قد دفعها للإسهام بفاعلية في التطور الفني اللاحق. ذلك ان تقارب الفارس الأزرق ومجموعة من الفنانين الفرنسيين، أمثال دولوني، أبرز ممثلي الأورفية، قد

وكاندانسكي. وكان لهذا الأخير دور بارز جداً في تطور الحركة الفنية سواء في ميونخ نفسها أم خارجها.

وفي مجال التبادل الثقافي الفني، فتحت مدينة ميونخ صالاتها لاستقبال اعمال ابرز فنانى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد شارك في المعرضين اللذين نظمتهما الفارس الأزرق، سنتي 1911 و1912، حشد من أهم الفنانين الاوروبيين المعاصرين. وفي سنة 1913، شهدت ألمانيا أكبر تظاهرة فنية أوروبية من خلال معرض الحريف الألماني الأول الذي لم تعرف أوروبا ما يوازيه، من حيث شموله وانفتاحه على مختلف التيارات العالمية، الا عندما أقيم معرض الخمسين سنة من الفن الحديث في بروكسل، سنة 1958.

وفي هذا الإطار العام، تكونت جماعة الفارس الأزرق، أي الحركة التي تشكل، رغم انها لم تكن متلاحمة أو منظمة كالجسر، نهاية مطاف لتطور يجد أصوله، كما يشير غاسيه، في ملتقى حقيقي للأفكار والتجارب الأوروبية. وللتأكيد على هذا التوجه العام، كانت المعارض التي نظمها الفارس الأزرق لا تتوقف عند اسلوب فني محدد، بل تلتقي فيها مختلف التيارات الفنية على تناقضها وتباينها، كالتعبيرية والتكعيبية وثنى الاتجاهات التجريدية. وقد يعبر عن هذا السلوك الفني تصريح هذه الجماعة بمناسبة احد معارضها: «اننا لا نسعى الى نشر أشكال محددة أو خاصة، فغايتنا ان نبين ان في تنوع الأشكال المثلثة، يتحقق اهدف بطرق شتى». فالمسألة في نظرهم لا تتعلق بالشكل بقدر ما تتعلق بالمضمون، «والتجديد - كما يراه فرانتس مارك، احد ممثلي الفارس الأزرق - ليس شكلاً، بل نهضة في طريقة التفكير». فعلى الرغم من تعدد اتجاهات ممثليها، تلتقي جماعة الفارس الأزرق، ولو ضمناً، حول مسائل الفكر والفن، كما عبر عنها مارك، وصاغها كاندانسكي في كتابه الروحاني في الفن، المشار اليه. واذا ينطلق كاندانسكي من نقد للبنية المادية للعالم المعاصر، وما توصلت اليه التيارات الفنية الحديثة فيما يتعلق باللون وقيمه التشكيلية، انما كي يعبر، نظرياً وعملياً، عن بعض جوانب المشكلية المطروحة والناجمة عن تحولات العالم الحديث والاكتشافات العلمية. فإن ما توصل اليه الفنان هو التعبير عما أسماه «الضرورة الداخلية»، لأن «تناغم الألوان والأشكال لا يستند الا إلى شيء واحد: الاتصال الفعال بالنفس الانسانية».

ولعل ما كانت تسعى اليه تعبيرية ميونخ الرومنسية الطابع، المتعارضة نسبياً مع تعبيرية الألمان الشماليين من جماعة الجسر،

الى تمزق الشكل، والنتيجة: سطح مجزأ. فكل شيء يتحول الى مجرد احساس للشبيكية، لكنه يفقد النسطح والخط سكوتها». لذلك لجأ الوحشيون، خلافاً لهذه المنهجية الصارمة، الى الألوان الصافية الصارخة، على غرار ما نرى في اعمال فلامينك، ودران، وماتيس، ومانغوان. غير ان اعتداد اللون وسيلة للتعبير العضوي والمباشر جعل هؤلاء الفنانين يميلون الرسم والتأليف ويلجأون، في هذه المرحلة الوحشية، من نشاطهم الفني، الى الرسم المبسط السريع، الرديء احياناً، والى غير ذلك من الوسائل التي تمكنهم من التعبير المباشر الأكثر عنفاً.

بيد ان ما حققه الوحشيون، لم يكن بمعزل عن حركة التطور الفني العام في اوربوا، وان تجربتهم لم تكن بعيدة عما كان قد توصل اليه من نتائج مهمة فنانون طليعيون: من غويا في اسبانيا، الى تورنر في انكلترا، وفان غوغ في هولندا، ومونش في النروج، وانسور في بلجيكا، ودولاكروا ومونيه ودوتولوز لوتوك وغوغان في فرنسا. . . وكانت هذه الظاهرة التعبيرية قد تجلّت بوضوح في بعض أعمال مونيه - وبخاصة في لوحته 14 قوّر، من سنة 1872 - او في اعمال جيمس انور، المعبرة عن واقع مأساوي. لكن هذه الانطلاقة التعبيرية ما لبثت ان هدأت مع انتشار الفن الجديد Art Nouveau في العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، ولم تعد لتتفجر مرة اخرى الا في بداية القرن مع الموجة التعبيرية الجديدة. لكنها انطلاقة قصيرة الاجل، توقفت في فرنسا، عندما تحلّى معظم الوحشيين فجأة، سني 1907، 1908 عن الألوان الصارخة، واستبدلوا بها ألواناً جديدة أقل اثارة، كالبني والاخضر الفاتح والأزرق الغامق ولجأوا الى الأشكال التأليفية ذات الطابع الهندسي.

لا شك في ان هذا التحول الجديد قد ارتبط بظروف تاريخية واجتماعية كانت قد حددت مسار الحركة الفنية العام. فالوحشية قد بلغت أهدافها، ولم يعد بوسع ممثليها الذهاب، من خلال وسائلهم التعبيرية، الى ابعد مما وصلوا اليه من عنف اللون وقوته، وباتوا عاجزين عن الوقوف في وجه التيارات الفنية الجديدة الأكثر تمثيلاً لما كان يطمح اليه الفنان المعاصرون. ولعله بتأثير من سيزان وبيكاسو والفن الافريقي، رجع الوحشيون الى اشكال من الفن اكثر تقشفاً وريانة، واسهم بعضهم - امثال براك، ودوران، وماتيس، وفريتز - الى جانب بيكاسو، في التمهيد للتكعبية.

أدى في أبعاد اوروبية، الى وضع الأسس لتيارات فنية حديثة كانت تهدف الى تحطيم الصورة ونحطيمها.

بيد أن هذا التوجه نحو التجريد، او اللاشكل، لم يحل دون بقاء التعبيرية واستمرارها على الرغم من تراجع انطلاقة الفارس الأزرق نسبياً، بعد سنة 1914. فقد اخذت هذه الحركة ابعاداً جديدة خلال الأزمة الاجتماعية التي ولدتها الحرب، وانتشرت على نطاق واسع سواء في اوربوا - اي في ألمانيا، وبلجيكا، وهولندا، والدانمارك - أو في اميركا اللاتينية، وانحاء اخرى من العالم، حيث لم تقتصر التعبيرية على الرسم والتصوير، وشملت مختلف النشاطات الثقافية. فشهد الأدب والشعر المعاصرين تياراً مماثلاً، كما شهدت الموسيقى، مع شونبرغ، صديق كاندانسكي، محاولة لتفكيك العالم الصوتي شبيهة بمحاولة كاندانسكي لتحطيم الصورة.

2 - الوحشية الفرنسية:

ليست الوحشية Fauvisme مدرسة ذات مذهب في محدد، فهي أقرب الى ان تكون التقاء بين فنانين جمعت بينهم ميول ومواقف متشابهة، من دون ان تشكل، فعلاً، جماعة منظمة كالجسر، أو جماعة تربط بين اعضائها صداقة أو تطور في محدد كالنبي Nabisme. اي الحركة التي ظهرت في فرنسا في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وكان لها ارتباط وثيق بالرمزية. وقد تعود الوحشية بجذورها الى نهاية القرن التاسع عشر، الا انها لم تعرف بهذه الصفة، «الوحشية»، الا في سنة 1905، بعد ان اطلق الناقد الفرنسي لويس فوكسل هذه العبارة ساخراً، وكرسها التداول وجعلها صفة ملازمة لهذه الجماعة ونتاجها الفني. بيد ان هذه الحركة لم تعمّر طويلاً، وسرعان ما تحول ممثلوها جميعهم، باستثناء فان دونغن وروو، نحو فن مغاير تماماً لما كانوا يتتجون قبل سنة 1908. وهؤلاء الوحشيون هم من أصل باريسي، ما عدا فان دونغن، فهو بلجيكي، وتميز أسلوبه بطابع خاص.

وكانت هذه الحركة قد تكونت حول ماتيس - الفنان الذي اتاح له عمره وثقافته ان يقوم بدور المؤسس لها - وأثارت دهشة النقاد والجمهور واستغرابهما، لابتعادها عن الاكاديمية والانطباعية، والفن الجديد، واعلانها الثورة ضد المنهجية المزمّنة لدى الانطباعيين المحدثين سوراه وسينياك. . . فالانطباعية المحدثّة، او التقسيمية، هي في نظر ماتيس أول محاولة لتنظيم الانطباعية منهجياً، «غير انه تنظيم فيزيائي خالص ووسيلة آلية في الغالب، حيث ان تمزق اللون يؤدي

3 - الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الألمان :

ان التيار الفني الجديد المتمثل بالوحشية الفرنسية، في باريس، والتعبيرية الألمانية، في درسد وميونخ، قد تناوله مؤرخو الفن سعياً الى تحديد مدى تقارب هاتين الحركتين او تباعدهما. ولم يكن من السهل الخوض في هذا الموضوع لأسباب عديدة، أبرزها هو ان الوحشية والتعبيرية لم تقما على منهج واضح، وكانتا اشبه بالتقاء لعدد من الفنانين جمعت بينهم ميول واذواق متقاربة. وهذا ما يفسر وجود اختلافات تقنية مهمة ليس بين الجماعتين وحسب، بل داخل كل منهما، حيث تنوعت الاساليب الفنية بتنوع مناهج الفنانين ووسائلهم التعبيرية. لذلك، فإن المؤرخين قد وجدوا صعوبة في وضع دراسة مقارنة توضح الصلة بين ظاهرتين «يتطلب تحديدهما - كما يقول هووغ - كثيراً من الدقة والعناية والاستثناءات». وثمة صعوبة أخرى اعترضت الباحثين، مصدرها طبيعة الاعتقاد السائد لدى الطرفين، ونظرة بعضهم الى البعض الآخر. فكلاهما، من فنانين ونقاد، يتنكر لأي تأثير خارجي، ويدعي الاسبقية. فلم يتردد الفنان الألماني كيرشنر في تقديم تاريخ لوحاته تبريراً لادعائه بالاسبقية، ولم يتوقف الفرنسيون عن تجاهل فناني الجسر والمراحل الأولى لكاندانسكي وجاولنسكي وماله، معتبرين الوحشية مصدر الحركة التعبيرية كلها.

بيد ان هذه المواقف المتباينة لم تحل دون التوصل الى استنتاجات مهمة منها: ان لدى الطرفين خصائص عامة مشتركة كانت قد تحدت بفضل موقفهما الواحد من العصر الذي يتيمان اليه وارتباطهما بحقبة تاريخية اسهمت في تبدل المفاهيم الفنية العامة، فالوحشيون والتعبيريون ارتبطوا بمصادر فنية مباشرة ومشتركة، تمثلت بمجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر، امثال: فان غوغ، وغوغان، ومونش... ولعل السمة البارزة التي تجمع بين ممثلي الحركتين هي التعبير التلقائي المباشر والاهتمام بالفكرة المجسدة في اشكال مبسطة رسمت خطوطها وأطرها العامة بسرعة من دون تفكير معمق او تعقيد، بينما يأخذ اللون أهمية أساسية، ويقوم مقام الخط في تحديد الشكل والتعبير عن مضمونه. وهو، في معظم الحالات، لون اصطلاحي، مستقل عن الظواهر الخارجية لأشياء العالم المرئي الممثلة التي تحولت، في اللوحة التعبيرية او الوحشية، الى اشارات تعبر عن مضامين اكثر شمولاً. فاللون يوضع مباشرة على اللوحة من دون تحديد او دراسة مسبقة

للمساحة المخصصة له، بحيث انه يتحول الى جوهر أو رمز في اعمال الفنانين الالمان الاكثر ارتباطاً بالموضوعات المصورة اللاواقعية، التي تتطلب مثل هذا التعامل مع القيم اللونية المستقلة عن طبيعة الأشياء المرئية.

قد يلتقي هذا الاسلوب المباشر في التعبير مع الطريقة العفوية التي يتبعها الاطفال في الرسم والتصوير، كما يلتقي مع جميع الفنون المسماة بدائية، الخاضعة لهيمنة الحس لا العقل، والباحثة عن التعبير الآني والمباشر لا عن التكامل والبناء المطابق للطبيعة. وبفضل هذا التوجه العائلي الذي شهده القرن العشرون، منذ بداياته، بات من الممكن التحكم على تصوير الاطفال، جالياً ونفسانياً، وإعادة الاعتبار الى الفنون الشعبية والبداية. ومن هذه الزاوية، يرى هانس هوفستاتر، في كتابه المشار اليه، أهمية الدور الذي قامت به الحركات الفنية في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين بمعتبراً انه، هنا، يكمن «العمل الحقيقي للتعبيرية» بالنسبة الى هذه المرحلة التاريخية، لكنه يرى انه هنا أيضاً «يكمن ضعفها الذي بدأ يرتسم بوضوح من خلال اتساع شعبيتها البرجوازية، التي باتت مماثلة لشعبية اعمال الانطباعيين. فما كان مقدراً له في السابق ان يصنع، اصبح مقبولاً الان، بسبب المقارنة اللاواعية مع الفن الطفولي، ولم يعد يلاحظ سوى التبسيط، من حيث هو نتيجة، وليس العمل الذي كان ضرورياً لاستخلاص ما هو بسيط من كل الاحكام المسبقة».

ولكن، رغم هذه المميزات العامة المشتركة، هنالك تباين كبير في الرؤية كما في التقنية ووسائل التعبير، مصدره اختلاف التقاليد والظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبط بها كل من التعبيرين الالمان والوحشين الفرنسيين. فالفنانون الالمان لم يتوقفوا - رغم أنهم صوروا الموضوعات نفسها، كالنظر الطبيعي، والعارية، والصورة الشخصية - عند تناقض الظواهر الماثلة للأشياء، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك، جاعلين من العمل الفني تجسداً للشعور والدلالة والرمز. وقد يفسر ذلك ارتباطهم بالتيارات الفنية السابقة كالرومنسية والرمزية والفن الجديد، وعلاقتهم المباشرة بالرواد المحليين، أمثال: السويسري بوكلين، والألماني كلنغر. بينما عرف الفرنسيون بالطلاوة والظرافة، وبما اهتمهم به زميلهم، الفنان اميل برنار نفسه: «نقص في المجاملة الفنية ازاء الموضوع، ونمساك بتعبير لا يتعدى حدود الحديث الطريف». فالفن الذي «يلجأ به» هنري ماتيس هو، كما يقول الفنان نفسه، «فن توازن، وصفاء، وسكون، من دون مواضيع مقلقة تشغل البال، فن

فالانطباع السائد بين المثقفين هو أن أوروبا باتت تواجه الانهيار الشامل، بعد أن دمرت بنفسها، عيشاً، أسس اقتصادها وحضارتها. ومن هنا كان الشك بالقيم التقليدية، الشك بالأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية. ففي كتابه أفلو الغرب، من سنة 1926، يشير الكاتب الألماني أوسوالد الى مظاهر الضعف في الحضارة الأوروبية، كما يوضح الاسباني ميغيل دواونامونو، في كتابه احتضار المسيحية، سنة 1925، أن المجتمعات تموت عندما تفقد قيمها الروحية. وهذه الحالة النفسية تعكسها الأعمال الأدبية لأندريه جيد الذي عبر عن خلاها عن رفضه للأخلاق المجردة ومفاهيم الخير لاشير النظرية. ثم أن استمرار الأوضاع الاجتماعية المتردية، وهيمنة العالم الصناعي الذي جعل من الآلة رمزاً لتحول مجتمع جديد همه النفع المادي، وتناقضات المجتمع الرأسمالي، والاعتقاد المتشائم بأن الفن لا يمكنه أن يبدل شيئاً من الأوضاع القائمة، لأنه بات هامشياً وعديم الجدوى... كل ذلك قاد الى نوع من اليأس والشعور بعثية الوجود. وهو الشعور الذي تفجر بوضوح مع جماعة اللافن Anvi-Art والحركة الدادائية العيشية، التي كان مؤسسوها يتوخون، في مجالي الأدب والفن، إعادة البحث في الأهداف الفنية من خلال نفيهم للقيم الجمالية التقليدية ورفضهم لها.

كثيرون أيضاً هم الكتاب والفنانون الذين وجدوا في الشكل الفني البحث، مجالاً للهروب من الواقع. فاعتبر الفن التجريدي، مع كاندانسكي وموندريان ومايفتش، الصيغة الفنية الجديدة المعبرة عن تبدل جذري في المفاهيم الفنية. غير أن ردود الفعل ضد الاتجاهات التجريدية قد أدت الى موجة واقعية شملت أوروبا كلها، وثلثت في وظيفة حركة الباوهاوس في المانيا، ودوستيل de Stijl في هولندا، والبناءوية في روسيا. ففي المانيا، أسس والرغروبيوس، سنة 1919، محترفاً معمارياً عرف باسم الباوهاوس، كان هدفه دمج جميع الفنون التشكيلية والتطبيقية بالعمارة، والافادة من المواد الحديثة، كالأسمنت والحديد، في بناء عبارات حديثة، وقد حاول السويسري لوكوربوزيه، من جهته، أن يجعل من العمارة فناً بخدمة الانسان، مطالباً بأن يكون تصميم البيت موافقاً لما تقتضيه الممارسات الحياتية اليومية.

توجه آخر، هدفه تقصي المجالات غير المكتشفة لدى الانسان، يظهر مع السريالية التي كانت تسعى الى تخطي الحواجز المصطنعة القائمة بين الواقع المادي والواقع الذاتي، من خلال اكتشاف اللاوعي الفني بإمكاناته اللاعديدة. غير

يكون لرجل الفكر أو رجل الأعمال أو الفنان الخطاط، على سبيل المثال، مهدئاً، أو مسكناً فكرياً، شيئاً ما أشبه بأريكة جيدة تريجه من اتعابه الجسدية.

ولعل أحد مصادر هذا التباين بين ممثلي التعبيرية والوحشية هو أن الفنانين الألمان يجاولون - كما يقول هانس هوفستاتر - إعطاء الموضوع إجابة أخلاقية لا تصويرية، و«التركيز على الإجابة الشخصية لتساؤلات تقليدية». فالناظر المثلة في أعمالهم تبدو «متطابقة مع غنائية الطبيعة الرومنسية، وعارياتهم هي إجابة على السؤال الكامن طوال القرن التاسع عشر، سؤال الحس الجنسي». ولكن رغم هذا الموقف من الموضوع، الأكثر عمقاً وجذرية من مواقف معاصريهم الفرنسيين، فإن «إجاباتهم لم تكن أحياناً أقل سطحية»، لأن عجزهم عن تقصي الأمور بعمق حقيقي كان «يموهه اسلوب تأثيري غامض لم يكن سوى ظاهرة خاصة، وضارة، بالتقاليد الألمانية». وثمة ظاهرة أخرى كان هوفستاتر قد أشار إليها أيضاً، وهي أن الوحشية الفرنسية لا تمثل سوى حقبة قصيرة جداً داخل حركة التطور الفني العام، لأن ممثليها كانوا قد تخلوا عنها باستثناء فان دونغن وروو - ونحوهم الى نيارات فنية جديدة. لذلك فإن اسهامهم في تطور الحركة الفنية العامة أكثر أهمية من إسهام التعبيريين الألمان الأوائل، وبخاصة أولئك الذين احتفظوا، طوال حياتهم، بالطابع التعبيري.

4 - الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى:

في سنة 1918، انتهت الحرب العالمية الأولى، لكن الخلافات الأوروبية ومسيباتها بقيت قائمة. وإن كانت هذه الحرب قد غيرت من طبيعة الخارطة السياسية، وأدت الى تحولات مهمة اجتماعياً، إلا أنها لم تحل دون ظهور تناقضات عميقة تأزمت وتضاعفت طوال سنوات ما بين الحربين: كالتطور الاقتصادي الخادع وما رافقه من تضخم في الثروات، والأزمات الاقتصادية الحادة، وتصاعد الشعور بالقومية رغم الاعتقاد بأنه قد مر عليها الزمن، ثم الخوف من حرب قادمة لم تتوقف الاستعدادات العسكرية لها. فبلغت المانيا، سنة 1923، قمة تضخمها النقدي، وانهارت بسبب ذلك الطبقات الوسطى، وشهد العالم الغربي، سنة 1929، انهيار البورصة في نيويورك وما تبعها من تفاقم لأزمة اقتصادية انطلقت من نيويورك لتشمل مختلف أنحاء العالم، باستثناء الاتحاد السوفياتي الذي لا ترتبط أسسه الاقتصادية بالرأسمالية العالمية. وعلى صعيد الفكر، لم يكن أثر الحرب بأقل أهمية.

الحرب العالمية الأولى، حيث تركزت اهتمامات الفنانين حول المسائل المطروحة : كالتناقضات الاجتماعية، والفوارق الطبقة بين الأغنياء الجدد وعمامة الشعب، والشعور بالخوف من حرب قادمة، ومسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، بما فيها العلاقة الجنسية. ففي مجال المتغيرات التي عرفتها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، كان تحرر المرأة من الظواهر البازرة لهذه المرحلة، ذلك أن الحرب قد أدت الى الاعتراف، في مجالات عدة، بإمكانات المرأة، وإلى مساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة.

وفي ظل الحرب، كان الفن، في العالم الغربي، قد وصل الى منعطف حاسم وضع الفنان أمام خيارين أساسيين في وسائل التعبير: فإما أن يتبع الطريقة القائمة على حرية الابداع الفني، انطلاقاً من اللازمي، أي اللاموضوع، وأما أن يعتمد مبدأ تحوير الشيء المرئي، أو الموضوع، وتحريفه وتأويله، استجابة لشعور يراد التعبير عنه. الاتجاه الأول - وهو الأكثر صعوبة ومغامرة - يتمثل بالخط الذي اتبعه كاندانسكي وموندريان وكلي، الذين مهدوا للفن التجريدي ووضعوا أسسه العامة. أما الاتجاه الثاني، القائم على تحوير المرئي وتأويله، فقد جعل من الصورة الانسانية موضوعاً أساسياً للعمل الفني، وهو الاتجاه الذي اتبعه التعبيريون الألمان، قبل الحرب وبعدها، وفنانون آخرون لم تكن لهم ارتباطات ثابتة بحركات فنية محددة - أمثال: روه، وجاوالنسكي، وسوتين، وكوكوشكا، وكوبن، وغرووص، وديكس - كما التزم به التعبيريون البلجيكيون وفنانون أميركيون، في المكسيك والولايات المتحدة.

وكانت قد تأسست في ألمانيا - على يد فنانين تعبيريين، أمثال: بشتين، ومولر - جماعة جديدة عرفت باسم جماعة تشرين الثاني التي حولت التعبيرية الى صيغة شبه سياسية، وضمت فنانين تكعبيين ومستقبلين وواقعيين، وعدداً من المهندسين والموسيقيين والمخرجين السينمائيين والمسرحيين. بيد أن شمولية هذه الحركة واتساعها وتناقض اتجاهاتها قد أدت الى تفككها، في غياب أي رابط جمالي بين ممثليها، بين هانس آرب واتوديكس، أو بين ماكس ارنست وماكس بكيان على سبيل المثال. ومع توقف هذه الحركة، تكونت الجماعة التي وضعت إمكاناتها التعبيرية كلها في خدمة النضال الاجتماعي، وعرفت باسم الموضوعية الجديدة *Neue Sachlichkeit* لاهتمامها الكبير بالانسان وبما يعانيه من مشاكل في وسطه الاجتماعي. وعلى الرغم من انتشارها في اميركا، بقيت

أن أبرز الاتجاهات الفنية التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالحرب وبتأثيرها المدمر هي التيارات الفنية الممثلة للحركة التعبيرية التي أخذت، خلال هذه المرحلة، أبعاداً جديدة سياسياً واجتماعياً.

الحركة التعبيرية في ألمانيا

كان من الطبيعي، في نهاية الحرب، أن تزداد الحالة الاقتصادية سوءاً، وأن يتسع نطاق التناقضات الاجتماعية، مع ظهور طبقة برجوازية صغيرة تضاعفت ثرواتها، وأن ترتفع النقمة الشعبية ضد هؤلاء الأغنياء الجدد الذين كانوا من ظواهر هذا الزمن وعرضة للنقد من قبل الأدباء والفنانين على السواء. والحق أنه نادراً ما التزم الفن بمثل ما التزم به، في هذه المرحلة الفاصلة ما بين الحريين، إزاء المشاكل الاجتماعية المعاصرة، ومارس النقد الاجتماعي بمثل هذا الشمول. فالتيارات الفنية، على اختلاف وسائلها التعبيرية، ارتبطت بتحولات المجتمع الذي باتت أزماته المعقدة منطلقاً للعمل الفني وتوجهاته العامة. ففي ألمانيا، المهوكة اقتصادياً، فريسة الأزمات الاجتماعية والتضخم النقدي، التزمت الحركة الفنية التعبير عن مشاكل العصر السياسية والاجتماعية، وبقيت على صلة مباشرة بعالم الظواهر والمحيط الانساني. بيد أنه لم تكن هذه المحاولة الأولى التي يواجه فيها الفن مثل هذه المسائل، ويسمى الى ابراز التناقضات الاجتماعية، متحدياً الطبقة الحاكمة المسؤولة، في أشكال فنية أخذت طابعاً تعبيرياً، نقدياً، ساعراً أحياناً. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، كان الفنان قد تحول، في ظروف مماثلة ليصبح ناقداً اجتماعياً، معاداً للأوضاع الراهنة، رافضاً أن يجعل منه المجتمع البرجوازي كائناً هامشياً لا دور له. وقد تعبر عن هذا الواقع أعمال الكثيرين من فنانين نهاية القرن التاسع عشر، أمثال: دوميه، وغرافيل، وغافارني، ودو تولوز لوترك... في فرنسا، وغويا في اسبانيا، وهوغارت في انكلترا. أما في ألمانيا، فقد صور الملامح العامة لهذه الحقبة التاريخية، وأبرز أخلاقيتها المثيرة، فنانون التزموا، هم أيضاً، بخدمة الحقيقة الفنية والاجتماعية، أمثال: كاتيه كولويتز التي صورت بؤس المناجم، والمرضى، والعنف، والموت، وهانس بالوشك الذي صور، بدوره عمالاً في طريقهم الى المصنع، وعاطلين عن العمل قرب السكة الحديدية...

هذا التقليد الفني يرجع بأصوله، إذن، الى القرن التاسع عشر، لكنه لم يتأكد، ولم يأخذ أبعاداً جديدة الا مع نهاية

الأعمال، أغراضه الهجومية ضد الطبقة الحاكمة. لذا، كان من الطبيعي أن تضبط هذه الأعمال، وأن يحاكم صاحبها، لأنه أساء، «بالشكل الأكثر وقاحة، الى مفهوم اللياقات وآداب السلوك، الخاصة بالشعب الألماني»، حسب تعبير هوفستاتر.

فنان آخر وصف عالم العنف والمأساة بشيء من الواقعية، هو ماكس بكمان Beckmann، أهم فنانى المانيا لمرحلة ما بين الحربين. وهو أيضاً عاش الحرب العالمية الأولى، وتحول فنه جذرياً بعد أن انتقل من الانطباعية الألمانية المتأخرة الى التعبيرية، والتحق، على غرار غرووس وأوتوديكس، بجماعة الموضوعية الجديدة. وبكمان لم يكتف بمعالجة المأساة الانسانية، فالترزم هو أيضاً، بالموقف الرفض للحرب والمندد بمساوىء المجتمع البرجوازي الألماني، وغالباً ما كانت أعماله، في العشرينات، تشير الى الخطر الذي يهدد كرامة الانسان والألام التي يعاني منها. وكى يعبر عن مثل هذه الحالة، لجأ بكمان، بعد أن شعر بعدم جدوى الاحتجاج وبختمية المرحلة، الى المواضيع الدينية، والى الرمز والخرافة؛ حيث يلتقي مع الواقعية الرمزية للفن القوطي الألماني المتأخر واستعاراته. لذلك استخدم الفنان اللوحة الثلاثية Triptyque كما عرفت قديماً، وأنتج، في المرحلة الأخيرة من حياته، تسع لوحات ثلاثية، كان أولها الذهب 1932-1935. وفي هذه الأعمال الأخيرة، خفف بكمان، باعتياده الرمز، من عنف الصورة محاولاً التعبير عن رغبة في الانعتاق واردة الغيش في غياب كل وهم. ولكن، رغم هذا التحول اعتبرت النازية فنه متخلفاً واضطرت له لأن يترك فرنكفورت الى برلين، قبل أن يهاجر الى امستردام عام 1937، ثم الى نيويورك عام 1947.

الفن والنازية

مع تصاعد النازية وتسلمها السلطة 1933-1945، ظهر تيار فني جديد في المانيا، مدعوماً من أجهزة الدولة، وموجهاً ضد الفنانين الطليعيين؛ وبخاصة أولئك الذين عمدوا الى تحوير الطبيعة وتشويهها، والى تقصي مجالات الفن التجريدي، اللاموضوعي. فاعتبر نتاجهم الفني «متخلفاً»، ومنعوا من ممارسة التصوير في البلاد، بعد أن أبعدوا عن مراكز التعليم في المعاهد الفنية، واضطر بعضهم للهجرة. وكانت هذه الحملة القمعية ضد ممثلي الحركة الفنية المعاصرة قد لاقت قبولاً شعبياً، مبيّنة أن الجمهور، باتخاذ مثل هذا الموقف السلبي، لم يكن مهتماً بعد، سواء في ألمانيا أو خارجها، لفهم الفن الحديث واستيعاب محاولاته للتحرر من المحاكاة وتخطي

الموضوعية الجديدة حركة جرمانية، على صلة مباشرة بالواقع وبأشكال العالم المرنى التي يرى فيها ما يندر، أحد أعضاء هذه الحركة، عنصرأ أساسياً بلوغ «الرؤى الكبرى».

هذا التيار المعارض تماماً مع التجريد المطلق، بسبب ارتباطه بالواقع، يرى فيه هانس هوفستاتر «إيماناً بالواقع، من دون أي افتتان لوني، ومن دون أي انفلات شكلي، بعيداً عن العلاقات الخارجية، ومن دون أي من الرؤى الحدسية الكبرى». فارتباط ممثليه بالواقع يدفعهم اليه عامل سياسي اجتماعي كان قد برز واضحاً، سواء في تصريحات أوتوديكس وجورج غرووس وماكس بكمان أو في أعمالهم الفنية. ومع هؤلاء، يتحول الفن الممثل للمأساة الانسانية الى وسيلة للتفند الاجتماعي اللاذع والاحتجاج المباشر ضد الحرب والطبقة الحاكمة.

ففي رسومه وأعماله التصويرية - بخاصة في لوحته الثلاثية، الحرب صور أوتوديكس Otto Dix، الحرب ونتائجها المدمرة والمذهلة بأسلوب طبيعي واضح يرتبط، من جهة، بتقاليد التعبيرية الألمانية والمدرسة الواقعية، ويقترّب، من جهة ثانية، بما يمثله من عوالم غريبة وبما يتضمنه من تفاصيل دقيقة ومثيرة، من بعض فنانى النهضة الألمانية، أمثال غرونولد. وكان جورج غرووس Grotz، بدوره، ناقداً ساخراً، معبراً، في عمله الفني كما في كتاباته، عن موقفه الشائر إزاء الأوضاع الراهنة، وعن اعتراضه على الحرب التي شارك فيها. فلم يكن الفن بالنسبة اليه الا وسيلة تقوم مقام «الصمام الذي يسمح بتصريف البخار المضغوط»، وتمكنه من تسجيل كل ما يثير انتباهه أو يزعجه: «كوجوه زملائه «البهيمية»، و«مشوهو الحرب الأشاكس، والضباط المتعطرسون»، وذلك كي يثبت «هزالة النمل المضحك ذي الحقد الميت، الذي يشكل العالم المحيط» به. وقد تبني غرووس المعطيات الفنية الجديدة، متأثراً بالمستقبلية ومستخدماً الأحرف حسب تقنية الالتصاق؛ وبلغ، في عمله الفني، حد العبثية، معترضاً، كالدادائيين، لا على الأوضاع السائدة وحسب، بل على الفن أيضاً وعلى طريقة الاستمتاع به من قبل الطبقة البرجوازية. فهو عندما يصور الشارع البرليني إنما يشير الى ما تحبته خلفها واجهاته: «كباش الفداء، شحاذون، بغايا، عاطلون عن العمل وكسالى، مشوهو الحرب و- الله معنا! نتائج الحرب ابشع مما عرفناه من قبل». وفي رسومه التي انجزها بعد ذلك وجه الطبقة القيادية، هوذا الانسان، مرآة البرجوازيين... حاول غرووس أن يخفي، خلف التوجه نحو الإباحية والطابع الجنسي لبعض هذه

من التعبيرية حسب المدلول الذي يعطي لهذه العبارة في الكلام عن التعبيريين الألمان. فأعمال بعض الفنانين من مثلي الوحشية، أمثال: رولووفوكونه، هي، لا شك، ذات قيم تعبيرية. فقد عالج جورج روو موضوعات مستمدة من الواقع الانساني بأسلوب تعبري يعكس اهتماماته الاجتماعية، ويميزه عن زملائه الوحشيين. وهي الموضوعات التي اصطفت، بعد سنة 1913 خاصة، بصبغة دينية، روحانية، وتميزت بقيم إيحائية تعبر عنها الألوان الكثيفة المتباينة مع عنف الخطوط العريضة السوداء المحددة للأطر العامة للأشكال. فهي تشبه الزجاجيات، في أشكالها ومضامينها، حيث يتحول النور الذي تعكسه ألوانها الى اشراق واستنارة.

فنانون آخرون نجلت في أعمالهم بعض مظاهر التعبيرية، كالحس الباطني، مع باتيليه، وهاجس الجسد، مع غورغ، والغربة ذات الطابع الاجتماعي، مع غرومير. ومع وصول الفنانين الروسيين، سوتين وشاغال، الى فرنسا، انفتحت مدرسة باريس على أشكال جديدة من وسائل التعبير. فاكسب اللون في أعمال سوتين، قوة إيحائية تصل، أحياناً، الى أقصى حدود الحسية بفضل كثافة العجينة اللونية وعمقها ووظيفتها التشكيلية. أي أن اللون، كما يتعامل معه سوتين، يشكل امتداداً عضوياً لإحساس الفنان، وانعكاساً لحالة نفسية ومزاج كئيب، ويتحول، كما في أعمال فان غوغ، الى وسيلة تعبيرية أساسية. أما شاغال، ذو الحس الديني، المتأثر بالتقاليد الفنية لبلاده، فيجمع عمله بين الأسطورة والواقع، معبراً عن قلق عاطفي وشاعرية غنية بأفائها الخيالية. أكثر واقعية الفنان الايطالي موديليانو الذي تحولت التعبيرية في أعماله الى صيغ تقرب من أشكال التأنيق وفن الباروك. أما الفنان النمساوي كوكوشكا، فاصطفت أعماله بشيء من الرمزية والخيالية. وقد أخذت التعبيرية أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين آخرين، أمثال: غروبير، ومرشان، ودوبوقيه، ويكون، وجيا كومي....

وهنا لا بدّ من الإشارة الى عمل ييكاسو الضخم المتمثل بالجدارية التي أنجزها الفنان بناء لطلب جناح جمهورية اسبانيا في معرض باريس الدولي، سنة 1937، أي الجدارية المعروفة باسم غرنیکا، نسبة للمدينة الاسبانية الصغيرة، في مقاطعة بسكي، التي تعرضت لغارات المانية. ففي هذه اللوحة الكبيرة، كما في لوحات أخرى تعود الى المرحلة نفسها، يعبر ييكاسو عن التزامه السياسي ازاء الحرب الاسبانية، مبيناً أثر الخراب الذي أحدثته في مشهد يتوزع على مساحة يبلغ عرضها

النموذج المتمثل بالطبيعة، أي العالم المرئي. قبل ذلك، كانت حركة الموضوعية الجديدة قد سجلت، في بداية الثمانينات، ميلاً واضحاً نحو الطبيعة، ورافق ذلك ظهور اتجاهات مناهضة للفن اللاصوري، معبرة عن تقدير وإعجاب بأساليب الفن القديمة. ويبدو أن السلطة الألمانية كانت تعي هذا الواقع الذي لم يكن يتطلب منها العمل على تثبيته أو التأكيد على سوى «وضع قوانين لما كان، منذ زمن طويل، يشكل رغبة الجمهور الكبير. وإقرار ادانة الجمهور، الجدير بالنشاط السياسي، والعاجز، بالمقابل، عن الإبداع الفني، استخدمت (السلطة) هذا الجمهور عن تمعد للوقوف في وجه الفكر واستقلاله الروحي»، حسب تعبير هوفستاتر.

وتطور هذه الأوضاع المستجدة، وسعي السلطة الى أن تجعل من الفن أداة إعلامية تخدم مصالحها الأنية، برز، على الصعيد الفني، تيار متشبث بالأساليب التقليدية، يطالب بالعودة الى التصوير القديم، سهل القراءة، كي يتاح لرجال الشارع التعرف الى ما يمثله من خلال مقابلته بالواقع المنظور. وكان البرنامج الثقافي للرايخ الثالث قد حدد المبادئ الأساسية للعمل الفني انطلاقاً من رؤية يعبر عنها شعار «الفن للشعب». وتجاوباً مع هذا المبدأ العام، اختيرت الموضوعات التي تنسجم مع فكرة تثقيف الشعب، من خلال توجه عاطفي، رومني، نحو الماضي، يعبر عنه في أشكال متفائلة تتفق مع الشعور القومي الذي عبّاه الرايخ الثالث. ومن هنا، فإن الموضوعات التي نصادفها مراراً في الأعمال التصويرية لهذه الحقبة التاريخية تجسدها العناوين التفخيمية: أرض المانية، الشعب العامل... وهكذا ترقعت الحركة الفنية في المانيا، وتوقفت عن التطور، بعد أن اخضعت لتوجيه السلطة، وحصرت ضمن أطر ضيقة لوسائل التعبير التشكيلية، وبعد أن حرمت من ضرورة الاختبار ووسائله، وأبعدت عن مسائل المضمون والماهية، لتتوقف فقط عند المسائل التقنية والمهنية.

5 - انتشار الحركة التعبيرية :

فرنسا

اتجاهات محائلة تكونت، في الوقت نفسه، خارج المانيا، وتناولت الواقع الانساني والاجتماعي وغبرت عنه بطرق خاصة، متنوعة ومتباينة. قبل ذلك كان الوحشيون الفرنسيون والمستقبلون الايطاليون وبعض فناني التكعيبية - بخاصة روبر دولوني، ممثل الأورفية - قد لجأوا الى الوسائل التشكيلية القائمة على تفسير الشكل والخط واللون بطرق تقرهم نسبياً

الاجتماعية بأسلوب تعبيرى ذي صفة ملحمية. وفي هذا المجال، برز عدد من الفنانين المكسيكيين من الذين كانوا على صلة مباشرة بالواقع الاجتماعى، أمثال: ريفيرا، أوروزكو، سيكيروس، تامايو... فنان آخر قدمت أعماله الفنية صورية تميزت بعنفها، هو البرازيلي كانديدو وبورتيناري. أما لازار سيغال، الفنان الروسى الأصل، فقد شارك في الحركة التعبيرية الألمانية في درسدن، ثم انتقل الى البرازيل ليصور، بدوره، صفحات ملحمية، كما في سفينة المهاجرين.

أما في الولايات المتحدة فقد ظهرت أيضاً حركة تعبيرية ذات أهداف اجتماعية مع بن شان الذي ينتمي الى تقليد التصوير الساذج في اميركا، لكنه تقليد اكتسب قياً تعبيرية في أعماله. فنانون آخرون كانت لهم اهتمامات مشابهة، أمثال: ادورد هوير، ارتول كارل، غوركى، اولبرايت..

مصادر ومراجع

- Chassé, C., *Les Fauves et leur temps*, Lausanne, 1963.
- Daix, P., *Le Temps des révolutions: Fauvisme, Expressionnisme, Cubisme, Futurisme*, Genève, Skira, 1982.
- Diehl, G., *Les Fauves*, NEF, sd. Paris.
- Duthuit, G., *Les Fauves*, Genève, Trois Collines, 1949.
- Gasser, E., *L'Expressionnisme et les événements du siècle*, Genève, 1967.
- Giry, M., *Le Fauvisme, ses origines, son évolution*, Neuchâtel, Idées et Calendes, Suisse, 1981.
- Haesaerts, L., *Laethem-Saint-Martin, le village élu de l'art, flamand*, Bruxelles, 1965.
- Hofstätter, H., *Peinture, gravures et dessins contemporains*, Paris, Albin Michel, 1972. éd. originale en allemand, Baden-Baden, 1969.
- Hoog, M., «La Génération de 1900, la peinture et gravure», in: B. Dorival, *Encyclopédie de la Pléiade*, Hist. de l'art, t. IV, Paris, 1969.
- *Les Réalismes 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1980.
- Leymarie, J., *Le Fauvisme*, Skira, Genève, 1959.
- Meyers, D., *Les Expressionnistes allemands, une génération en révolte*, trad. de J. Rousselot, Paris, Production de Paris, 1967.
- Palmier, J.M., *L'Expressionnisme et les arts*, Payot, Paris, 1979.
- *Paris - Berlin*, Centre G. Pompidou, Paris, 1978.
- Ragon, M., « Le groupe Cobra et l'expressionnisme lyrique » in *Cimaise*, mai-juin, Paris, 1962.
- Read, H., *A Concise History of Modern Painting*, Thames and Hudson, London, 1974.
- *Retrospective Cobra*, Musée Boymans Van Beuningen, Rotterdam, 1966.
- Seiz, J., *Edward Munch*, Flammarion, Paris, 1974.
- Vogt, P., *Expressionism, German Painting 1905-1920*, Harry N. Abrams, I N C., New York, 1980.

ثانية امتاز. وقد اختلط فيها منظر الدمار وصور حشد الناس ومصارعة الثيران: حيث تظهر، وسط اللوحة وتحت شمس شاحبة، صورة حصان ينهار فوق جبار بشري ممزق ما زالت قبضته تمسك بسيف منكسر، وإلى اليسار امرأة يلفها السواد تحمل ابنها الميت، وخلفها، ثور وعصفور. وإلى اليمين، امرأة تنطلق من داخل بيت، تهرب وقد شلت رجلها، وثلاثة تطل من نافذتها تمسكة بقنديل تبحث عن موتاهن... لا شك في أن هذه اللوحة والدراسات التهديدية لها تتخطى الحدث العرضي لتعكس واقع الحرب وتحذر منها، مؤكدة أن غرنیکا ليست الا بداية لملع عالمي لا محدود. وكى يضاعف من قوة المشهد المثل التعبيرية ويشدد على طبيعة الموضوع، لم يستخدم بيكاسو في هذه اللوحة سوى ألوان قليلة تكاد تقتصر على الأسود والأبيض.

التعبيرية في بلجيكا والشمال الأوروبي

كانت الحرب العالمية الأولى قد أسهمت في انتشار هذه التيارات التعبيرية في أنحاء مختلفة من أوروبا وبخاصة في بلجيكا، حيث أخذت الحركة التعبيرية - مع برميك Permeke، ودوسمت De smet، وفان ديربرغ - ملامح جديدة، اختلفت تماماً عن التعبيرية الألمانية، سواء في رؤيتها الخاصة أو في وسائلها التقنية. فهي على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعى المباشر، تلتزم بقضاياها وتعبر عنها بأشكال تمتاز بظاهرتها الصحية السليمة. وفي البلاد السكندنافية، نجد أيضاً أشكالاً تعبيرية جديدة ذات أهداف اجتماعية كانت قد تبتتها، منذ سنة 1930، المدرسة التي اهتمت بالتصوير الجداري، وحاولت أن تجمع بين المسائل الشكلية والايديولوجية. وقد شهدت البلاد الشمالية حركة جديدة ضمت فنانين تشكيليين ينتمون الى الدانمارك وبلجيكا وهولندا، وعرفت باسم كوبرا Cobra، المؤلف من الأحرف الأولى لأسماء عواصمها الثلاث: كوبنهاغن، بروكسل، امستردام. وقد تأسست هذه الحركة في باريس، سنة 1948، وامتد نشاطها حتى سنة 1951 حيث كانت شاهداً على انبعاث التعبيرية الشمالية واستمرارها.

الحركة التعبيرية في أميركا

وفي هذه المرحلة التاريخية، شهدت اميركا اللاتينية، في المكسيك والبرازيل، ظهور تيارات فنية جعلت من التصوير الجداري الوسيلة الأساسية للتعبير عن قضايا الشعب

ومعنى ذلك أن هناك أنواعاً متعددة من التعددية. وأن هذه الأنواع قد لا يكون بينها في بعض الأحيان أي عنصر مشترك اللهم إلا رفضها للواحدية والثنائية.

ويبين رانز Runes في قاموسه الفلسفي أن هناك نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة في الكثرة والتعدد لا في أي وحدة قابلة أو غير قابلة للمعرفة. وبينما تنظر كل من الواحدية والثنائية بشك إلى التعددية كموقف ميتافيزيقي مشروع، فإن البعض يرى أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة أو هي على الأقل تحل عن البحث الميتافيزيقي، فهي في نظر خصومها مذهب اليأس والاستسلام لأنها لا تبذل أي جهد لتحقيق التكامل في تجربتنا أو للنفاذ من وراء المظهر التعددي المعترف به للأشياء من أجل الاهتمام إلى الوحدة الكامنة فيها، ومقابل ذلك يهمن أن نبين أن التعددية تؤكد على واقعية الفرد والتغير والجدّة والحريّة مع إعطاء فرصة للصراع والتقدم. وتؤمن التعددية كنظرية من نظريات القيمة أنه لا يوجد مبدأ واحد للخير ولكن هناك خيرات (جمع خير) كثيرة مستقلة. وتتمسك التعددية كنظرية سياسية بضرورة ألاّ يتسلط على الحكم مجموعة أو نظام أو تنظيم واحد ولكن يتعاون عدد من المجموعات في القيام بمهامه. وتشير التعددية في الدين إلى تعدد الطرق الدينية للعبادة في كثير من المجتمعات.

وسوف نعرض للتعددية في صورها المتعددة في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة على الشكل التالي: التعددية المادية القديمة عند اليونان، والتعددية الروحية الحديثة عند لاينتز وفلاسفة العقلانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم التعددية الحديثة والمعاصرة في أشكالها المختلفة سواء لدى فلاسفة الهيغلية أو البراغمية أو الواقعية الجديدة.

أولاً - التعددية المادية القديمة عند اليونان:

تظهر التعددية عند أغلب فلاسفة اليونان. فقد فسر الفلاسفة الأيونيون الأوائل طاليس 640-546 ق.م. انكسندر حوالي 610-546 ق.م. وانكسياس 750-480 ق.م. الأشياء عن طريق حركة متصلة لتولد الأضداد ابتداء من عنصر أولي هو الماء أو الهواء أو النار. وظهرت التعددية عند كل من ديمقريطس حوالي 460-370 ق.م. وانكساغوراس وامبادوقليس بدرجات متفاوتة. فاستبدل انكساغوراس بذرات ديمقريطس المتجانسة المهيوميريات التي تختلف اختلافاً كبيراً. وإذا كان امبادوقليس قد أرجع الأشياء كلها إلى أربعة عناصر فإن امتزاج هذه

— Welling, D., *Les Expressionnistes, La Peinture expressionniste d'avant-guerre aux pays-Bas*, Meulenhoff, Amsterdam, 1965.

عمود أمهر

التعددية

Pluralism
Pluralisme
Pluralismus

تمهيد

تقوم التعددية في الفلسفة على القول بوجود كائنات متعددة يتكون منها العالم، متناقضة في ذلك مع الواحدية Monism، التي ترد كل الكائنات إلى جوهر أو مبدأ واحد، وضد الثنائية التي ترجع العالم إلى مبدئين. وقد يكون التعدد تمييزاً عددياً للأشخاص، أو تمييزاً للذرات الفيزيكية؛ وبينما يظهر المعنى الثاني في المادية القديمة والواقعية المتطرفة عند هربرارت، والذرات الروحية (المونادات) عند لاينتز، والتأكيد الأكثر حداثة على الأحداث والعمليات عند جيمس وفي كتابات وايتهيد. يمكن أن نجد تأكيد التعددية على اختلافات الشخصية وكثرة الأشياء في التعددية القديمة عند انكساغوراس 750-428 ق.م.

إن التعددية بمعناها الدقيق هي أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان. إنما توجد كثرة من الكيانات، إنها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية - التي لا ترد إلى غيرها - بأنها أكثر من اثنين. وليس من الضروري لكي يكون لدينا مذهب تعددي أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كميّاً. فالذهب الذري الروحي مثل ذلك الذي قال به لاينتز والذي يكون فيه الوعي الإدراكي هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهائية في العدد يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كميّاً. إذ أن كل الكيانات متشابهة في طبيعتها، وإن كانت متميزة بعضها عن بعض ولا نهائية في العدد، أما مذهب امبادوقليس 483-423 ق.م. بما فيه من عناصر أربعة تكون باتحادها موضوعات تجربتنا التي لا حصر لها فإنه يمثل مذهباً تعددياً كميّاً وكيفياً في آن واحد. وانكساغوراس كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها. والخلاصة أن اصطلاح التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية قد تكون متعددة كميّاً وقد لا تكون.

البسيط من العناصر لا يكفي لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية. ويمكن القول إنه بينما فُرق امبادوقليس العالم الواحدى فإن انكساغوراس قد سحقه. فقد افترض انكساغوراس عدداً من الجواهر أو العناصر النهائية مماثل ما يوجد من كيفيات حسية، فقد نظر إلى هذه العناصر على أنها كلها موجودة في الأشياء جميعاً ولكن بدرجات متفاوتة. فهي منتشرة في كل مكان بحيث لا يكون هناك جزيء من المادة ذي طابع بسيط أو تقي. ومع ذلك فلكل ماهيته أو صفته الغالبة التي تفيده في تمييزه، ومن هذه الصفة تستمد طبيعته.

وتنطلق فلسفة انكساغوراس - الذي وصفه ارسطو بأنه «الوحيد الذي يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون» - من فرض مؤداه أن الأشياء كانت مختلفة، ولا متناهية في العدد والصغر بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والأثير محلان في كل شيء لأنها كانت أعظم الأشياء كماً وحجماً. فكان الكون جنس واحد في رأي الفيلسوف. وإن وجد تباين في هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فهو يقدم نظرية امتزاج الكون أو الخليط الأزلي؛ فليس في الكون انتقال من وجود إلى عدم بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الأولي، أي البذور التي قرّض أنها غير متناهية عدداً وليس بها أي شبه بالعناصر، لأن في كل منها تركيباً يشبه الكل «في كل شيء جزء من كل شيء». وانكساغوراس لم يجدد العناصر بأربعة بل جعلها غير متناهية، وأن الشيء يتوضح بما هو غالب عليه من نسب هذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما. وربما يكون انكساغوراس استقى نظريته من امبادوقليس وبذلك وصل مذهب التعدد إلى نتيجته المنطقية حين افترض أن المادة متحركة ومستمرة، وتحتوي في الوقت نفسه على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها، أو بمعنى آخر أن نظريته في الكون الطبيعي ناتجة عن كثرة الصفات محتوية في كل جزء من المادة أو البذور، وأنه من المحال أن يتبدد شيء إلى لا شيء، فكان هناك حفظاً للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي.

وقد تم تقديم التعددية المادية عن طريق الذرين منذ عهد ليوقيوس حوالي (500-440 ق.م.) وديمقريطس. فقد تم إدراك الذرة والمجال الذي تتحرك فيه الذرات بطرق متعددة والرأي الذي ينسب عادة إلى ديمقريطس والذي تمسك به العديد من الفلاسفة التاليين هو أبسط قضايا النظرية، فالذرات هي جزيئات صغيرة للمادة وهي من الصلابة بمكان حتى أنها تقاوم

العناصر عنده بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هو الحال عند الذرين يتم بفعل مبدئين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للتعددية في اشد الفلاسفة إيقانية في العصور القديمة وهي فلسفات ارسطو 384-322 ق.م. والايقوريين والسروقيين. فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدؤون من التعدد لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل. وذلك لأنهم كانوا من القائلين بتعدد الآلهة في دياناتهم فكان من الطبيعي والحال هذه ألا يضحوا في ميدان الفلسفة بالتعدد من أجل الواحد أو بالضرورة من أجل الوجود الثابت. فقد تصور أفلاطون 428-347 ق.م. الجوهر كشيء يجمع بين الواحد والتعدد كما نجد ذلك في بعض فقرات الجمهورية. وقد حاول في بارميندس الوصول إلى فهم للعالم يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة. أما واحدة بارميندس حوالي 540-450 ق.م. فكانت شاذة.

امبادوقليس وتعددية العناصر: كان أول مذهب تعددي في الفلسفة اليونانية هو مذهب امبادوقليس. فقد اتخذ امبادوقليس الخطوة الحاسمة نحو التعددية حيث تخلى عن الواحدية وافترض ذلك الرباعي: التراب، الهواء، النار والماء. هذه العناصر التي تتحكم فيها قوتا الحب والكراهية، أو الجذب والتنافر، هي مكونات كل ما يوجد. هذا المذهب التعددي الأول مع كونه بسيطاً كان كاملاً، وفي حدوده الأولية كان نظرة تعددية إلى العالم بحق. إننا ندين لامبادوقليس ببعض النظريات العلمية التي مارسها في عصره، فقد ميز بين المادة والقوة. وحدد وضع العناصر الأربعة طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة وحدة الكون، فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معاملها على الفكر العالمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات في العالم الحسي ولكنها ليست بموضوع للتغير أو التحلل.

ويتحدد الجانب الطبيعي العلمي التعددي من مذهبه بقصيدته في الطبيعة حيث ابتدع فكرة الأصول أو العناصر الأربعة. وتتكون هذه العناصر من جزيئات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسام العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتقابلة. واختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسب هذه العناصر الأربعة بعضها إلى البعض الآخر. فالاختلاف هنا كمي وليس كيفياً، وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتي من لا شيء ولا يفنى شيء إلى لا شيء فما هو موجود فهو موجود ولا مجال للكون والفساد بالمعنى المتعارف عليه. ورأى انكساغوراس 500-428 ق.م. أن مثل هذا الرباع

بوجود العقول المستقلة الكثيرة فإن القليل منهم مثل لايبنتز جعل هذا الايمان العامل الغالب والمتحكم في الميتافيزيقا، ومع أن فلسفته لم تكن نتيجة لتعميم الحقيقة التجريبية فإنه ترك بصماته على نظرية الذرات وكان لها تأثير تاريخي عظيم. وكانت نتيجة لتجنب أحادية اسبينوزا Spinoza 1632-1677 من ناحية والذرية من ناحية أخرى، وبدلاً من الذرة فإنه يضع المونادات ككائنات روحي بسيط قائم بذاته، وليس للموناد خواص هندسية كما أنها لا توجد في الخلاء ويشكل استقلالها وخارجيتها تجاه بعضها البعض نوعاً من شبه الخلاء الذي يمكن أن توجد فيه، وخواصها روحية أو نفسية مثل الشهوة والرغبة والادراك فكل واحدة منها تكتفي بنفسها ولا تطل على الآخرين ولا تتأثر أو تؤثر فيهم ولكل منها قانون تطورها حتى إن كل موناد يمكن أن تمثل في سلسلة من أدنى المونادات حتى أعلاها، (المدركة لذاتها) وتختلف كل منها عن الأخريات وتعكس كل منها المدى الكلي للتطور الممكن من الموقع الخاص في السلسلة، وتتألف كل الأشياء من مونادات. والموناد الأسمى في الجسم هو الروح. وفي الكون هي الله. ولكن علاقة الله بالمونادات الأخرى ليست واضحة دائماً فهي أحياناً تكون إحدى المونادات وأحياناً تكون خالقة المونادات وأحياناً تكون الوحدة في النسق. ولا توجد حركة مكانية بين المونادات، فليس للمونادات حياة فيزيقية، ولكن حياتها في التطور المادف (الغرضي) وفي علاقتها بعضها ببعض ممتزجة مع حياتها العقلية هي التي تعطينا ظاهرة الحركة الطبيعية في الخلاء الفيزيقي.

ويمكن النظر إلى مذهب الذرات الروحية هذا - المونادات - على أنه يمثل التعددية الروحية. وهو مذهب لم يكن له قط تأثير على الاتجاه العلمي لدى المذاهب التي تتعارض معه؛ فالنظرية الذرية - وهي المذهب المقابل - هي محاولة لتعميم الحقيقة التجريبية لقابلية المادة للإنشطار، واستخدام علم الحساب لجعل هذا التعميم ممكناً، ونتيجة لهذا فقد اعتنقه العديد من الفلاسفة اللاماديين حيث وجدوه أداة فعالة في البحث العلمي. وكما لاحظنا فإن نظرية الموناد وكذلك المحاولات المشابهة لبناء نسق تعددي للكائنات الروحية تمثل في الأساس احتجاجاً ضد المادية. وعندما نأطخ حقائق الطبيعة العينية فإنها لا تزيد عن أن تكون محاولة لجعل الذرات روحية، وإحلال الخواص النفسية بدلاً من الفيزيكية، وتطوراً داخلياً غرضياً نحو الحركة الفيزيكية الخارجية ولهذا فإنها تبدو تأملية بسيطاً أكثر من كونها فرضاً مثمراً.

الانقسام أو التغير وتشابهه كماً ولكنها تختلف حجماً وتشكلاً في خواصها الهندسية وقد وجدت دائماً على هذه الصورة ولا يمكن الانتقاص منها وتحرك بحرية في الفضاء عن طريق حركتها الطبيعية الخاصة بها، والخلاء - الفراغ - لا يشكل أي مقاومة لحركة الذرات وإذا تركت حركة كل ذرة فإنها ستكون حركة مستقيمة، ولاختلاف الذرات في الشكل والحجم فإنها تصطدم مع بعضها البعض وتصبح حركة الكل على هذا مضطربة، ونتيجة لهذا فإن الذرات المتشابهة هندسياً تكون نظماً منظمة ومختارة وهي العوالم، ثم الأشياء الخاصة بكل عالم بينما يمنع عدم الاستقرار العام للمجموع الكلي، أي الامتزاج الخاص بالذرات من المقاومة بطريقة محددة، وعلى هذا فإن هناك امتزاجاً ابداعياً ونتيجة لامتزاج الذرات والاختلافات الهندسية الكثيرة بين الذرات فإن عدد التبدلات والامتزاجات غير محدود.

وتعترف النظرية الذرية بتنوعات كثيرة ولكن لا تتأثر سماتها التعددية طالما ظلت الذرات سليمة والمجال الذي تتحرك فيه معادلاً للخلاء، ويمكن أن تكون الذرات مختلفة كماً أو تكون العناصر الغائية لعدد عدد لجواهر مادية مختلفة ويمكن أن تتمدد وتتكسح ويمكن أن تكون ذات تشابهات وتعارضات طبيعية ويمكن أن تعمل عن طريق قوى خارجية عليها أو تسير بواسطة قوى كامنة فيها ويمكن تجميعها بحيث تكون قريبة من بعضها وتستبعد ضرورة الوسط ومع ذلك تدرك على أنها ثابتة وغير قائمة بذاتها. وإذا كان المجال الذي تعمل فيه الذرات غير مدرك كفراغ فإن السمة التعددية للنظام تتأثر لأنه من الواضح أن المجال الجديد لا يمكن أن يكون ذرياً من ناحية التركيب ولكن يجب أن يكون مستمراً. فالذرات لا يمكن أن تحطم الاستمرار. وعلى هذا فإن المجال يجب أن يتخللها، فهذا التخلخل يسلب الذرات سماتها البسيطة والأصلية فتبدو كأشكال أو تراكيب لنوع ما في المجال نفسه. وقد أخذت الكيمياء والفيزياء هذا الناتج عن التجارب وليس فقط عن الأفكار التأملية. وتسير النسبية في الفيزياء في الاتجاه نفسه. وإذا حكمنا على التعددية باستخدام الأفكار المعاصرة فإنها لا تقدم اطراً للعلوم التي تتعامل معها فلديها ميل نحو نهج أحادي أو نسبية كاملة.

ثانياً - التعددية الروحية الحديثة :

يعتبر لايبنتز Leibnitz 1646-1716 الممثل التاريخي الرائد للتعددية الروحية ومع أن المفكرين في جميع العصور آمنوا

البرانية (فلسفة دي بران) إلى مذهب في الذرات الروحية ظلت الصلة فيه بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

إن تعددية مين دي بران لا شك فيها، فقد وضع مذهبه مقابل واحدة المثاليين الألمان والماديين، وكذلك مقابل الفلاسفة الذين يبدأون من الوجود الواحد الضروري ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال في ميدان الوجود وفي ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متعددة. لقد قامت تعددية مين دي بران على ما يمكن تسميته المذهب الوضعي النفسي أي على خضوع العقل للتأثيرات الآتية: مجموعة الظواهر التي تصدر عن التجربة الباطنة والتي تتميز بخاصة لا توجد إلا إذا خضعت لمعرفتنا وشعورنا. والحالات التي لا يوحدها إلا ولكنها تتأثر به في أثناء مقاومتها لفعله والتي تشمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى احساسات سلبية تصدر عن البدن ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التي تأتي من عند الله.

أما أوغست كونت 1857-1798 Auguste Comte فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة. وتستطيع العلوم الوصفية وحدها أن تضع حداً للفوضى العقلية التي تهدد النظام الاجتماعي وأن توفق بين العقول في المعتقدات الجمعية التي توحد بين الرغبات الفردية. ويؤدي تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وإيضاً على اعتماد كل منها على الآخر. وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب بل يعين لنا الفوارق التي تميز كلاً منها عن الآخر. وكما أن العلوم التي تدرس الظواهر غير قابلة لأن ترد إلى بعضها البعض، كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لا بد أن تكون متعددة. والحقيقة أن التعددية تدن بالكثير لوضعية أوغست كونت.

ثالثاً - التعددية الحديثة والمعاصرة:

بالرغم من إقرار تاريخ الفلسفة للشكليين الكلاسيكيين للتعددية: المادية والروحية، فإننا نلاحظ أن هذه النظريات التعددية لا تنكر الوحدة الكلية الأساسية للكون. فقد يكون هناك ذرات أو عقول عديدة وفي كل حالة فإن هناك كوناً واحداً فقط وهذا الكون كل متناهي. وقد أسهم التقابل بين الواحد والمتعدد أكثر في الإبقاء على الاهتمام الفلسفي في هذه المذاهب. والتعددية الحديثة ليست مذهباً كجواهر كثيرة مقابل الواحدة كمذهب واحد فهي تنادي بعدم وجود كيان مطلق في

أما هربارت 1776-1841 Herbart فقد استنكر فكرة إرجاع كل شيء إلى مبدأ واحد فعارض هذه الفكرة بعنف وعدها من قضايا العقل التي لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل موجود يجب أن يكون بسيطاً في كيفيته وليس من الضروري أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد فأنت المبادئ المتعددة والحقائق المتعددة التي قال بها قريبة الشبه جداً بالجواهر الروحية الفرد التي قال بها لاينتز.

والطبيعة عند بسكال 1623-1662 Pascal قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع إلى أفكارنا، إلا أن ذلك ليس طبيعياً، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (الأفكار، القسم الأول 1، طبعة برنشفيك). وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان فسنلتقي بهذا التنوع والتعدد نفسه ومن هنا فإن كل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية هو مذهب خاطيء.

إن معظم الفلاسفة التعدديين كانوا علماء نفس واجتماع وعلماء طبيعة ممن كانوا يغلبون الملاحظة على الجدل النظري، ويتنهون في مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

وقد صدرت تعددية مين دي بران Maine De Biran 1766-1824 عن تعددية بسكال ومالبراناش Malebranche 1638-1715 وكل أصالتها قائمة في الفكرة التي كونها صاحبها عن الشعور. ذلك أن الحقيقة ليست هي المعقولة. إذ إن لدينا أشياء يقينية متعددة ولكنها ليست مفهومة. وقد رأى مين دي بران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود بل من الوجود إلى الماهية.

فقد انتهى الفيلسوف الفرنسي إلى إقرار مستويين آخرين للحقيقة الواقعية في الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الإدراكات الحسية الغامضة التي تصلنا عن طريق جسدنا والآخر أسمى من الشعور وقوامه مجموعة العواطف التي تعلق وتسمو بنا بدلاً، وهي ذات معنى رفيع، ألا وهي عواطف الشعور الديني. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية أو الإحساس العضوي الباطني العام، والإحساس العضلي الفعّال أو الشعور، وثالثاً الإحساس الديني. ولكي يفسّر دي بران إمكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، وعلى الرغم من استقلال كل منها عن الآخر، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد بوجود عالم من القوى المتنافرة التي ترتبط فيما بينها بمجموعة من العلاقات. وقد انتهت

وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها. ومن الممكن - كما يقول متي - أن يعد مذهب ماكتغارت مذهب وحدة أو مذهب تعدد. وقد نظر هو نفسه - ماكتغارت - إلى التعدد على أنه هو الأهم. فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية. ومن الواضح أن الأجزاء الأولية يُعزى إليها في داخل تعددته أهمية ميتافيزيقية تفوق الأجزاء الثانوية بجميع الأنواع وتفوق أهمية الكل المبدي نفسه.

ولب مذهب ماكتغارت الميتافيزيقي، هو أن الواقع روحي في الأساس. فكل ما يوجد روح ولا شيء غير الروح. وللذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة هي التنوع الأولي، فطبيعة الواقع تتكشف في التفرعات على نحو أعمق مما تتكشف في الوحدة العليا، فالذوات أو الأشخاص هم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون (بالمعنى الميتافيزيقي) وهنا الوجه التعددي يعد أهم من الواحدي، فكون لا شيء حقيقياً بالفعل إلا الأشخاص المتناهون هي القناعة الفلسفية الأساسية عند ماكتغارت؛ فالذات لها فردية لا يمكن إدماجها في ذات أخرى أو في المطلق.

وقد قدم لنا جيمس وورد James Ward 1843-1925 وهو من أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مذهباً تعددياً في كتبه المختلفة مثل: المذهب الطبيعي واللاهوتي، مجلدان 1899، عالم الغايات: أو مذهب التعدد ومذهب الألوهية *The Realm of Ends: or pluralisme Theism* عاشرت جيفورد 1911، ومذهب ألوهي في الذرات الروحية *A Theistic Monadism*.

وقد كان لمثالية وورد صورة مختلفة تماماً عن غيرها حيث كانت أكثر تحرراً ومرونة من غيرها. وكانت فلسفته تعبيراً عن انفصال المثالية الانكليزية عن مصدرها ووحيتها الهيجلي الأول حيث كان العلم التجريبي واللاهوت هما العاملان الأساسيان في تكوين نظريته عن العالم. وقد استمد وورد مذهب الفلسفي من مصادر متعددة: لايبنتز وباركلي وكانط ولونز الذي تأثر به تأثراً قوياً خلال سنوات دراسته بفوتنغن، كما يظهر ذلك في كتابه الأول *عالم الطبيعة والثاني عالم الغايات: مذهب التعدد ومذهب الألوهية*.

والطبيعة عنده حية وفردانية في جميع أرجائها ومن هنا تأخذ شكل الواحدية الروحية، إلا أن هذا موقف عام لا يوضح شيئاً عن مصدر الأشياء والغايات التي تستهدفها ومن أجل ذلك يلجأ إلى التجريبية الراديكالية التي تظهر لنا الواقع في تعدد وكثرة من المراكز المجربة التي تتصل فيما بينها اتصالاً متبادلاً يطلق عليه وورد اسم الذرات الروحية أو الكمالات

الكون. مقابل المذاهب المطلقة التحكيمية للقسم الأكبر من القرن التاسع عشر؛ فقد كان من بين مؤيدي الاطلاقية في إحدى أشكالها كل المفكرين الرواد للعالم تقريباً وأصبحت عقيدة راسخة في الفلسفة ومع ذلك فقد كان لدى القليل من الفلاسفة الشجاعة في مواجهة المنطق المطلق ومذاهب بقاء الطاقة، وإنكار أن الكون نسق واحد كلي وبسبب وحدته فإن المكان والزمان والسببية تكون في أي لحظة متضمنة في كل حادثة حدثت أو يمكن أن تحدث وكان التفكير الفلسفي مقيداً بهذا المبدأ الذي صيغ ببراعة.

وسوف نتناول هنا بعض المذاهب التعددية الحديثة والمعاصرة في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لدى كل من: ماكتغارت وفلاسفة الهيجلية وجيمس وفلاسفة البراغماتية ورسل وفلاسفة الواقعية وفنتشتين الذي يعبر عن اتجاهات الوضعية الحديثة وفلاسفة اللغة.

1 - التعددية المثالية عند ماكتغارت وجيمس وورد:

تشابه تعددية الفيلسوف الانكليزي جون ماكتغارت اليس ماكتغارت John McTaggart Ellis McTaggart 1866-1925 مع مذهب الذرات الروحية - تعددية لايبنتز. وترجع أهمية ماكتغارت في الحركة الهيجلية الانكليزية في كونه خطا الخطوة النهائية الحاسمة في فسم عرى الارتباط مع اللاهوت. وأبرز الاختلافات بينه وبين الهيجليين الانكليز هو ذلك التحول إلى التعددية الذي أدخله على اتجاههم الذي سار بقوة في طريق الواحدية. وهو في نسقه الفلسفي يحرص على أن يكون استنباطه أولياً؛ فمن القول بوجود الجوهر، تشار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد. وتنوع الجوهر يلي اليقين الأول القائل أن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطاً، وهو هنا يلجأ إلى البرهان التجريبي، وبين أن إدراكاً حسيماً واحداً كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع؛ فالجواهر إذن موجود وهو ليس واحداً بل كثيراً. ولما كان ثمة كثرة من الجواهر فلا بد أن تقوم بينها علاقات، إذن فالعلاقات أساسية للوجود.

ونجد لدى ماكتغارت فكرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتعددته وهي فكرة قابلية الجوهر للإنقسام إلى ما لا نهاية. ففكرة عدم وجود شيء بسيط بساطة مطلقة واضحة حسيماً، إضافة إلى كونها أيضاً واضحة من وجهة نظر الفكر الخالص وذات صحة نهائية، فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الإنقسام في كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها فمعنى ذلك أن لدينا تركيباً لا متناهياً في تعقيده وتنوعه، له مراتب في تنظيمه

الوحدة العقلية، وتتميز عن التعددية المطلقة في أنها لا تترك الانفصال قائماً دون رباط وانما يمكن أن يتصور - في تعددية جيمس - الانفصال اتصالاً على نحو ما.

إن التعددية - عند جيمس - لا تحتاج أن تفترض من البداية كونها مناصرة كشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشياء تدعيها. فللتعددية فقط مغزى «سليبي» تمثل في مناقضتها لقضية الوحدة القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الإطلاق». هكذا يبدأ جيمس حديثه عن الواحد والكثير في الفصلين السابع والثامن من كتابه بعض مشكلات الفلسفة. وبعد أن يتحدث عن أنواع الوحدة: الوحدة الصوفية وواحدة الجوهر، ينتقد مفهوم الجوهر ويقدم التحليل البراغماتي للوحدة. «ثمة عدد كبير من الاختلافات العملية نعيها حين نطلق على شيء ما أنه واحد. فعالمنا إذ يركب في الزمان والمكان له وحدة زمانية مكانية. ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينهما فصلاً محدداً. وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه واحد أكثر مما نعتبره متعدداً في هذه النظرية الزمانية المكانية».

ويرى جيمس أننا قد نسلم بسمو الوحدة العقلية ونظريتها للارتباط بين الظواهر دونما استثناء حيث تبدو قادرة على تحقيق الاستقرار الديني أو السلام وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكن هذه الوحدة تدخل في الفلسفة ألباناً مثل:

- انها لا تفسر وعينا المتناهي.

- مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه. أما في الوحدة فاللغز نظري، هو كيف يكون هناك نقص! إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً.

- يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة. فالغدير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً.

ومقابل ذلك فالتعددية تحرر من كل هذه المصاعب، فهي تسلّم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كليتها. ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك. فالعالم يبدو إلى حد ما عالمًا يقبل الإضافة ويمكن أن يكون كذلك. والتعددية كذلك تقبل فكرة الإرادة الحرة. وهي من جهة أخرى ليست بمقتضاة ولا بمقتضاة لكنها بالأحرى تطمح إلى الإصلاح. فهي ترى أن في الواسع إنقاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاؤه خير ما في وسعها. ومن مزاياها:

- أنها أشد علمية؛ كما يتمثل ذلك في إصرارها على أنها إذا أضيفت إلى الوحدة فإنها تعني على الدقة أشكلاً مرتبطة ممكنة

Entelechies كما يطلق على أقل ما يمكن تصوره منها اسم الذرات الروحية البحتة أو اشباه النفوس، وهو يتفق مع لايبنتز في مذهبه غير انه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدّر. وقد عرف مذهبه وشاع على أنه مذهب تعددي يلتقي مع مذهب جيمس في نقاط عديدة. والموقف المكمل للمذهب التعدد هو مذهب الألوهية. وقد بلغ وورد هذه الغاية المتوجة لمذهبه بقرعة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبياً إلى وحدة لا متناهية مطلقة؛ فالتعدد يركز على الألوهية ويستهدفها، أي أن الله مصدر التعدد وتوحيه له.

وتظهر لنا فلسفة هربرت ولدن كار H.W Carr 1857-1931 التي قدمها في كتبه: نظرية الذرات الروحية ومعالم فلسفة لمبدأ النسبية، والنظرة العلمية إلى الفلسفة وأفكار تأملية - تأثراً واضحاً بتعددية لايبنتز. كان كار يعتقد أن نظرية اينشتاين تمثل تجديداً وتحقيقاً للمذهب الذرات الروحية بمناهج العلم الحديث. ونضجت فلسفته في أفكار تأملية الذي يقدم فيه مذهباً تعددياً هو متابعة لمونادولوجيا لايبنتز.

2 - التعددية البراغماتية عند وليام جيمس

1910-1842 William James

من بين كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة القائلة بالتعددية - كما لدى تعددية راسل في الواقعية الجديدة والذرية المنطقية، ومور في التحليلية وفتغنشتاين في الوضعية، وفلسفة اللغة تظهر تعددية وليام جيمس البراغماتية كأهم نزعة تعددية في الفكر الفلسفي المعاصر، فالتعدد هو مبنافيزيقا البراغماتية كما يؤكد جيمس.

لقد شغلت مشكلة الوحدة والتعددية تفكير جيمس منذ وقت مبكر. فقد كتب عام 1844 معضلات الجبرية - Dilemma of determinism رافضاً الجبرية القائمة على المطلق والوحدة منتصراً لحرية الإرادة، فالقول بحرية الإرادة يعني التعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان. وفي تناوله للعلاقات في التجريبية الراديكالية بدا له العالم في صورة أجزاء منفصلة وليست كلاً متصلاً مؤكداً أن هذا التصور للكون هو القول بالتعدد. إن الاعتقاد بالوحدة فيما يرى جيمس يوقعنا في مأزق عسيرة الحل بنقذنا منها الاعتقاد بالتعددية. فالاعتقاد بالوحدة لا يفسر لنا مشكلة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة ولا الشر في الأخلاق. إن التعددية البراغماتية تتميز عن الوحدة المطلقة في انها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا

والعمل، ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما. ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة.

والبراغماتية في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها لا بد وإن تصف نفسها في الجانب التعددي.

إن البراغماتية من حيث كونها منهجاً - لا مذهب - ينبغي أن يكون إخلاصها للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برابط. وترى التعددية البراغماتية الكون نظاماً غير تام، ويتم نفسه باستمرار من خلال الزمن. والتعدد فرض مقبول لحل مشاكلنا الطبيعية والأخلاقية ويرتبط بعدم اكتمال الكون وبفعل الزمان في الوقائع إنكار الحتمية والقول بالصدفة كمقولة أساسية لنظام العالم «أنا أريد عالم الصدفة. قلّ فيها ما نشاء لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فالصدفة ضد الجبرية. ومن هنا الاختيار. ومن هنا فالخاصية الأساسية للكون المتعدد هي أن يترك المجال للإمكان. إيمان أن يتم اكتمال العالم من خلال الزمان على أساس الحرية في الطبيعة». فالتعدد عند جيمس ليس مجرد فرض ميتافيزيقي بل أساس أبحاث خلقية ودينية عديدة تسود فلسفته. فالبراغماتية تدبر ظهرها للواحدية المطلقة وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.

3 - التعددية الواقعية الجديدة عند برتراند راسل

: 1970-1872 Bertrand Russel

اعتقد راسل اعتقاداً راسخاً أن العالم متعدد Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على عكس ما ذهب إليه الفلاسفة المثالية عموماً والهيغلية خصوصاً. وباستعراض كتابات راسل يمكننا أن نفهم لماذا ثار على النزعة الواحدية وذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة. هذه الكائنات عنده هي وقائع ذرية.

ففي كتابه فلسفي وكيف تطورت يتحدث عن «انقلاب إلى التعددية» مبنياً أن كل اهتمامه كان موجهاً نحو دحض الواحدية. فقد كان المذهب المثالي والواحدية مرتبطين أشد الارتباط وكان الرابط بينهما هو المبدأ الخاص بالعلاقات الذي استخلصه برادلي من فلسفة هيغل، واسماه راسل «مبدأ العلاقات الداخلية». أما نظريته التعددية فقد قامت على ما أسماه «مبدأ العلاقات الخارجية»، فالعلاقات الداخلية كما بين برادلي بحق في المظهر والحقيقة تقتضي القول بأن الحقيقة الكونية واحدة، ولا بد أن تكون واحدة لأن التعدد - إذا ما

التحقق تنكافأ معها تكافؤاً دقيقاً، أشكالاً منفصلة ممكنة التحقيق.

- تتفق مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة.

- ليست مضطرة لأن تحمل محل أي قدر جزئي من التعدد؛ ذلك لأنها تنصير على الواحدية إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن إنكاره لأقل جزئي من الانفصال.

إن الوجود واقعة وعلى الفيلسوف أن يفسره. وفي نهاية الفصل الثامن من بعض مشكلات الفلسفة ترك جيمس السؤال مفتوحاً. «فللفيلسوف أن يفسر الوجود كله دفعة واحدة أو يفسره جزءاً جزءاً أو مجموعة مجموعة. والطريقة الثانية هي النظرية التجريبية «الأشد توافقاً مع الواقع». والأمر نفسه مطروح في كتابه البراغماتية. «فكثيراً ما عُرِفَت الفلسفة بأنها السعي في طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم. لكن ماذا عن التنوع في الأشياء؟ إن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل أهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها. إن كل الأشياء تلنجم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ومقابل ذلك نجد الفكرة التعددية القائلة بعدد خالد قائم بذاته في شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما.

ويقدم لنا جيمس فكرته من وجهة النظر الجمالية، فالأحداث تؤلف قصة. وأجزاؤها تتناسك معاً بحيث تفضي إلى ذروة، أي إلى نهاية، إلى غاية وهي تكسب من بعضها بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضاً. وهنا فإن وجهة نظر التعددية هي وجهة النظر الأكثر طبيعية. إن العالم مليء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بعضاً بعض، وهي تتشابك وتتداخل عند نقاط معينة ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً في عقولنا. إن من السهل رؤية تاريخ العالم تعديداً، كحل كل خيط فيه يحكي قصة منفصلة. أما تلخيص السلسلة بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة فهو أمر أكثر صعوبة. إن في وسعنا أن نتصور عالماً من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلمية المألوفة لدينا. مثل هذا العالم سيكون أقل توحيداً بكثير جداً من عالمتنا.

إن الوجود في نظر جيمس كثرة لا متناهية ينفصل كل شيء عن الآخر في وجوده ووظيفته وبقائه، ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً. إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمي واحد أو لسلطة واحدة؛ إن الأشياء يستقل بعضها عن بعض. لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية في السلوك

وهذا الاتجاه ينطوي على تعددية واضحة، ما دام الواقع النهائي يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل. ومقابل هذا الموقف الواقعي التعددي يرى صاحب المذهب الفردي أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ولا واقعة تكون تامة في ذاتها.

والتعددي يرفض نظرية الترابط بوصفها معياراً نهائياً للحقيقة، ويفضل نظرية التطابق التي هي أقرب إلى الطابع التجريبي. فالقضايا قد تكون مكتملة لبعضها البعض في نظر التعددي، ولكن هذا الإكمال لا ينطوي بالضرورة على تعديل. ويرى التعددي أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض وأن تختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم. وهذا يؤدي إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى حد لا متناه من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها. فالتعددية تصور الكون على الطريقة التي صور بها العالم الدانماركي نيكو براهي Tycho Brahe أعني أنه قد تكون بطريقة تسمح بكثير من الخروج على النظام الدقيق. وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاماً إلى أبعد حد. فالتعددي يؤكد ما أطلق عليه اسم الشكل الفردي للواقع لا الشكل الكلي. وهو ينظر إلى الواقع من خلال الكثير لا من خلال الواحد.

وقد كان راسل Russell قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة في نهاية 1917 وبداية 1918 وجمعها في كتاب أصدره عام 1924 تحت عنوان الذرية المنطقية *Logical Atomism* وهو كتاب كما يوحى عنوانه يستند إلى نظرية راسل في العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التي قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس. والطريقة التي يتبناها راسل في فلسفة الذرية المنطقية تختلف عن طرق الفلسفة المثالية؛ فبينما تنظر المثالية إلى الحقيقة باعتبارها كلاً غير مجزء وأن تجزئته إفساد لهذه الحقيقة المطلقة - لأن التجزئة من شأنها أن تفسد العلاقات الداخلية التي تربط الأجزاء فلا تبقى إلا الأشياء منعزلة الواحدة عن الأخرى -، نجد أن الطريقة الجديدة عند راسل تؤكد الواقعية التعددية في العالم الخارجي، وتبين أن مهمة التحليل هي دراسة هذه الأشياء التعددية وصلتها باللغة. ولنا أن نذكر حقيقة هامة هي أن طريقة التحليل المنطقي ليست منهجاً لتحليل الأشياء المادية، بل هي ذلك المنهج الذي يهتم باللغة وعلاقتها بالفكر والعالم الخارجي. ونجد هذه الطريقة نصيراً لها في أعمال فغنغشتين.

اعتبرناه حقيقة كونية - متناقض في ذاته فالتعدد يقتضي علاقات، وعن طريق ما فيه من علاقات يثبت على الرغم منه وحدة أعلى من التعدد، ومن هنا فالقول بالعلاقات الداخلية يعني نتيجة واحدة هي أنه ليس ثمة أشياء متعددة ولكن هناك شيئاً واحداً فقط.

ويرى راسل أن أول حجة تخطر على بال خصم الواحدية هو صعوبة تطبيق العلاقات الداخلية عملياً (أصول الرياضيات). ويضاف إلى ذلك أن بديهية العلاقات الداخلية تتنافى مع كل تركيب لأنها تؤدي إلى واحدة صارمة. فليس هناك إلا شيء واحد، وقضية واحدة، والقضية الواحدة ليست هي القضية الصادقة الوحيدة فحسب، بل هي أيضاً القضية الوحيدة والقضية الواحدة تنسب عموملاً إلى الموضوع الواحد. ويرى راسل أن هناك اسباباً عديدة تقوم ضد البديهية التي تقرر أن العلاقات متصلة بالضرورة في طبيعة أطرافها، أو في طبيعة الكل المكون من هذه الأطراف.

يقول راسل: «لقد أدركت أهمية مسألة العلاقات لأول مرة حينما كنت اشتغل بدراسة لايبنتز... والواقع أنني شعرت أن في المذهب الجديد - [العلاقات الخارجية] - تحريراً كبيراً لي. وفي الفيض الأول من التحرر أصبحت من انصار الواقعية الساذجة».

يرى التعددي أن العلاقات في أساسها علاقات خارجية. فهي مستقلة عن الأشياء التي تربط بينها والتي يمكن أن تدخل في العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك أن تكون منتمة إلى كلٍّ شامل من أي نوع. بل إنه حتى تكون الأشياء أجزاء من كل يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطاً مستقلاً دون نظر إلى أية صلة قد تكون لها بالكل.

نقد نظرية العلاقات الخارجية من أهم الأسس التي تقوم عليها الواقعية الجديدة سواء لدى راسل ومور في انكلترا أم لدى بيرى ومونتاجيو أصحاب الواقعية الأميركية الجديدة. ورغم تخصصية وتعقيد أبحاث الواقعية الجديدة المعرفية إلا أنها فلسفة هامة من أهم القائلين بالنظرية التعددية المعاصرة. تحصر الواقعية على تأكيد عدم تغير الأشياء (موضوعات المعرفة) أثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية الوعي به وبعد أن يختفي من وعينا، أي أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية دون أن تتأثر هي ذاتها. فالموضوعات لها وجود واقعي مستقل تماماً عنا وعن كل نشاط معرفي لنا. وهذا يؤدي إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية.

في كتابه أربع مقالات في الحرية التعددية في علاقتها بمظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان «الواحد والتعدد». ويلجأ إتشيا برلين إلى المصادر المعروفة للملاحظة التجريبية والمعرفة البشرية العادية ويرى أنها لا يوفران لنا أية ضمانات لكي نفترض أن الأشياء الحسنة كلها، أو الأشياء السيئة كلها قابلة للوفاق بعضها مع بعض. وأن العالم الذي نواجهه في الخبرة العادية عالم نواجه فيه بالخيارات بين أهداف مطلقة وحقوق مطلقة وأن تحقيق بعضها يعني بالضرورة التضحية ببعضها الآخر. ويقول: «إن الإيمان بوجود صيغة واحدة يمكن بواسطتها تحقيق كل الغايات البشرية المتضاربة: إيمان زائف بكل وضوح. فإذا كانت غايات البشر عديدة وليست متسقة من حيث المبدأ مع بعضها البعض فلا يمكن حذف إمكانية التصادم من الحياة البشرية». . إن مبدأ الوحدة والإيمان بمقياس وحيد قد برهنا دائماً على أنها مصدران غنيان لإشباع الفكر والعواطف معاً. وسواء أكان مقياس هذا الحكم نابعاً من رؤية مستقبل مثالي أو مغروساً في الماضي، فإن من المحتم عليه - شريطة أن يكون مرناً بما يكفي - أن يواجه تطوراً بشرياً غير منظور وتعذر رؤيته، وغير ملائم له، وعندئذ سوف يستعمل لتبرير الوحشيات القبلية. إن صيانة مقولات الفكر على حساب الحياة الإنسانية للأفراد لموقف سيء إلى مبادئ العلم والتاريخ أيضاً، موقف يقوم من الجناحين اليميني واليساري في يومنا هذا سواء بسواء ويتعذر التوفيق بينه وبين المبادئ المقبولة لدى أولئك الذين يحترمون الحقائق.

والتعددية بما تستتبعه من حرية، تبدو غاية أكثر صدقاً وإنسانية من غايات من يسعون من خلال البناءات الفاشية المنظمة الكبيرة. وراء مثال ضبط النفس للطبقات أو الشعوب أو الجنس البشري كله، إنها أصدق لأنها تعترف - على الأقل - بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، وحقيقة عدم قابلية بعضها للقياس وحقيقة قيام التعارض الدائم فيما بينها وأن الادعاء بأن القيم كلها يمكن ترتيبها على مقياس واحد. ومن ثم فإن تعين الأهم من بينها ليس أكثر من مجرد وضع تمنع، ويبدو أنه يزيف معرفتنا بأن البشر فاعلون أحرار ويمثل التعميم الأخلاقي على أنه عملية يمكن لآلة حاسبة أن تقوم بها... إن البشر يختارون بين قيم مطلقة وهم يختارون لأن حياتهم وفكرهم تحددهما مقولات ومفاهيم أخلاقية جوهرية تشكل جزءاً على امتداد واسع في الزمان والمكان من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة جزءاً مما يجعل منهم بشراً... . ولربما كانت غاية حرية اختيار الأهداف، دون الادعاء بشرعية خلود هذه الأهداف وتعدد القيم المرتبطة بذلك ليست إلّا

4 - التعددية الوضعية التحليلية عند لودفيغ فتنغشتين Ludwig Wittgenstein 1951-1889 :

يبدأ الفيلسوف الألماني فتنغشتين تحليله للعالم في رسالة منطقية فلسفية بقوله: «إن العالم هو جميع ما هنالك». أي إن العالم يتكون من كل ما هو موجود، بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركب وليس بسيطاً وهو في هذا متفق مع ما يذهب إليه فلاسفة التعدد والكثرة من أن العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع البعض في كل واحد مركب.

يسمى فتنغشتين الأجزاء التي يتكون منها العالم بالوقائع Facts «فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» ومن ثم فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم، وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء. إن معنى الواقعة يشير إلى ما هو مركب في الوجود الخارجي. ويمكن أن نحدد أهم الصفات التي تصف بها الوقائع على النحو التالي:

- إنها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.
- إنها منفصلة بعضها عن بعض، مستقلة بعضها عن بعض بحيث لا يبدلنا إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها.

- يحلل فتنغشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع أبسط منها، الواقعة البسيطة التي لا تتكون من وقائع أخرى والتي لا تنحل إلى أبسط منها يسميها بالواقعة الذرية. يبدأ فتنغشتين بحثه بتحليل الأشياء التي لها صلة باللغة والتي هي من صميم العالم الخارجي، فيضعنا أمام عالمين: عالم اللغة بما فيه من تعدد وكثرة كبيرة في العبارة، وقدرة على صياغة القضايا المختلفة من حيث التركيب والمستوى؛ والعالم الخارجي بما فيه من تعددية وأشياء متكررة مرتبطة بعلاقات وصفات تصلح أن تكون مواداً للتعبير. إن بين هذين العالمين علاقة وثيقة بحيث نستطيع القول إن مجموع القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلي للوقائع في العالم، وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف القضايا اللغة. والوقائع التي يتحدث عنها فتنغشتين تتألف الواحدة منها من أشياء، وبناء على ذلك يصبح الشيء جزءاً من الواقعة ومستقلاً بحيث يمكن أن يظهر في حالات متعددة.

5 - التعددية والحرية :

ويتناول المفكر الانكليزي المعاصر إ. برلين Isaiah Berlin

الثمرة الأخيرة لحضارتنا الرأسمالية الأخذة بالانحطاط غاية لم تتبينها العصور الغابرة، غاية سوف تنظر إليها الأحوال القادمة بدهشة بل بعطف.

6 - التعددية والحضارة الأمريكية، هنتر ميد H.Mead :

إن التعددية بما فيها من تأكيد للطابع الفردي للأشياء بدلاً من الطابع الكلي للواحدية، والتقابل: «أما... وأما» للثنائية يركز على موقف وثيق الصلة بالتجربة. فهي تتخذ من الموضوعات والحوادث أساساً. وهي ليست فقط أقل اهتماماً بالكماليات والتجريدات من الواحدة، بل إن المقولات لا تكون لها أية أهمية عندها إلا بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها. وأوضح دليل على اهتمامها بواقعة الشيء الفردي العيني وأهميته هو نظريتها في العلاقات الخارجية: وهي تنظر إلى واقعية العلاقات ودلائلها على أنها ثانوية بالقياس إلى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث في ذاتها، التي يمكن أن تدخل في العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ودون أن تفقد استقلالها الأساسي. والجاذبية الكبرى للتعددية تكمن في اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتثالها وراثتها.

ويرى هنتر ميد أن التعددية - مقارنة بالواحدة أو الثنائية - تقدم لنا صورة للواقع مشيرةً ديناميةً ودائمة التغير. فالكون يتصف أساساً بالتغير ولو وصفناه بأنه أزلي، لما كان معنى ذلك أنه سكوني «أو مقفل على ذاته» بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين، فليس الكون في حاجة إلى أن يكون كلاً عضوياً متجسداً على صورة مطلق لكي يكون الواقع. بل إن التغير أهم في تجربتنا من الثبات، والأشياء التي لا حصر لها، والتي تتألف منها تجربتنا - التعدد - أهم بكثير من أي واحد متخيل.

إن هناك عقولاً كثيرة تنشذ نظرة أكثر اكتمالاً مما تقدمه التعددية لكن السعي شيء والوقائع الصلبة الفعلية شيء آخر. فمن الممكن أن تصور للكون ذلك الطابع الزاخر المتنوع الذي تحدده التعددية. ولكن الأمل في الوحدة في هذه الحالة لن يؤدي إلا إلى تقديم صورة مشوهة قد تكون مرضية لكنها غير صحيحة. وتحديد نوع معين من الوحدة مسبقاً يعد خيانة لروح الفلسفة نفسها. ففي السعي نحو الحقيقة العامة لا يستحق الذهن أن يجد إلا ما هو موجود بالفعل، وأي شيء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة ولن يكون جديراً بالفيلسوف ومسعاه.

وترتبط التعددية بالحضارة الأمريكية ارتباطاً لا نكاد نجد له نظيراً في غيرها من المدينيات. فلدى الأميركيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية. وفي التخصصات المهنية، وتعددية في الفنون وتعددية في الفلسفات. وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هي المذهب الذي يعد اعتناق الأميركيين له أقرب إلى المنطق. وذلك بالنسبة للتعددين أنفسهم.

إن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأميركية كان من الأسباب التي شجعت على انتشار التعددية. وقد أسهم في ذلك أيضاً نظام الحكم الذي يفترق نسبياً إلى المركزية، فهناك حكومة فيدرالية وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات كلها تتنافس على ولاء الأميركيين وعلى أموال ضرائبهم، مما يزيد في تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذي يجد الأميركيون أنفسهم موزعين بينه. وأخيراً، فإن المدنية الأميركية شأنها شأن مدنية أية أمة صناعية حديثة تبلغ من التعقيد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلا قدرأ ضئيلاً من هذا التعقيد والثراء.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فنفتشتين، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، محاولات فلسفية، ط 2، مكتبة الانجلو المصرية، ط 2، القاهرة.
- الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية.
- برلين، إشتيا، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق.
- جانيه، بول، وجبريل سياس، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، الانجلو المصرية، القاهرة.
- دورات، تيريز آن، «مشكلة النفس والجسد بين إين سينا وديكارت»، مجلة المستقبل العربي، العدد 12/58، 1983.
- راسل، برتراند، فلسفي وكيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، الانجلو المصرية، القاهرة.
- الطبطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، تعليق الشهيد مرتضى الطهراني، تعريب محمد عبد المنعم الحاقاني، دار المعارف للطبوعات، بيروت.
- كريون، أندريه، ديكتات، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956. وتوجد أيضاً ترجمة لحسن شحاته سقافان، مراجعة محمد غنيمي هلال، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1961.
- لاينتز، الموندولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

التكعيبية

Cubism
Cubisme
Kubismus

1 - المبادئ العامة:

في السنوات الأولى من القرن العشرين، كان تطور الفنون التشكيلية في فرنسا، وسواها من البلاد الأوروبية، ما يزال يرتبط، بشكل أو بآخر، بالانطلاقة التي بدأت مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر الذين انتهوا، بحجة تقصي الأثر اللوني والتعبير العفوي المباشر، إلى تحطيم الشكل، من خلال المبالغة في التحوير والتحريف، واستخدام الألوان الصافية الشديدة التباين. فكان رد الفعل، عنيفاً واعياً، ضد هذه المحاولات والمنهج الوضعي الذي يعنى بالظواهر والوقائع المرئية، ويعمل على تفسير الحقيقة بعبارات حسية، بعيداً عن كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة، وأولى ردود الفعل هذه تمثلت، على صعيد الفنون التشكيلية، بالتكعيبية، المعبرة عن أهداف ترمي إلى إعادة بناء فضاء اللوحة التشكيلي على أسس جديدة ومتينة، بعيداً عن السهولة والاغراءات البصرية الحسية التي لجأ إليها الانطباعيون والوحشيون. لذلك اعتبرت التكعيبية الحركة الفنية الأكثر حسماً وجذرية في الربع الأول من القرن العشرين، الحركة التي تبدأ معها المرحلة الخلاقة المهددة للتطور الفني الكبير الذي لم يشهد الغرب ما يوازيه منذ نهاية عصر النهضة. فللمرة الأولى، يتخطى الفنان الغربي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي المبني وفقاً للرؤية الأحادية والأيام البصري. وباستخدامها أجزاء من العالم المرئي، وبتفكيكها الأشكال الخارجية للموضوع الممثل وتحويلها إلى مساحات صغيرة مسطحة، وتمثيلها الأشياء من مختلف وجوها في آن، إنما حاولت التكعيبية أن تعبر عن حقيقة مطلقة، مدعية أنها تقدم بذلك صورة عن الموضوع أكثر موضوعية من مجرد التوقف عند مظاهره الخارجية. ولا شك في أن استخدام بنى هندسية قد أسهم في التعبير عن دلالة الأشياء الحقيقية، الثابتة والدائمة، المناقضة لما كانت تسعى إليه الانطباعية من تسجيل للظواهر الخارجية واللحظة العابرة.

التكعيبية هي، إذن، ثورة في طريقة الرؤية وإدراك العالم المنظور. ممثلوها لا ينظرون إلى الطبيعة كي ينقلوا ما يرونه فيها إلى اللوحة، لأن ما يجمله المشهد المصور، في اللوحة

- لويس، جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانية، ط 1، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ميد، جورج هيربرت، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.
- ميش، ريتشارد فون، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, Paris, 1889. Translated by F.L. Pogson as *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, New York, 1910.
- ———, *L'Évolution créatrice*, Paris, 1907. Translated by Arthur Mitchell as *Creative Evolution*, New York, 1911.
- ———, *Matère et mémoire*, Paris, 1896. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer as *Matter and Memory*, New York, 1911.
- Dewey, John, *How we Think*, Boston, 1910.
- ———, *Studies in Logical Theory*, Chicago, 1903.
- ———, *The Influence of Darwinism On Philosophy*, New York, 1910.
- Dewey, John & J. H. Tufts, *Ethics*, New York, 1908.
- Howison, George Holmes, *The Limits of Evolution and Other Essays...*, 1901.
- James, William, *A pluralistic universe*, New York, 1909.
- ———, *Essays in Radical Empiricism*, New York, 1912.
- ———, *Pragmatism, A New Name of some old ways, of Thinking*, New York, 1907.
- انظر أيضاً: الرغباتية، ترجمة محمد عربان، القاهرة.
- ———, *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, 1911.
- ———, *The Will To Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897.
- Moore, G. E., «William, James Pragmatism» in *Philosophical Studies*, London, 1922.
- Renouvier, Charles Bernard, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901.
- ———, *La Nouvelle monodologie*, Paris, 1867.
- ———, *Le Personnalisme*, Paris, 1903.
- Shiller, Ferdinand Canning Scott, *Humanism: Philosophical Essays*, London & New York, 1903.
- ———, *Riddles of The Sphinx*, London & New York 1891.
- ———, *Studies in Humanism*, London & New York 1907.
- Ward, James, *The Realm of Ends, Or Pluralism and Theism*, Cambridge and New York, Giford Lectures, 1911.
- Woodbridge, Frederick James Engene, *The Purpose of History*, New York, 1916.

احمد عبد الحليم عطية

تعيدنا بالضرورة الى شيء خارج عنها، بل لا نعيدنا الا الى ذاتها، بعد أن اكتسبت استقلالها النسبي وتحولت الى ما عرف باسم «اللوحة - شيء» «le tableau objet»، التي لم تعد تحاكي شيئاً، وباتت «تمثل - كما يقول غليزي وميتزنغر، في كتابهما المشار اليه - في عريها بذاته، مسوغ وجودها». فليس على العمل الفني - في نظر أوزنفاث وغليزي وسواهما من الفنانين الذين عبروا عن آرائهم كتابة - أن يعيد انتاج المشهد الخارجي أو يذكرنا بما تعودنا أن نراه في الطبيعة.

بيد أن ذلك لا يعني أن التكعيبية تخلت تماماً عن الواقع؛ فالفنانون الممثلون لهذا التيار الجديد يصرون على واقعية فهم ويعلمون عن تمسكهم بهذا الواقع. وإن هم استخدموا الأشكال والألوان لقيمها التشكيلية لا لنقل الطبيعة ومحركاتها، فإنهم ينطلقون من الواقع في محاولة لإعادة بنائه، وفقاً لرؤية جديدة للعالم والانسان وللعمل الفني. فيؤكد براك «أن التكعيبية لا تهدف الى التجريد، لكنها تعمل عبر مراحل تجريدية»، كما يعلن دولوني «أن الواقعية في الفن هي الصفة الخالدة، وبدونها لا وجود للجمال دائم، لأنها من طينة الجمال نفسه». ويؤكد خوان غريس بدوره - في تصريح له ورد في الكتاب الذي وضعه عنه كانونير - أنه ينتقل من التجريد الى الملموس معلناً أن «الجانب البنائي من التصوير هو الرياضيات، أي الجانب التجريدي»، وأنه «يعمل على انستته». وهو، خلافاً لسيزان الذي «يجعل من القينة اسطوانة»، ينطلق من الأسطوانة كي يصور «شخصاً ذا نمط خاص»، ومن الاسطوانة يصنع قينة، قينة ما. وإذا كان سيزان يتجه نحو العبارة، فهو ينطلق منها، لبني عالمه المصور من التجريدات.

ولكن، رغم هذا التأكيد وهذا الإصرار، النظري، على التمسك بالواقع، فالأعمال الفنية التكعيبية تظهر بوضوح أن أصحابها قد تخطوا الواقع ووصلوا، في بعض مراحل تطورها على الأقل، الى نوع من التجريد. فعلمهم الممثل قد تحول الى صيغة بنوية هندسية معقدة غر مقروءة، ولا تربطها بالواقع سوى اشارات غامضة فقدت دلالاتها الأساسية. لا شك في أن التكعيبين كانوا يعون خطورة هذا المنحى، ولعل خوفهم من الوقوع في التجريد الخالص هو الذي دفعهم، كما سنبين ذلك لاحقاً، الى اللصاق في محاولة منهم، في بادئ الأمر، لإضفاء صفة الواقع على عملهم الفني، بإدخال هذا الواقع نفسه الى بنية اللوحة عبر أجزاء اقتطعت منه والصقت بها.

التكعيبية، يكاد يقتصر على الفكرة أو على ما يعتقد الفنان أنه جوهر الأشياء. فالتكعيبون يرفضون التقابل المباشر بين العالم المرئي والعالم الممثل، ويقدمون الفكر على الحس، لاعتقادهم بأن «الحواس تشوه، فيما الفكر يبني»، كما يقول براك؛ ولأن غايتهم تتخطى ما وصلت اليه الانطباعية من تسجيل مباشر للانعكاسات الضوئية، وما عبرت عنه الوحشية من قيم تعبيرية حسية وانفعالية. ففي كتابها *Die cubisme*، الذي لخصا فيه آراءهما، منذ عام 1912، يعتبر غليزي وميتزنغر أن «العالم المنظور لا يصبح علماً واقعياً الا بتأثير الفكر». والتصوير، كما حدده، منذ سنة 1913، الشاعر الفرنسي غيوم ابولينير، في كتابه *Les peintres cubistes* «ليس فن المحاكاة أو النقل بل هو فن ادراك يبلغ درجة الابداع». وللتأكيد على هذه المفاهيم الجديدة أعلن فنانو التكعيبية رفضهم للوسائل التقنية التقليدية المتبعة في التصوير الغربي منذ عصر النهضة، كالمنظور العلمي *la perspective*، وتقابل الظل والنور، والتدرج اللوني... وما الى هنالك من تقنيات تسمح للفنان بنقل العالم المرئي ذي الأبعاد الثلاثة الى شاشة اللوحة المسطحة، ذات البعدين، بحيث إن المشهد الممثل يوهنا بأننا أمام الواقع نفسه. وللتخلص من هذه الرؤية المبنية على ما يسمى خداع العين، أو التصوير الايهامي، لجأ التكعيبون الى وسائل جديدة تتعارض مع المفهوم التقليدي للتصوير، وتكاد تقتصر على استخدام المساحات المسطحة المتجاورة أو المتداخلة أو المتراكبة: أي أن طريقة جمعها، بواسطة خطوط ذات طبيعة هندسية وألوان أحادية في الغالب، تعبر عن مفهوم جديد للفضاء التشكيلي، لا علاقة له بالمفاهيم الكلاسيكية التي لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر منذ القرن السادس عشر.

إن تمثيل الشيء المرئي انطلاقاً من زوايا رؤية اختيرت كيفياً - بحيث تلتقي، داخل المساحة الواحدة وفي الجسم الواحد، الرؤية الجانبية مع الرؤية الأمامية المواجهة - لا يتعارض مع المنهج المتبع في التصوير الغربي وحسب، بل يتعارض أيضاً مع الرؤية الطبيعية للانسان الذي لا يمكنه أن يرى الأشياء الا من زاوية (أو جهة) واحدة. وما المنظور العلمي المتبع في التصوير الغربي الا محاولة تطبيقية لنقل هذه الرؤية الى العمل الفني نفسه كي يبدو المشهد الممثل في اللوحة مطابقاً لما تراه العين الانسانية في الطبيعة. غير أن عملية تخطي المنظور العلمي، المحور الأساسي للفن الغربي طوال قرون عدة، قد جعلت من التكعيبية فناً اصطلاحياً يقوم على أسس تلتقي مع تصوراتنا المجرد للأشياء لا مع رؤيتنا المباشرة لها. فاللوحة التكعيبية لا

2 - مراحل التكعيية :

التكعيية عبارة غامضة لا معنى لها بذاتها، اطلقت في بداية هذه الحركة الفنية سخرية. ويبدو أن ماتيس كان أول من تكلم عن مكعبات صغيرة بصدد أعمال زميله براك من سنة 1908، وكان فوكسيل، الناقد الفني في مجلة جيل بلاس، الفرنسية، وصاحب عبارة «الوحشيون» الشهيرة، أول من استخدم كلمة مكعب في مقالة له عن معرض براك لسنة 1909 في صالة كانويلر بباريس، كما وصف بعد ذلك أعمال براك المعروضة في صالون المستقلين بـ «الغرائب المكعبة». ولكن أياً كان مصدر هذه العبارة، فهي تعني الآن تياراً فنياً نشأ في فرنسا، وكانت له رؤيته الخاصة ومنهجه الخاص. فالتكعيية تشكل، على الرغم من تناقضها الظاهري مع التيارات السابقة، حصيلة التطور الفني الذي شهدته أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر، وتمثل مرحلة متقدمة في نطاق التحرر من المفاهيم الكلاسيكية والأكاديمية. وهي، لا شك، قد أسهمت بفضل ما توصلت اليه من معطيات فنية جديدة، في حركة التطور الفني المعاصر، وقدمت الشيء الكثير للتيارات الفنية الحديثة التي عاصرتها أو أتت بعدها: كالدادائية والسريالية، والمستقبلية الإيطالية، والتعبيرية الألمانية، والبناءوية الروسية، وكذلك البواهراس في ألمانيا، ودوستيل في هولندا.

بدايات التكعيية

من المتعارف عليه أن التكعيية، من حيث هي حركة تشكيلية ممثلة لاتجاه فني محدد، تدين بنشأتها لفنانين هما: بيكاسو وبراك. ومن المسلم به أيضاً أنه كان لبيكاسو، الفنان الاسباني التي تتميز كتابته التصويرية بطابع خاص، الدور الرئيسي، بل الدور المهيمن في ظهور هذه الحركة. فقد تمكن منذ البداية من التحكم بالمسائل التشكيلية المطروحة بحدة ذهنية وانضباط ذاتي، والتوجه نحو حلول فنية جريئة لم تكن مقبولة في البداية، متخلياً عما كانت قد لاقت من نجاح، أعماله السابقة ذات الطابع المأساوي الحزين. أما براك فكان في هذه المرحلة، 1907-1909، على صلة وطيدة بزميله بيكاسو، ويعمل باتجاه واحد، مسهماً بدوره في بلورة مسار التكعيية. ويرتبط بإسمي بيكاسو وبراك، أسماء عدد من الفنانين الفرنسيين أمثال ماتيس ودران Derain، وغيرهما من الذين بدت أعمالهم لهذه المرحلة قريبة من أعمال بيكاسو. ومنذ البداية، كان قد اتسع نشاط التيار الجديد، فافتتح كانويلر،

سنة 1907، صالة في باريس، سرعان ما تحولت الى قاعة عرض للتكعييين وتكونت، من ثم سنة 1908، في مونغارات، الجماعة التي عرفت أحياناً باسم باتولافوار Bateau Lavoir، وضمت وجوهاً جديدة من الشعراء والفنانين أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، واندرية سالون، وموريس رينال، وخوان غريس، وجرتريد وليوستاين. وانتسب الى هذه الجماعة بعد ذلك فنانون آخرون أبرزهم: روبير دولوني، وألبير غليزي، وجان ميترنفر، وفرانسيس بيكابيا، والكسندر أرشينكو، بينما لم تنوطد العلاقات بين فرنان ليجه وبيكاسو الا في سنة 1910.

وفي هذه المرحلة التمهيدية، التي تبلورت خلالها المبادئ الأساسية للتكعيية، كان لعمل سيزان والفنون الابيرية (= الاسبانية) والافريقية اثر بالغ الأهمية على تطور التكعيية وتحديد مسارها العام. فمنذ حوالي السنة 1900، كانت افريقيا قد تحولت - حسب تعبير فوشيرو، في كتابه: الثورة التكعيية، الى «خزان تقليدي للاغرابية» exotisme، يرجع اليه رجال الأدب في العالم الغربي. وكانت الثقافات القديمة، وبخاصة الثقافات المسماة «بدائية»، قد أثارت اهتمام الباحثين والفنانين على السواء، فتناولها رجال العلم بالدرس والتحليل، وسعى الفنانون، الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الالمان، منذ عام 1905، الى اقتناء نماذج مما كان يعرف آنذاك بـ «النحت الزنجي». وبالرغم من الجدل الكبير حول دور الفن الافريقي في بدايات التكعيية، يؤكد الفنانون أنفسهم، ومعظم الذين رافقوا التكعيية أو كتبوا عنها، على أهمية هذا الدور. فالشاعر الفرنسي أبولينير، أحد أبرز المرافقين لهذه الحركة والمدافعين عنها، سواء في كتابه المشار اليه أو في مقالاته العديدة عن الفنانين الطليعيين، يشير بوضوح الى أن فنان تلك المرحلة قد حاولوا الإفادة مما تقدمه لهم فنون مصر القديمة، واليونان، والكمبودج، وافريقيا، والى ما كان للتماثيل الافريقية الصغيرة من أثر كبير على الوحشيين، أمثال: ماتيس، ودران، وفلامينك. وفي كتابها عن بيكاسو، الصادر سنة 1978 تشير جرتريد دو ستاين الى أن ماتيس قد لفت انتباه بيكاسو، منذ 1906، الى أهمية النحت الزنجي، والى أن هذا الفن «ليس ساذجاً أبداً»، كما يظن: فهو فن اصطلاحي «يقوم على تقاليد حددتها الثقافة العربية. فالعرب هم الذين قدموا الأسس الحضارية والثقافية للزنج. والفن الزنجي الذي كان في نظر ماتيس إغرابياً وساذجاً، يصبح في نظر بيكاسو، الاسباني شيئاً طبيعياً ومتحضراً. وكان من الطبيعي، إذن، أن تبلور رؤيته

وأن تقوده دراساته حول الفن الزنجي الى إبداع لوحته آنسات افينيون، عام 1907».

لا شك في أن ثمة مصادر أخرى عديدة رجس إليها التكعيبيون، كالنحت الإيبيري وفنون الأزتيك، إلا أن أيًا منها لم يكن بأهمية المصدر الإفريقي ووضوح أثره في أعمال هؤلاء الفنانين. ففي بدايته كان بيكاسو انتقائياً، إذ جمع نتاجه الفني، السابق للتكعيبية، والممهد لها، بين تيارات فنية مختلفة، فتميز من جهة بطابع ثائقي، من غط الفن الجدي، الواسع الانتشار في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وحل، من جهة ثانية بعض ملامح الوحشية والتعبيرية، والفن الأيبيري الذي يظهر أثره في بعض أعماله الأولى، كالصور الشخصية للفنان من سنة 1906، ثم في النساء الثلاث، لجهة اليسار، في آنسات أفينيون. وفي ذلك يبقى الفن الإفريقي المصدر الأهم بالنسبة إلى بيكاسو الذي يبدو أنه استعان به سواء في هذه الأعمال الأولى - كوجوه آنسات أفينيون، لجهة اليمين، والرسومات العديدة من سنتي 1907 و 1908 - أو في بعض أعماله لما بعد التكعيبية. فنانون آخرون، مصورون ونحاتون، وجدوا هم أيضاً في الفن الإفريقي مصدر إلهام يفوق المصادر الأخرى، أمثال: دوشان فيون، وماركوسيس، وزادكين. . .

صحيح أن التكعيبية «بعيدة عن أن تكون قد ولدت برمتها من النحت الزنجي»، وإن ظروفًا تاريخية واجتماعية قد هيأت لها، «لكنه ليس مغالاة القول بأن ماتيس وبراك وبيكاسو قد أعادوا للفن الإفريقي اعتباره، وأنهم كانوا وراء الاكتشاف الحقيقي لأفريقيا السوداء وما تدين به أوروبا لها، في رأي جان لود، كما عبر عنه في كتابه فنون إفريقيا السوداء. ولعل أهم ما قدمه الفن الإفريقي للغربيين هو ما يتضمنه من قوة سحرية إيجابية ذات دلالات إنسانية، وما يمتاز به من تبسيط واختزال، وتقابل بين المساحات المقسمة اصطلاحياً. فأشكاله الغريبة المستمدة من الواقع ليست واقعية، بل هي ذات صفة هندسية تجريدية تفسر الواقع وتؤوله، وتجمع في غموضها وتباين عناصرها، بين السحر والخيال، وتعبر عن اللامرئي بأشكال غير مألوفة. والفن الإفريقي لا يقتصر على قيمة الشكلية التعبيرية، فهو يرتبط بالجماعة لا بالفرد، ويعتبر تحرراً لها وتسجيلاً لمفاهيمها الفكرية والاجتماعية. وهذه السمة اللاشخصية لا تقل أهمية، في نظر بيكاسو وبراك وإبولينير،

عن المميزات الشكلية. فإن كون الفن غفلاً من الأسماء لا يقلل أبداً، في نظر أبولينير، من أهميته «وجماله الحقيقي والبيط». وانطلاقاً من ملاحظاتها لهذه الظواهر في الفن الإفريقي، والفنون المسماة بدائية عامة، توصل بيكاسو وبراك إلى مفهوم جديد للمدى التشكيلي لا يقوم بالضرورة على الوسائل الإيهامية المتبعة في الفنون الغربية. فإن تجزئة عناصر الموضوع وتقابل المساحات الملونة وتداخلها وفق تنظيم اصطلاحي قد يكفي للتعبير عن فضاء تشكيلي ينم عن تفسير ذهني للأشياء المرئية لا عن تجربة حسية معها.

مصدر آخر، كان له أثر مباشر في نشأة التكعيبية، هو عمل سيزان، الفنان الفرنسي الذي أقيم له، تحليداً لذكراه، معرض ضخم في صالون الخريف لسنة 1909؛ وهو المعرض الذي أثار جدلاً طويلاً في الوسط الفني، حول مسألة المدى أو الفضاء التشكيلي وكيفية التعبير عنه من دون الاستعانة بالوسائل الإيهامية. والحق أن سيزان - وهو الذي أوصى بمعالجة الطبيعة انطلاقاً من الاسطوانة والكرة والمخروط - أثراً على التكعيبية، في مرحلتها الأولى خاصة، كان من الأهمية بحيث دفع البعض من نقاد الفن ومؤرخيه لتعميم هذا الأثر والمبالغة في تقويمهم لعمل هذا الفنان وللدور الذي قام به لا على صعيد التكعيبية وحسب، بل على صعيد التطور الفني العام. فأكد هيربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث، أنه الفنان الذي نجده «في أصل ما نسميه الحركة الفنية الحديثة»، ولم يكن فتوري ليتصور الفن الحديث بدون عمل سيزان. وبراك يعتبره المرجع الأساسي لكل شيء، ويرى فيه أكثر من مجرد عامل مؤثر. فهو، في نظره، رائد، والأول الذي قطع صلته بالمنظور العلمي كما مارسه الفنانون الغربيون طوال قرون عدة. وإنما إذ لا ننفي ما لعمل سيزان ونظرياته من تأثير مباشر على تطور الحركة الفنية الغربية في بدايات القرن العشرين، فإنه من الخطأ أن لا ندرك عوامل هذا التطور إلا من خلال التأثيرات الفردية المباشرة بمعزل عن المسار العام للحركة الفنية التي يمكننا تتبع مراحل تطورها الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر. وهذا التطور الفني - سواء في الرؤية أم في وسائل التعبير عنها - لا ينفصل بدوره عن واقع الظروف التاريخية والاجتماعية التي هيأت له.

ولئن كان سيزان قد مهد، أو كان من المهديين للتكعيبية، وقدم لها بعض الحلول التشكيلية من خلال محاولته إعادة

للتكيفية، متمثلة في البحث عن نماذج تشكيلية جديدة، وفي التخلي عن المفاهيم التقليدية للتصوير. وإن تكن هذه النماذج مستمدة من الطبيعة، إلا أنها تتخطاها، ولا تشكل تقليداً لها أو محاكاة. فاستخدام وسائل تشكيلية قائمة على الخطوط المتداخلة والسطوح الملونة، المتقابلة والمتراكبة، قد أسهم في إدراك العلاقة المتبادلة بين الأشياء من دون الاستعانة بأية منهجية تصويرية تقليدية.

التكيفية التحليلية

في هذه المرحلة، المسماة تحليلية، 1909-1912، اتبع بيكاسو وبراك المنهج الذي توصلوا إليه سابقاً، ولكن بشيء من «روح التقصي والتشريح للشكل» حسب تعبير الفرد بار الذي وجد في محترفهما ما يشبه المختبر. ويؤكد هذا التوجه الجديد، شبه العلمي، لدى هذين الفنانين، تقارب أعمالهما، لدرجة يصعب معها التمييز بينها، والنتائج الواحدة التي توصلوا إليها في تطورهما المتوازيين. فاهتماماتهما تركزت، بعد سنة 1909، على بلورة مفهومهما للفضاء التصويري، بتفكيك عناصر العالم الموضوعي، تحليلياً، داخل تقاطع الشبكة الفضائية التشكيلية المبنية بناء متآلفاً فوق مساحة اللوحة كلها. أي أن استخدام السطوح المتقابلة أو المتقاطعة في تحديد السيات العامة للأشياء المصورة، في المرحلة الأولى، قد تحول، الآن، إلى شبكة فضائية أكثر تعقيداً تتألف من سطوح، أو مقسبات صغيرة جداً ومفككة، تتداخل فيها الرؤية الجبهية، أو الأمامية *Vue de face* مع الرؤية الجانبية *vue de profil* للأشياء داخل المشهد الواحد. لذلك، فالأشياء التي عولجت تبعاً لهذه الطريقة باتت على شيء كبير من الغموض رغم احتفاظها، بعد تفكيكها وتحويلها إلى مقسبات أو سطوح صغيرة، بعناصرها الأساسية التي تسمح للمشاهد بقراءتها والتعرف إليها: كالأنف أو العين أو الفم في الصورة الانسانية، والميزات البارزة في المواضيع الأخرى، مثل الكأس والقنية، والآلة الموسيقية وسواها من الأشياء الممثلة في اللوحات التكيفية.

من الواضح أن ما يصوره الفنان التكيفي ليس هو ما يراه تماماً في الطبيعة، بل الفكرة التي تكونت لديه عن الأشياء من خلال تحليله مختلف الأوضاع والأشكال الأساسية العائدة إلى كل منها. ولذلك، تبدو اللوحة كأنها لم تعد على صلة بالمشاهد، لأن ما تمثله قد صور من دون اكتراث بالطريقة التي ينظر إليه تقليدياً. فالفضائية الجديدة، القائمة على تعدد السطوح وتعدد الاتجاهات الأساسية (الأفقي، والعمودي،

«البناء وفاقاً للطبيعة» *Construction d'après nature*، ومفهومه المبني على «التحقيق والقياس» *réalisation et modulation*، فإن هدف التكيفية يبقى مغايراً لما كان يسعى إليه سيزان. فعلى الرغم من أثره الواضح في أعمال براك وبيكاسو، كالمناظر الطبيعية الصافية من سنة 1908، وعلى الرغم من تقيدهما إلى حد كبير بالقانون الذي دعا إلى تطبيقه، فإن ما توصلت إليه التكيفية، حتى في مرحلتها الأولى، يبدو مناقضاً لترجى سيزان ومنطلقاته الأساسية. فسيزان بقي مرتبطاً بالطبيعة وانطلق منها، وعمد إلى تطبيق مبادئه إزاء هذه الطبيعة من خلال إدراكه، كما يدعي، للبنية الأساسية لكل ظاهرة طبيعية؛ وذلك كي تكتسب لوحته، في مجملها، وحدة منسجمة توضح العلاقات الداخلية للمشهد الممثل وعناصره الموضوعية. بينما لم تحاول التكيفية، مع بيكاسو وبراك، اللذين رفضا هذا التطبيق بالعودة إلى الطبيعة، أن تتلمس في الأشياء المرتبة سوى هذه «البنية الأساسية»، لا من أجل توضيح هذه العلاقات الداخلية، بل للوصول إلى ماهيتها وجوهرها، في رأي هابسك، كما عبر عنه في كتابه التكيفية في مقالة له عن «التكيفية والظواهرية». وقد يفسر هذه الحالة التوجه العام لدى التكيفيين نحو المظاهر التجريدية للأشياء، وتوقفهم عند الصورة الذهنية - لا المادية - القائمة على التنظيم البنيوي المتناغم ذي الأشكال الهندسية. ففي حين كان سيزان يبني هذه الصورة بالألوان تجسيدا لإحساسات مباشرة على علاقة بالطبيعة المرئية، عمد بيكاسو وبراك إلى الذاكرة لبناء هذه الصورة - في المنظر الطبيعي أو الطبيعة الصامتة - بكثير من التشوش اللوني. وهنا لجأ التكيفيون إلى وسائل خاصة، تجنباً للاغراءات اللونية والمظاهر البراقة، وبغية التركيز على السمات الأساسية للأشياء. فاستبعدوا الألوان المتممة، التي أثارت اهتمام الانطباعيين، والتي تمسك بها سيزان، واختصروا عدد الألوان، وعمدوا إلى توزيعها وفقاً لتقابل السطوح: كالبني الفاتق والبني الفاتح، والرمادي الحار والرمادي البارد... ويدعم هذا التقابل اللوني المبسط تأليف ذو بنية أساسية تكيفية، ومسطحات وضعت في اتجاهات متعددة: أفقية، وعمودية، ومحورية، ودائرية. ولعل الغاية من تداخل هذه العناصر البنيوية هو الربط بين الموضوع الممثل والخلفية التي يقوم عليها، وتحويل شاشة اللوحة إلى مساحة مجزأة أو «مشبكة» *grillage* كان لها دور كبير في تطور التكيفية بعد ذلك، وأسهم في الابتعاد عن سيزان.

هكذا توضحت، منذ البداية، المنطلقات الأساسية،

الفني استنباط وليس محاكاة. إن استخدام هذه العناصر المجتزأة من الواقع المحسوس قاد بيكاسو، في أوسط سنة 1912، الى أول عمل إصاقي فعلي، عندما ألصق قطعة من القماش المشمع بلوحته طبيعة صامتة ذات الكرسي المقشش. والحقيقة أن اختبارات الفنانين في هذا المجال لم تتوقف عند هذا الحد. فلجأ بيكاسو وبراك الى استخدام الأحرف والكتابة المطبوعة على الورق والمضافة الى اللوحة تبعاً لتقنية «الورق الملصق» papier collé الذي جعل العمل الفني على علاقة مباشرة بالواقع الذي كانت التكعيبة قد ابتعدت عنه. وعمد خوان غريس الى الصاق قطعة مرآة بلوحته المفصلة، بينما جمع بيكاسو في اللوحة الواحدة بين مواد مختلفة، كالخشب والورق المقوى (كرتون)، والأسلاك الحديدية... وينتقل الالتصاق من التصوير الى النحت مع ارشبينكو وزادكين، وبأخذ أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين لا يتمتعون بالضرورة الى التكعيبة، أمثال مرسيل دوشان وكورت شوتيرز (راجع السريالية).

لا شك في أن هذه المواد الغريبة، المستخدمة في مجال الالتصاق، قد اخضعت للتأليف العام للوحة وأصبحت جزءاً منه، فبعد أن عزلت عن الواقع الذي كانت تنتمي اليه أصلاً، لم تعد تعني ما كانت تمثله، واكتسبت دلالات جديدة ترتبط بطبيعة العمل الفني. غير أن إدخال مثل هذه المواد غير المألوفة الى العمل التشكيلي كان بمثابة بدعة في نظر الجمهور، كما أن تحلي الفنان عن أدوات فنه، كالفرشاة واللوان الأنبوب، لم يكن مقبولاً، ولم يجد الفنان من يدافع عنه سوى الشعراء، أمثال ريفردي، وإبولينير، وآراغون، وتزارا... فاعتبر ريفردي استنباط الورق الملصق وإدخاله مجال التصوير بمثابة «علاج ضد التسمم» وخلاص من «استعباد العجينة (اللونية) والفرشاة». وأكد ابولينير أن باستطاعة الفنان أن يستخدم ما يريد من المواد: «غلايين، طوابع بريدية، بطاقات بريدية، ورق لعب، ورق ملون، صحف».

التكعيبة التأليفية

إن التقنية القائمة على الالتصاق وإدخال مواد غريبة - كالرمل والجص وسواهما - الى اللوحة قاد التكعيبة الى تحول جديد كان قد مهد له بيكاسو وبراك منذ أواسط 1912. ففي أعمالها لتلك المرحلة، لم يعد الموضوع ليقصر على الصورة الالهامية، أو يرتبط بظواهر الأشياء بقدر ما يرتبط بعالم الأفكار، على الرغم من علاقته بالطبيعة. فهذه المحاولة

والمائل، وقوس الدائرة) والتقاؤها في نقاط مركزية مختلفة، تدفع المشاهد لأن يعيد تأليف اللوحة جمعياً، من خلال قراءته لعناصرها المفككة وفقاً للمنهج التحليلي. وقد رافق هذا التحول في معالجة الأشياء وإعادة بنائها، تحول في ملونة الفنان التي باتت تقتصر على الألوان الحادية الواحدة. ففي حين عولجت المساحة المصورة بطريقة كانت ما تزال إيهامية نسبياً في المرحلة السابقة - حيث كانت توضع عادة ألوان بنية في الجزء الأسفل واللوان رمادية خضراء أكثر اضاءة في الجزء الأعلى للتأكيد على تباين السطح الأول والسطح الخلفي - لجأ التكعيبيون الآن الى تداخل الأشكال الأساسية الخطية والى التباينات اللونية المتمثلة بالأسود والأبيض، والبني والرمادي إضافة الى بعض الصبغ اللونية الحارة كالبرتقالي، أو الباردة كالأزرق المخضر.

لكن التكعيبة، في مرحلتها التحليلية، لم تقتصر على تمثيل الموضوع من زوايا رؤية مختلفة، وتفكيكه أو تحويله الى سطوح صغيرة متواصلة ومتداخلة مع فضاء اللوحة كله، فثمة عناصر جديدة، غريبة عن التصوير، أدخلت الى العمل الفني، فزادته اغتناء بمفردات صورية لم تكن مألوفة من قبل. ومرة أخرى، كان لبيكاسو وبراك الفضل الأول في تطور التكعيبة والتوصل الى اكتشاف جديد هو الالتصاق le collage. فكان براك أول من استخدم في بعض أعماله التكعيبة عناصر تشكيلية مستمدة من العالم المحسوس صورت بطريقة إيهامية، محاولاً أن ينقل الى اللوحة بعض مظاهر المواد كالخشب أو الرخام. وفي سنة 1911، أدخل براك، للمرة الأولى، الى عمله الفني، أحرفاً وأرقاماً تشبه الكتابات التي توضع على صناديق الفواكه وواجهات المقاهي. فلوحته البرتغالي تكاد تكون عملاً تجريدياً يقوم على تداخل الخطوط والسطوح الأحادية اللون، غير أن ما يلفت النظر فيها تمثله هو الأحرف والكلمات التي طبعت على القماش، في خطوة جديدة وأخيرة نحو الالتصاق. وانطلاقاً من لوحات كانت البرتغالي النموذج الأول لها، تأخذ الكتابات على المساحة المصورة قياً أكثر تعقيداً وتنوعاً تبعاً لتنوع الأعمال واختلاف الفنانين. فهذه العناصر التشكيلية الجديدة تتناقض، بوضوحها، وبانثائها الى العالم المحسوس، مع التفكيك الموضوعي للشاشة التشكيلية، كما تتناقض مع الصفة المجردة للأفكار العامة التي تمثلها، لكن الأحرف والكلمات المضافة الى اللوحة، تدعم، في الوقت نفسه، وبالقدر ذاته - وبسبب تمزيقها وفقدان الرابط الذي يجمع بينها - تدعم الطابع المجزأ للوحة، وتكتسب قيمة الدلالة التي تؤكد بدورها أن العمل

مستمدة من العالم المرئي، وموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، إنما أرادت التكعيبة أن تجعل من هذه العناصر نوعاً أو إشارات تولد لدى الناظر صوراً تذكره بأشياء حقيقية من دون أن تمثلها فعلاً: كمروق الخشب المصقول التي ترتبط في عين المشاهد بشكل الطاولة، والأدوات الموسيقية التي تذكر بالموسيقين... ويفضل هذه التقنية الجديدة، نصل إلى «الصورة - الفكرة»، «image-pensée»، أو «الصورة - الذكرى»، «image-souvenir»، الموجودة عند مستوى مخيلة المشاهد، والمثلة للحقيقة عن طريق الإشارة إليها بواسطة عناصر استمدت منها أو اجتزئت، من دون اللجوء إلى إيهامية علم المنظور أو التجسيم.

3 - ما بعد التكعيبة:

كانت التكعيبة، في الفترة ما بين عامي 1912-1914، قد حققت الجزء الأساسي من اكتشافاتها. وإن كان ممثلوها قد انتجوا، خلال السنوات التالية، أعمالاً جميلة وناجحة تؤكد استمرارها حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ إلا أنها توقفت، عملياً، حوالي السنة 1914، ولم تستنبط شيئاً جديداً بعد هذا التاريخ. وحتى في مجال الأدب، فإن الشعراء، الذين رافقوا التكعيبة، وارتبطوا بها، وتبنوا أفكارها الجاهزة - أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، وبير ريفردي، وأندريه سالمون، وبليز سندرار - قد قالوا كل ما عندهم قبل سنة 1920. لا شك في أن الحرب قد تركت أثراً مباشراً على تطور هذه الحركة، وأسهمت في تفكك جماعة التكعيبيين، في فرنسا، حوالي السنة 1920، معقدة لظهور تيارات جديدة انتقلت إليها الدور الطليعي في مجالي الأدب والفن. وحتى ممثلوها أنفسهم، أو بعضهم، كانوا قد تخطوها بدورهم، أو غابوا عنها: فرجع بيكاسو إلى فرديته الخاصة، بينما ترك دوشان وبيكاييا التكعيبة، فرجع الأول إلى الواقع نفسه من خلال ما أسماه «الأشياء الجاهزة» «ready-made»، حوالي السنة 1913، بينما بدأ الثاني، في الوقت نفسه تقريباً، مرحلته الميكانيكية الممهدة للدادائية. وكان براك الذي توقف عن التصوير سنة 1914، ولم يعد إليه إلا بعد عام 1917، قد اتبع أسلوباً جديداً بني على مزيج من التكعيبة والسيزانية وعلى رؤية خاصة بالفنان.

ورغم أن بيكاسو قد أنجز، خلال الحرب، أعمالاً هي من الأكثر جرأة والأكثر تخيلاً في التكعيبة التأليفية، فقد حاول الابتعاد عن التكعيبة، متبعاً، منذ 1915، أسلوباً ذا طابع كلاسيكي لا يخلو أبداً من القوة التعبيرية. وفي حالات

الساعية إلى تمثيل الحقيقة بواسطة الإشارة لا الخداع أو الإيهام البصري، قادت بدورها إلى المرحلة الثالثة من تطور هذه الحركة الفنية، أي التكعيبة التأليفية، القائمة على التحليل التألفي لعناصر مختارة ذات دلالة. ومع الانتقال إلى التكعيبة التأليفية، ما بين عامي 1912-1914، شهد العالم الغربي، وباريس خاصة، بداية انطلاقة فنية غنية في تشعب اتجاهاتها وتنوع تقنياتها التي جاءت لتعوض، كما قيل، عن جفاء التكعيبة التحليلية، وافتقارها إلى اللون، وابتعادها عن العالم الموضوعي.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تطور التكعيبة، يصبح خوان غريس من أبرز الممثلين الفعليين للأسلوب الجديد. وعلى الرغم من أن أعماله الأولى، من سنة 1911، لا ترتبط إلا هامشياً بالتكعيبة التحليلية، فقد لجأ هذا الفنان الإسباني، منذ أواسط 1912، وبعد أن استنفذ الامكانيات المنطقية للمنهج التحليلي، إلى أسلوب جديد يتعارض سواء مع موقف بيكاسو الأكثر عفوية، أم مع موقف براك الأكثر منهجية. فاهتمامه الكبير بالرياضيات ودراسته لها بتعمق دفعه نحو صيغ أكثر تجريدية، كان ابولينير قد وصفها سلباً بقوله: «فن قوي جداً وفقير جداً، فن ذهني في أساسه، لا يعبر اللون سوى دلالة رمزية خالصة». بيد أن هذه الملاحظة، وإن كانت تلخص بعض ملامح أعمال غريس، فإنها لا توفيقها حقها، كما أنها لا تحدد الصفة الرئيسية لعمله، المتمثلة في قدرته على الجمع بين العناصر المستمدة من الطبيعة والبنية المستقلة للمدى التصويري. وهو إذ يعمل على صياغة أشكاله بدقة ووضوح، يبدأ أولاً بتجريد بنية اللوحة وتنظيمها هندسياً، ثم يدخل إليها الموضوع الذي يبقى على صلة واضحة بالطبيعة، بحيث تتألف الأشكال، كما أعاد الفكر إنتاجها، مع البنية الأساسية للسياق الهندسي. ويشرح الفنان نفسه هذه الطريقة فيقول: «أعمل بواسطة عناصر الفكر، وبواسطة المخيلة، فأحاول أن أجعل حياً ما هو مجرد، وأنطلق من العام إلى الخاص، أي أنني أنطلق من فعل تجريدي لأصل إلى الحدث الحقيقي. وفي هو فن تاليفي، فن استدلالي، كما قال رينال».

إن هذا الأسلوب الذي وصف بالتكعيبة، واتبه أيضاً كل من بيكاسو وبراك بكثير من الأحكام، كان له أثر عميق جداً على تطور الفنون اللاصورية لما بعد الحرب. وهنا تكمن فعلاً أهمية التحول الكبير، الذي أحدثته التكعيبة في مسار الحركة الفنية في العالم الغربي. فباستخدامها عناصر صريحة وواضحة،

جزءاً من الآلة أو الماكينة التي اكتشفها الانسان وانتهت بأن استوعبته .

وفي هذا الاطار نفسه، تبدو الصورة التي قدمها جاولنسكي في نهاية العشرينات أكثر غرابة وإثارة . فقد جمع هذا الفنان الروسي - وهو الذي ارتبط بجامعة الفارس الأزرق - بين مرحلتي التكعبية، التحليلية والتأليفية، وكان على صلة المقطع الذهبي والاتجاهات الرمزية كما تمثلت في أعمال موريس دوي وبول سيروزيه . فتناجه الفني يعبر، من خلال الشكل الصافي ذي الطابع التجريدي واللونية المتألفة، عن رؤية داخلية صوفية تميزت بها بعض الأعمال لما بين الحربين . ففي تحليله للوجه الانساني وتحويله الى نسب صافية ومجردة، يفقد الانسان صفته المادية لينحصر في علاقة ذهنية تفصله عن كل ما هو خارجي .

وهكذا، فإن الفنانين الذي بقوا متمسكين بالتكعبية قد تابعوا اختياراتهم؛ إما لبلورة طريقة خاصة بهم، مع براك وفون، وأما للتأكيد على ما توصلوا اليه سابقاً، مع ليجه ودولوني، وأما لتحويل التكعبية نحو فن ذي طابع زخرفي . فنانون آخرون، ممن وصفهم بيكاسو بأنهم لم يكونوا ابداً ذات يوم تكعبيين، أمثال اندريه لوت، حاولوا تكريس التكعبية في أكاديمية جامدة من خلال ما عرف باسم التكعبية المحدثه . وإن تكن التكعبية قد جذبت اليها، في الأشهر الأخيرة من الحرب، الشعراء الشباب أمثال سوبو، وأراغون، وبروتون، وتزارا، وعدداً من الفنانين الجدد - أمثال: ماسون، وميرو، وماغريت - الذين مارسوا نوعاً من التكعبية الخاصة بهم، الا أن ذلك لم يحصل، الا لأن التكعبية قد باتت «حركة يصعب تجنبها، وللخروج منها لا بد من دخولها» في نظر اندريه ماسون .

4 - الحركات الفنية التي رافقت التكعبية :

بيد أن توقف التكعبية لا يعني أبداً أنها لم تكن الا حلقة في اطار التطور الفني العام، فأثرها وانتشارها يؤكدان أنها قد أحدثت انقلاباً حقيقياً في المفاهيم الفنية، وإن جزءاً كبيراً من حركة التطور الفني، قد ارتبط بها أو انطلق منها . ومنذ بدايتها، كانت أعمال ممثليها وآراؤهم مدار بحث ونقاش في الأوساط الفنية والأدبية، وتأسست، سنة 1910، أول مجموعة من الفنانين التكعبيين أمثال: دولوني، وغليريه، وليجه، ولوفوكونييه - الذين تطور نتاجهم، بتأثير من بيكاسو وبراك والنظريات الجمالية الجديدة المتداولة، نحو التكعبية التحليلية .

أخرى، عمد الفنان الى الجمع، في العمل الواحد، بين هذا الأسلوب الكلاسيكي وبين الأشكال التكعبية، كما في عرض دياغيليف، من سنة 1917 . ذلك أن بيكاسو قد اكتسب نوعاً من الاستقلالية إزاء الأسلوب الذي لم يحدد عمله، مما أتاح له أن يدخل بعض نتاجه السابق في النزاعات المعاصرة: فلما جانب اللوحات التكعبية التأليفية وما تعكسه من تجارب خاصة بالفنان، تظهر من جديد صور الهزليين والصور الشخصية المأساوية من المرحلة السابقة للتكعبية . ولعل أهم أعماله التي تمثل أقصى ما توصلت اليه التكعبية التأليفية، بل ما توصل اليه بيكاسو، وفقاً لتوجهاته الأخيرة، هي : ثلاث نساء حول النبع، والموسقيون الثلاثة، من سنة 1921 .

أما فرنان ليجه فكرس نفسه، منذ بداية العشرينات، لانتاج أعمال كبيرة جمع فيها بين مبادئ التكعبية وما توصلت اليه المستقبلية والصفائية من تفسير خاص للعالم الحديث . قبل ذلك كان فرنان قد اكتشف أعمال سيزان ونظرياته، وتقيد، الى حد كبير، بمقولته الشهيرة التي تنص على ضرورة معالجة الطبيعة بواسطة الاسطوانة والكرة والمخروط . فالأشياء كما تمثل في أعماله، لم تفقد صلتها بمظاهرها الأساسية، على الرغم من التحوير الشكلي ذي الطابع التكعبي الذي أضفى عليها ملامح الصور الميكانيكية والأشكال الهندسية الجامدة، كما في الغاية، من سنة 1910، والعرض، والمدخنون، من سنة 1911 . لكن ليجه يتبع، بعد هذا التاريخ، لغة تشكيلية أكثر تحرراً، إذ يتعد عن هذا الجانب الروائي، ويشدد على أهمية الأشكال الهندسية الأساسية بحيث تتحول لوحته الى رموز للمظاهر الآلية في عالمنا المعاصر .

قريب من ليجه الفنان الألماني أوسكار شلمر الذي تبني التكعبية وقدم صوراً خاصة عنها . فعمله يكاد يقتصر على الصورة الانسانية، مبنياً، من خلالها، الصلات القائمة بين الأجسام الممثلة وفضاء اللوحة . ومن هذا التقابل بين الأجسام الميكانيكية الطابع يولد احساس بالحركة، المحور أو الموضوع الأساسي لهذا العمل التشكيلي . لذلك يقتصر تمثيل الأشخاص على المضمون الأساسي لها، بعد أن حولها الفنان الى صور ذات طابع آلي فضائي لا هوية لها . فنان الماني آخر اتبع، في العشرينات أسلوباً مماثلاً هو ويلي بومايستر Baumeister الذي نظر أيضاً الى الانسان انطلاقاً من واقعه الحديث وارتباطه بالآلة . ففي أعماله لهذه المرحلة، تزول الحواجز بين الصورة الانسانية والأشياء، كما تزول الفوارق بين الوظيفة العضوية البشرية والوظيفة اللاعضوية الآلية، ويصبح الرجل نفسه

من خلال الجمع في اطار واحد بين التصوير والنحت والشعر والموسيقى والعمارة... وإن كانت هذه الحركات قد اعتبرت التكعيبية «ناقصة»، إلا أن أياً منها لم تنف أهمية الثورة التي أحدثتها.

الأورفية

في كتابه المصورون التكعيبيون، يتكلم ابولينير عما أسماه الأورفية Orphisme، مشيراً بذلك الى الفنانين الذين أشادوا بغنائية اللون وألوانه، وأعلنوا عن موقفهم من التكعيبية التحليلية، وما أدت اليه من تقشف لوني وصرامة منهجية. فرغم أنها انطلقت منها وتأثرت بها في رؤيتها للأشياء وفي طريقة معالجتها لها، جعلت الأورفية من اللون الوسيلة التشكيلية الأساسية في اللوحة. فاللون وحده يصبح «الشكل والموضوع في آن»، حسب تعبير روبر دولوني، أبرز ممثلي هذا التيار الفني. وبالتركيز على أولوية اللون، اللون الصافي، يصبح من الممكن تجسيد الضوء، والالهام بالحركة، والتعبير عن المدى الفضائي بطريقة جديدة قوامها تباين الألوان. لذلك عمد دولوني الى تحليل فضاء اللوحة باستخدام دوائر لونية متباعدة، متتابعة أو مترابطة، محاولاً التوفيق بين الأشكال الهندسية المتناغمة للتكعيبية والقيم التعبيرية التي يولدها تجاور ألوان الطيف أو تقابلها. ذلك أن دولوني - وهو المطلع على النظريات العلمية الخاصة باللون، والمتشبع للآراء المتداولة بشأن القضايا الفنية - قد انطلق مما توصلت اليه قبل ذلك الانطباعة المحدثه، مع سوراه وسينك، من نتائج مهمة على صعيد اللون، من دون أن يتخلى عن اهتمامات التكعيبين بمسائل الشكل. أي أن تمسك الأورفية باللون لم يمنعها من الاهتمام بالمقطع الذهبي وما يمثله من قيم هندسية، يمكن استخدامها لبناء اللوحة وفق مقاييس علمية تسهم في تحديد النسب بين الأشياء وتناغم أجزائها. بيد أن هذا المبدأ الأساسي الهندسي لا يشكل هدفاً بذاته بالنسبة الى الأورفية. وإن هي اتبعته، فإنما كي تدعم الحدث المصور، مع الاحتفاظ باللون عنصراً بنوياً أساسياً في العمل الفني.

وهذه الطريقة في التعامل مع اللون، قد ميزت الأورفية عن التكعيبية وجعلتها على صلة بمفاهيم المدرسة التعبيرية. ذلك أن الطريقة المتبعة في استخدام الألوان وتوزيعها في مساحات دائرية - في أعمال روبر وسونيا دولوني، قد هيأت لانتقال النظر من زاوية ملونة الى زاوية أخرى وفقاً لتجاور هذه الألوان

بيد أن أعمالهم - وهي التي عرضت في القاعة 41، وفي قاعات أخرى من معرض 1911 - لم تقدم في معظمها سوى شبه سطحي مع أسلوب بيكاسو وبراك؛ اذ، بدت، في حالات كثيرة، وكأن الشكل الهندسي للتأليف قد أضيف الى موضوعات استمدت مباشرة من الطبيعة. ولكن نجاح التكعيبين في هذا المعرض قد اسهم في مضاعفة حجم الحركة، فانضم اليها عدد آخر من الفنانين، أمثال: ارشيبينكو، وبيكاييا، ولافريني، والأخوة دوشان (جاك فيون، ومرسيل دوشان، ودوشان فيون)، الذين تحول محترفهم الى مركز لقاء للفنانين والأدباء المهتمين بالرياضيات والنظريات الكلاسيكية، من الذين اسهموا في تطوير فكرة المقطع الذهبي la section d'or. وكان المعرض الذي أقامته هذه الجماعة سنة 1912، في صالة بيوتيا، أهم المعارض التي اقتضت على التكعيبين، وضم ما يزيد على المائتي لوحة، مجسداً مراحل تطور التكعيبية في السنوات الثلاث التي خلت.

ولكن، على الرغم من نجاحها الكبير وما حظيت به من تقدير واعجاب، تعرضت التكعيبية للنقد، وواجهت أزمات داخلية وانشقاقات بسبب تعدد الاتجاهات وتنقض الآراء. فنظر البعض الى التكعيبية التحليلية على أنها مغلقة، صعبة التفسير، واعتبرها فقيرة الألوان لتوجهها نحو اللون الواحدية monochrome، وتجنبها التنوع في التباينات اللونية التي تحول الانتباه عن الأهداف الأساسية في نظر التكعيبين. غير أن ذلك لا ينفي أن التيارات الجديدة التي وقفت ضدها وأعلنت معارضتها للمنهج التكعيبى قد انطلقت منها أو تأثرت بها. ذلك أن ممثلي هذه التيارات، التي عاصرت التكعيبية أو أتت بعدها مباشرة، قد أدركوا أهمية الثورة التكعيبية قبل الإعلان عن اتجاهاتهم الجديدة، كما جسدتها الصفاية والأورفية في فرنسا، والمستقبلية في إيطاليا، والتشكيلية المحدثه في هولندا، والتفوقية والبناءوية في روسيا، وغيرها من الحركات الفنية المنتشرة في أنحاء مختلفة من العالم الغربي. ولعل ما يفسر هذا الأثر الكبير للتكعيبية على تطور الفنون التشكيلية الحديثة، هو إنها حركة أرادت أن تكون شاملة، تجمع بين مختلف مجالات الابداع، كالتصوير والنحت والشعر والموسيقى، وتعتبر، من خلالها، عن «حالة فكرية»، حسب عبارة خوان غريس. فالتكعيبية حركة جماعية أسهم ممثلوها، فنانون تشكيليون وشعراء، في العمل على بلورة رؤية جديدة للعالم والانسان. وجميع الحركات التي ارتبطت أو تأثرت بها، أو انبثقت عنها، كانت تسعى، هي أيضاً، الى «اتحاد القوى» لمختلف الفنون،

اللاحقة التي اهتم ممثلوها، في أوروبا أو اميركا، بهذا الأثر البصري للون.

الصفائية

منذ سنة 1912، تجمع عدد من الفنانين، من جماعة المقطع الذهبي، حول جاك فيون، وأعلنوا عن رغبتهم في بناء اللوحة على أسس واضحة؛ كما ظهرت منذ ذلك الحين، اتجاهات أكثر واقعية وأكثر تمسكاً بظواهر الأشياء وهويتها، مع خوان غريس، وماركوسيس، وميتنغر، ولوفوكويه... من الذين تبنا، مع ذلك، القاموس الشكلي للتكعيبة التأليفية، ولكن لأغراض تزينية. غير أن رد الفعل المباشر على التكعيبة ومنهجها في معالجة الأشياء تمثل في حركة فنية جديدة ذات أهداف واضحة ومحددة، عرفت باسم الصفائية Purisme. وقد وضع أسسها النظرية المصور اوزنفان Ozenfant بالتعاون مع المهندس المعماري جانبري الذي عرف بعد ذلك باسم لوكوربوزيه Le Corbusier. فشرأ معاً كتاباً بعنوان ما بعد التكعيبة، كيان للحركة الجديدة، وأقاما معرضاً لأعمالها. والصفائية التي تدعي أنها وضعت قوانين أساسية للفن تسعى الى أن تجعل منه لا استثناء، بل قاعدة عريضة يصلها الجمهور، كما في القرون الوسطى، وتطالب بالعودة الى الأشياء المرئية نفسها، تنتقل الى اللوحة سمانها الأولية والأساسية، من دون تحوير أو تشويه، وتعيد، بذلك، الاعتبار الى الموضوع كما يرى ويعرف من خلال التجربة اليومية، وليس كما يصوره التكعيبيون من مختلف جهاته في آن. فأعمال الصفائيين كادت تقتصر، في حالات كثيرة، على الطبيعة الصامتة، وبخاصة الأشياء ذات الأشكال الواضحة والمحددة: كالفنية، والكأس، والإبريق... واهتمت بالخط الصافي، الجلي، الذي يحدد أطر هذه الأشياء ويحافظ على هويتها الشكلية العامة، الثابتة، النموذجية. وهنا ندرك ما اتصفت به من جدية وتزمت الطروحات الصفائية النظرية التي تشدد على أهمية بناء اللوحة بشكل واضح ومنظم، وفقاً لثوابت تشكيلية ووسائل بنوية وقياسية محددة. لذلك لم يبتن سوى عدد قليل من الفنانين مبادئ الصفائية التي اقتصرت مفرداتها التشكيلية على الفنية والكمان والإبريق... وعلى اللون الأصفر، والترابي، والأزرق السماوي. بيد أن ذلك لا ينفي تأثيرها ودورها في تطور الحركة الفنية وما حققته في مجال الهندسة المعمارية بفضل لوكوربوزيه.

وتبانيها، وما يولد ذلك، في عين المشاهد، من شعور بالحركة والمدى التشكيلي. ولعل موضوع الحركة وعلاقتها باللون هو ما يبعد دولوني والفنانين الذين اتبعوا طرقاً مشابهة (أمثال: التشيلي كوبكا، والأميركي رايت، والروسية سونيا ترك، زوجة دولوني) عن التكعيبة ذات الطبيعة الساكنة (في مراحلها الأولى). ولذلك وصف دولوني نفسه بـ «هرطوتي التكعيبة»، وأشار في كتاباته الى «النقاشات الطويلة» مع أولئك الذين استبعدوا الألوان عن ملونتهم، وافقدوها عنصر الحركة... .

فاللوحه نفسها، كما يفهمها دولوني، اذن، هي عبارة عن رسالة صامتة، غير متحركة، الا أنها تولد، لدى المشاهد، انطباعاً بالحركة التي تنوب هنا عن الأشكال الموضوعية على الرغم من التزامها بها. وهو اذ يصور الأشياء كأنها نظر اليها من زوايا رؤية مختلفة ومتبدلة، تبعاً لموقع المشاهد، إنما يعبر دولوني عن مبدأ التزامن simultanéisme الذي أشار اليه ابولينير، وأثار، منذ سنة 1907، اهتمام بيكاسو وبرك وجميع التكعيبيين. وهذا المبدأ الذي تبناه فنانو المستقبلية، يجعل دولوني تطابقاً مع رؤيته للأشياء وتفسيره لها تشكلياً، ويجعل منه منطلقاً أساسياً لجماليته، اذ يعتبر أن فكرة التزامن هي في تزامن مختلف الألوان وتداخلاتها وما تمثله من حركة فضائية متواصلة تلاحظ بوضوح في لوحته برج ايفل، من سنة 1912، المجسدة لمختلف مراحل النظر المساعد تدريجياً من قاعدة البرج الى قمته. أي أن فكرة التزامن التي تشكل حالة ذهنية تجمع بين الذاكرة والرؤية لدى بوتشيني، رائد المستقبلية، وتعبّر عن حضور مترامن للشكل والخط واللون في أعمال فرنان ليجه، هي بالنسبة الى دولوني تفاعل ألوان يكتسب بفضل الشكل واللون دلالتها في اللوحة. فالتصوير، في نظره، لا يرتبط تقنياً سوى باللون وتباين الألوان المتجاورة؛ لأن كل لون يتبدل تبعاً لما يجاوره، ولا يكتسب قيمه التشكيلية الا بتباينه مع لون آخر يقابله أو يجاوره. فاللون الأزرق، مثلاً، يبقى نسبياً، وهو ليس أزرق الا بمقدار ما يتباين مع الأحمر، أو الأخضر، أو البرتقالي، أو الرمادي... وبفضل هذه التباينات اللونية تتحول الشاشة التشكيلية الى مساحة متحركة، حيث يقتصر موضوع اللوحة على التمثيل الهندسي لانعكاسات ألوان الطيف نفسها. ولذلك بدت أعمال دولوني، بعد سنة 1912، وكأنها لا تمثل شيئاً سوى دوائر لونية، في مساحات صغيرة مجزأة، ذات طابع تجريدي، وباتت بفضل ذلك، تشغل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، حيث كان لها أثر كبير على فناني تلك المرحلة، أمثال مارك، وشاغال، وكوبكا، وعلى التيارات الفنية

من أحد عشر بنداً يبحث فيها الشعراء على رفض الماضي، والتغني فقط بمظاهر العالم المعاصر، مدعياً أنه، بذلك، يضع أسس المستقبلية، أي المفهوم الشعري الموجه نحو المستقبل. ولكن، على الرغم من توجه هذا البيان إلى الشعراء، فإن أثره كان أكثر شمولاً، إذ تبناه عدد من الفنانين الإيطاليين - أمثال بوتشيوني، وكارا، وبالا، وسيفريني - الذين أصدروا بدورهم بيانات متلاحقة وبماثلة في مضمونها للبيان الأول.

لكن المستقبلية حركة قصيرة الأجل، بقيت على صلة بالتكعبية ولم تثبت في مواجهتها رغم ادعائها بأنها تخطتها. غير أن ما يميزها هو محاولتها التعبير عن الحركة انسجاماً مع مواقفها الراضية لكل أشكال التقليد، ومطالبها بتمجيد كل أشكال الابتكار، ودعوتها إلى الثورة ضد طغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم... فنقاد الفن مضطربون وبدون نفع، و«المتاحف: أماكن عامة ننام فيها إلى الأبد إلى جانب كائنات مكروهة ومجهولة». وانطلاقاً من هذا الموقف إزاء تراث الماضي، ومن الدعوة إلى الثورة على السلفية، مقابل الإشادة بعالم الحياة الحديثة والتمسك بها، حاولت المستقبلية - سواء في عملها النظري أو في نجاحها الفني - التعبير عن مظاهر الحضارة الحديثة، بادخال اكتشافاتها وإنجازاتها العلمية في سياق المسائل التي تناوّلها الفنانون المستقبليون في نقاشاتهم، وتحويلها إلى مصادر الهام لعملهم الفني. ففي بياناتهم أعلن المستقبليون عن إعجابهم الكبير بنتائج العلم الحديث، كالسيارة، والقطار، والطائرة... وصرحوا بأن «روعة العالم تحلت بجمال جديد، جمال السرعة، وأن سيارة مزججة... أجمل من انتصار ساموتراس» (وهو تمثال يوناني في غاية الجمال، من القرن الثاني ق. م.). واهتمام المستقبلية بالحركة والسرعة إنما هو محاولة للتعبير عن «دينامية الحياة الحديثة»، حياة الفولاذ، والحمى، والكهرباء، والسرعة الجنونية. ويؤكد هذا توجه اختيار المستقبليين عناوين للوحاتهم ذات دلالة واضحة، مثل دينامية لاعب الكرة، الأشكال الوحيدة للاستمرارية في الفضاء، ترنح عربية، الشارع يدخل البيت، سيارة وضوضاء، طيران السنون، معركة فوق خليج نابولي...

لكن الحركة، كما يفهمها ممثلو المستقبلية، غالباً ما تأخذ الطابع النظري، وتقدم الفكرة على الإدراك البصري والانفعال. فوسائلهم التزمت بتجزئة المساحة التشكيلية إلى سطوح متداخلة، على غرار ما فعل التكعبيون، ليجه ودولوني خاصة، وبقيت الحركة لديهم - كما لاحظ بوبر، في كتابه *L'Art cinétique* الصادر في باريس، 1970 - في نطاق ما

التصوير الماورائي

حركة أخرى تبحث أيضاً عن البساطة في الأشكال وعن السحر الملازم لها هي الحركة التي عرفت باسم التصوير الميتافيزيقي *Pittura metafisica*. وأبرز المدافعين عنها الإيطالي جورجيو موراندي الذي اتبع المبادئ نفسها التي وضعها أوزنان، وذلك في مجموعة من اللوحات بعنوان طبيعة صامتة ميتافيزيكية، على حد تعبيره. ففي هذه الأعمال التي انتجها منذ بداية العشرينات وحتى سنة 1958، تناول الفنان أشكالاً أولية مبسطة، هي من الوضوح بقدر ما هي موضوعية. غير أن موراندي يتخلل بعد ذلك عن هذه «الأهداف الماورائية» ليعيد إلى عالمه المثل شيئاً من الاحساس بالشكل واللون، محاولاً التوفيق بين القيم الفضائية والمنظورية. ومن هذه الزاوية، يعتبر موراندي أحد أبرز مصوري الطبيعة الصامتة لهذا القرن.

وهكذا، فإن المبادئ الصفائية المعارضة لما أتت به التكعبية من تشويه وتحوير للأشياء، قد أدت إلى ظهور تيارات جديدة اقتربت من التصوير الابهامي في تفسيرها للعالم المرئي وإدراكها له. وإننا لنجد مثل هذا التوجه نحو الأشكال ذات الطبيعة الكلاسيكية المبسطة في أعمال بعض الفنانين المعاصرين، أمثال: موديجلياني، وكارا، وكازوراتي، في، إيطاليا، ودران وسوزان فالادون في فرنسا، والكسندر كانولدت، واودوديكي في ألمانيا. وهذه المعارضة الواضحة للتجريد يمثلها فنانون المان من الذين تبنا ما عرف باسم الموضوعية الجديدة *New Sachlichkeit*. وتحتمل هذا العنوان، الموضوعية، نجد اعترافاً بواقع جديد كان لودفيك مايندر قد طالب به منذ سنة 1920، معتبراً أنه لا يمكننا أن نبذل فنياً من دون أشكال العالم المرئي.

المستقبلية

المستقبلية *Futurisme* ظاهرة إيطالية بالدرجة الأولى، قامت على خلفية سياسية تجسد طموحات إيطاليا الاستقلالية. بيد أن ذلك لا ينفي دورها الفني وانتشارها الواسع وصلاتها بالتيارات الفنية المعاصرة، كالتكعبية، والأورفييه في فرنسا، والتعبيرية في ألمانيا، والاشعاعية *Rayonnisme* في روسيا... وهي، كالتكعبية، حركة شملت مختلف النشاطات الثقافية، كالآداب والتصوير والنحت والموسيقى. مؤسسها الشاعر مارينيتي الذي أصدر، في لوفيفارو الفرنسية، سنة 1909، بياناً

مصادر ومراجع

- Apollinaire, G., *Les Peintres cubistes, Méditations esthétiques*, 1913, nouvelle éd. Cailler, 1950 et Hermann, Paris, 1965.
 - — *Œuvres complètes*, vol. 4, éd. Balland et Lecat, 1966.
 - Delaunay, R., *Du cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
 - Barr, A., *Cubism and Abstract Art*, m.o.m.a., New York, 1936, 1974.
 - Picasso, *50 Years of His Art*, m.o.m.a., New York, 1946.
 - Fauchereau, S., *La Révolution cubiste*, Denoël, Paris, 1982.
 - Fry, E., *Le Cubisme*, Bruxelles, *La Connaissance*, 1968, éd. originale en anglais, *Cubism*, London, 1967.
 - Gleizes, A. & Metzinger, J., *Du Cubisme*, Figuière, Paris, 1912.
 - Golding, J., *Le Cubisme*, trad. de l'anglais, René Julliard, Paris, 1962.
 - Gray, C., *Cubist Aesthetic Theories*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1953.
 - Habasque, G., *Le Cubisme*, Genève, Skira, 1959. « Cubisme et phénoménologie », in *Revue d'esthétique*, t. II, fasc. 2, Paris, 1949.
 - Jullian, R., *Le Futurisme et la peinture italienne*, Paris, 1966.
 - Kahnweiler, D.H., *Juan Gris, sa vie, son œuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris, 1946.
 - — *Les Années herolques du cubisme*, Braun, Paris, 1950.
 - *La Peinture française et l'art nègre*, Klincksieck, 1968.
 - Laude, J., *Les Arts de l'Afrique noire*, Livre de Poche, Paris, 1966.
 - Martin, M.W., *Futurist and Theory*, 1909-1915, Oxford, 1968.
 - Ozenfant, A. & Jeanneret, P., *Après le cubisme*, Commentaires, Paris, 1918.
 - Paulhan, J., *La Peinture cubiste*, Deoël-Gonthier, Méditation, Paris, 1971.
 - Perruchot, H., *La Vie de Cézane*, Hachette, Paris, 1956.
 - Pierre, J., *Le Cubisme*, Rencontre, Lausanne, 1966.
- ترجم الى العربية بعنوان: الفن التكعيمي، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
- Schwartz, P.W., *Cubism*, Preager, New York, 1971.
 - Serullaz, M., *Le Cubisme*, P.U.F., Paris, 1967.
 - Stein, G., *Picasso*, Bourgeois, Paris, 1978.

عمود أمهر

التناسخية

Metempsychosis = Transmigration
Métempsychose
Seelenwanderung

يرجع التناسخ إلى مراحل التفكير الأسطوري واللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان في محاولته تحديد الأفكار عن حياته وموته ومصيره وعلاقة ذلك بالشواب والعقاب، الفناء والخلود.

يمكن أن يسمى «حركة مفهومية» وفي موقع وسط بين الحركة الموضوعية في الانطباعية أو التكعيبية وبين الحركة الذاتية في التعبيرية. لكنها حركة دينامية في نظر بوتشيني الذي يعتبرها مبرراً لوجوده، وحافزاً لنضاله ضد التقاليدية: «رغبتنا في التعبير عن الحقيقة لا تتوقف عند الشكل واللون التقليديين فالحركة لن تكون، بالنسبة إلنا لحظة توقف للدينامية العالمية: ستكون، فعلاً، إحساساً دينامياً خالداً، وكل شيء يتحرك، وكل شيء يعدو، وكل شيء ينمو بسرعة. والصورة ليست أبداً ساكنة أمامنا، فهي تظهر ثم تختفي باستمرار... هكذا فإن لخصان السبق عشرين رجلاً لا أربع أرجل، وحركاتها مثلية».

هكذا فإن بوتشيني، أبرز ممثلي المستقبلية، يعمل على إيجاد معادلة فنية حديثة للحركة والسرعة، سواء في عمله التصويري أم في كتاباته النظرية. وللتعبير عن هذه الحركة، استخدم الفنان في مجال النحت، مواد مختلفة يولد تقابلها شعوراً بالحركة، كما في اندماج رأس ونافذة، أو في رأس + بيت + ضوء. بينما يلجأ في التصوير، للغاية نفسها، إلى المنظور الاسقاطي والخطية المتحركة والضوء. ويصل بعد ذلك خلال عامي 1912-1913، إلى الجمع بين هذه الدينامية الخطية وتنظيم مساحة اللوحة بواسطة القيم اللونية.

وقد يكون جياكومو بالاً - وهو من الأوائل الذين انضموا إلى المستقبلية - أقل تطرفاً، لكنه لم يكن أقل اهتماماً بالحركة، من حيث هي عنصر تشكيلي. فقد أدته اهتماماته هذه، وملاحظاته للدينامية الخاصة التي توصلت إليها السينما، إلى دراسات منهجية تحليلية للعناصر الخطية الحركية وللتجربات اللونية والضوئية، كما تعكسها الأعمال التي أنتجها منذ سنة 1909، مثل: فتاة تركض على الشرفة، وطيوان السنون. ومن جهته، شدد كارلو كارا على دينامية الماء والنور والحشود... بينما وقف جينو سيفريني، الأكثر اتصالاً بالوسط الفني الباريسي، ضد التحليل البنيوي للأشياء كما مارسه التكعيبية. ولعله في هذا المجال - أي مجال التعبير عن الحركة - تكمن الأهمية الحقيقية للمستقبلية. فعلى الرغم من توقفها مع بداية الحرب، كان لها أكثر من مجرد قيمة ظرفية، فقد أسهمت بشكل مباشر في دفع عجلة التطور الفني في المراحل التالية من القرن العشرين، ومهدت لما عرف بعد ذلك باسم الفن الحركي، القائم على التسجيل الخطي والشكلي الملون وفقاً لتتابع الحركة.

وعنها أخذ الكثيرون فانتقلت إلى اليونان وإيران وما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ . ويعني التناسخ أن تتكرر الاكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا، فالراحة والسرور مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا، والغم والحزن مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا، وهكذا إلى أن يحصل من النفس والمادة كمال الغرض. فالأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان.

ونشأة هذه العقيدة ليست لها مصادر واضحة، حيث كثرت حولها الافتراضات التي تسبها إلى المجتمع البراهمي الآري من الهند، ورغم أن عقيدة التناسخ مستقلة عن العرق وعن مستوى ثقافة القائلين بها، فإن افتراض نسبتها إلى الهنود ليس إلا تغافداً لحل المشكلة المتعلقة بمصدرها. حيث يحيط الشك في أصل الاعتقاد في انتقال الروح من جسد إلى جسد، حيث لم يظهر في بداية الحضارة الهندية لدى الآريين، وبالتالي غير موجود في الفيدا. ومن البراهمناس والأوبانيشاد نجد فقط انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض - حسب ما تستحقه من المصير. فالأرواح القادمة من الأرض في طريقها إلى السماء تمر أولاً في القمر وتبقى فيه، ومنه يرحل بعضها بعد فترة من الزمن إلى السماء، وبعضها الآخر يرجع إلى الأرض مع الأمطار، يمتلئ القمر عند وصول الأرواح إليه ويأخذ في التقصان عند رحيلها عنه. ذلك هو الشكل الأول والبسيط الذي يظهر للتناسخ.

وقد روجت الطبقة الكهنوتية الآرية والتي سميت باسم براهما أسطورة لتفرض بها نفوذها على الشعب الآري وتضمن وجودها في قمة الطبقات في الهند، وأدخلت مبادئ للعقيدة لم تكن موجودة. والأسطورة تزعم أن من الإله خرجت أربع درجات من البشر: من رأسه أفضل الناس وأقدسهم وهم الكهنة والبراهما، ومن ذراعه جاء الملوك والمحاربون (الأكشترية) ومن فخذيه أرباب المهن الذين يوفر العيش للكهان والملوك (الفيشية) ومن قدميه جاءت بقية الناس (الشودرا) السفلة أو المنبوذون الذين يخدمون الطوائف الثلاث السابقة. ولا يصح انتقال فرد من طبقة إلى أخرى. وجاءت عقيدة التناسخ لاستحكام هذه القوانين وتثبيتها، وإقناع هذه الطوائف بأن تدرجاتها الطبقة جزءاً أفعالها في الحياة الأولى ونتيجة لها. فالصالح المطيع سيجازي في الحياة الأخرى، لأن الروح من براهما خالدة لا تموت بموت الإنسان، بل تنتقل لجسد طفل ولد لتوه. فإذا كانت ممن يحبون حياة صالحة ولدت

والمفهوم غاية في الغموض، وتعدد المصطلحات الدالة عليه مما يشوه معناه. فمن اليونانية Metempsychosis أخذت الانكليزية والفرنسية Metempsychose ويستخدم أكثر في الانكليزية تعبير الولادة الثانية Rebirth، وانتقال الروح Transmigration والاحياء والبعث Palingensis أو تعدد الحيات أو التجسيدات المتكررة. ويستخدم أيضاً اصطلاح Reincarnation كما في الموسوعة البريطانية. وكل هذه المصطلحات تنطوي على فكرة الوجود - السابق Pre-existence الذي يعني تجسد الروح البشرية مرة أخرى. فمن الخطأ إذن الحديث عن تقمص الأرواح - Transmigration of soul أو كما في العربية تناسخ الأرواح أو التقمص أو الاستحواذ أو الهيمنة، لأن الروح واحدة لا تتناسخ، بل تولد من جديد أو تعود للتجسد. ومن هنا يكون اصطلاح العودة للتجسد أو مذهب الولادة الثانية أفضل من التناسخ الذي إذا صح يكون تناسخ أبدان لا أرواح. وينبغي أيضاً التمييز بين الاختلافات في مفهوم العودة للتجسد Reincarnation والانتقل Transmigration وتعدد الحيات أو التجسيدات المتكررة Metempsychosis.

وقد انحدر اليينا هذا المذهب منذ العصور القديمة، حيث يرجعه البعض إلى حضارة الأتلاتنك المنشرة أو إلى بابل وأشور والحضارة المصرية القديمة. لكنه سمة الشعوب الهندية التي لا ترى فيه قانوناً حتمياً ينتقل فيه الروح الانساني من الجسد الفاني إلى آخر جديد، بل عقبة مهمتها، التغلب عليها كما توضح الأوبانيشاد. على الإنسان أن يحاول ولا ييأس فسيولد من جديد ليحاول مراراً، وفي النهاية سيتجاوز التناسخات ويتحرر من دولا ب الحياة والموت. هذا ما تبشر به الديانات والعقائد الشرقية والاسرار الاورفية والفيشاغورية اليونانية. ونجده في بعض تفسيرات التراث المسيحي والاسلامي، كما نجده في الآداب المختلفة بدءاً بألف ليلة حتى المسموخ لكافكا والحرائث ليونسكو. صورة دوريان غراي ومسح الكائنات أوفيد، وسنيكا وغيرهم. بل إن التناسخ استخدم أحياناً لخدمة أغراض استعمارية (البرزا غلام أحمد القادياني)، وأحياناً كأساس اجتماعي لأفكار ثورية للتقدم الانساني (فوربيه ولبروا).

أولاً - الهنود، البداية الاسطورية للتناسخ:

عقيدة التناسخ علقت في أذهان الهنود منذ أقدم العصور، والهند هي الأرض الأصيلة لها، فالتناسخ علم النجلة الهندية،

في طائفة أعلى، أو العكس فتولد في طائفة أدنى مرة بعد أخرى في إنسان عليل ليشقى طوال حياته عقاباً له؛ بل قد يولد حيواناً. فجزاء الخير خير وجزاء الشر شر. هذا هو قانون الكارما: أي الثواب والعقاب.

ولقد صور كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي نظرية التناسخ بصورة محددة هكذا:

«... نتيجة للسيئات التي يرتكبها الإنسان يترتب مصيره في الحياة المقبلة، فالسيئات العقلية والذهنية يولد مذنوبها في طائفة المنبوذين، والذنوب النفسية والقلبية يولد مرتكبوها طيوراً أو حيوانات، والذنوب الجسدية يولد مقترفوها جاداً» (منوسمرتي، تعريب احسان حقي 695-79) وهنا تظهر عقيدتنا التناسخ وكارما وصلتهما بالنظام الطبقي، فالجزاء العقلي قد صيغ بدقة حتى لا يحسد المنبوذون الكهنة والطبقات العليا ولا يثرون عليهم، بل يقتنعون بالوضع الراهن باعتباره نتيجة أعمالهم العقلية الفاسدة في الحياة السابقة، ويحاولون تدارك الأخطاء والذنوب المرتكبة ضد الآريين، والتسابق في خدمة هذه الطبقات وطاعتها حتى يصبحوا مثلها في الحياة القادمة. وقد نالت عقيدة التناسخ شهرة كبيرة طغت على العقائد الأخرى. ومنذ ذلك الحين احتل فشنو مكان الصدارة لدى الآريين وحل محل براهما، كما أصبح كل من راماكوشنا وإلهين عظيمين تجسد فيها فشنو.

والديانة الجاينية Jainism التي استمدت اسمها من Jina (المتصر على الشهوات)، وهو البطل العظيم ماهافيرا Mahavira لقب الأمير فيرادمانا الذي ترك قصره بعد وفاة أبويه هائماً على وجهه لمدة 12 عاماً في الغابات والجبال متفكراً في عقيدة البراهما التي تبين له أن الكثير من تعاليمها خاطيء، وجاءت دعوته كرد فعل عنيف ضدها وضد التناسخ الذي ظهر للتفرقة بين فئات الشعب الدرايدي. ورغم أنه كان له: ماهافيرا 24 سلفاً من العابرين، أي الذين عبروا ممرات التناسخ واجتازوا محيط التقمص وهجرة النفوس وانتقالها، إلا أن الجاينية ترفض التناسخ.

وفي البوذية اتخذ بوذا موقفاً من التناسخ الذي كان إشكالاً معقداً بالنسبة إليه، وتساءل «لو أنني وأنا خاضع لاحكام الميلاد، وقد رأيت بوُس الحياة بعيني، ماذا لو كرست حياتي للبحث عن سعادة من لم يولد بعد، والجد في وقف عجلة الحياة كلها، والسعي وراء راحة النفس في عالم الخلود؟»... إن سبب شقاء الإنسان هو ذلك التعاقب اللانهائي للولادة والموت، في تيار الوجود المضطرب حياة ورغبة وخيبة وموت، تؤدي إلى سلسلة أخرى من الحياة والرغبة والخيبة والموت من

غير توقف أو راحة. فمشكلة الحياة تنحصر في لانهايتها، فكل مخلوق تتجسد روحه ثانية في مخلوق آخر... لو استطعنا وقف الولادة، ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ السبب هو قانون الكارما أي العقاب على ذنوب الحياة الحاضرة، عندما نولد من جديد ونبعث في حياة أخرى. «إن عليك أن تقمع رغباتك الذاتية، وأن تحيا حياة عدل كامل ورحمة كاملة مع اخواتك في الخليقة، وتجعل هدفك أن لا تقوم على خدمة الجنس البشري وحده، بل على خدمة الكائنات الحية جميعاً. ذلك لأننا لا يمكن أن نهرب من الكارما، أو الجزاء الذي نستحقه، فكل عمل من أعمال القسوة والظلم له عقابه، ليس في جهنم مستقبله وإنما في حياة ثانية على الأرض، فحينئذ يمكن أن نخلص أنفسنا من قيود سلسلة الميلاد المتواصل، ونحصل على راحة النفس الأبدية أو النرفانا». وكان بوذا يشفق على كل الكائنات الحية، لأنه كان يتحد بنفسه معها، فقد كان يعتقد، أنه خلال عملية التناسخ، يمر كل واحد منا خلال أشكال كثيرة من الكائنات: حيوانية وبشرية معاً، ونتيجة لذلك يربطنا جميعاً رباط مشترك من العذاب. يقول: «لقد بلغت اسمى درجات المعرفة وأني ألاتي هذه المرة ولادتي الأخيرة على الأرض، إذ بتحرري من الألم قد أزلت التقمص، ولن أولد مرة أخرى بعد ذلك، لقد منعت عودتي للحياة لأدخل في السكينة الدائمة أي النرفانا».

تخلص بوذا من عقيدة التناسخ، وحاربها في تعاليمه التي تعد ثورة على الكهنوتية الآرية. لقد أبطل التناسخ، لكنه لم يأت بديل إيجابي مما يحيط عقيدة الآخرة في البوذية بالغموض. إلا أن موقفه هو رفض وتجاوز للتناسخ ودورة الموت والميلاد. وقد أعجبت الحركة البهاكتية (الدراويدية في الأصل) بتعاليم بوذا، فهي تهدف إلى القضاء على عقيدة التناسخ الكهنوتية وتقضي على النظام الطبقي وتدعو للمساواة. لذلك اعتبرت بوذا هو الآخر إلهاً تجمد فيه فشنو كما تجسد من قبل في راماكوشنا. وبهذا دخل بوذا في طور جديد إلى البهاكتية، ثم انتشرت هذه العقيدة في أنحاء الهند من بعده.

ثانياً - اليونان، التحول الفلسفي للتناسخ:

ونجد لدى اليونان تردداً في التحول من الفهم الاسطوري إلى الفهم الفلسفي للتناسخ. ولا شك أن أصولاً شرقية ظهرت بوضوح عند كل من أورفيوس وفيثاغورس وأفلاطون. والتشابه بين الدين الهندي والأورفية يرجع إلى أن كلاهما أخذ من مصدر واحد هو القبائل الشمالية في أوروبا، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيراً بلا شك في الأورفية. ويرجع

وفي الأورفية: تتميز النفس عن البدن الذي يعد قبراً أو سجناً لها وهي العنصر الديونيوسوسي الإلهي، وغاية الحياة أن نجنح نحوها حتى يحين وقت تحررها، وبمفارقة الروح البدن لا تبلغ مقرها في الحال، بل تسبح في العالم السفلي وتذهب إلى أحد ينوعين بجانب مقر زيوس أحدهما إلى اليسار يجب تجنبه لأنه ماء النسيان تشربه النفوس التي سوف تعود إلى هذه الحياة أما الثاني ففيه ماء الذاكرة. وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدي برسيغوني ملكة العالم السفلي وتلمس العودة إلى جنسها الذي طردت منه، وحين ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار تكون النفس قد خرجت عن الدائرة، دائرة التناسخ وعليها أن تتبع قواعد معينة فإذا تطهرت بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة أما إذا تدنس تناسخت.

ويعد مذهب فيثاغورس حركة إصلاح للأورفية التي كانت بدورها إصلاحاً لديانة ديونيسوس، ويذكر ديكارخوس أن فيثاغورس كان يعلم أتباعه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرباء الموجودات الحية كلها. فالروح خالدة وحين تتحرر من الجسد تعود إلى موطن الموت وتبقى هناك حتى تعود إلى العالم لتسكن جسماً آخر، ونظرية التناسخ ترتبط بالثواب والعقاب في ما يتعلق بأعمال البشر وهي السبب الذي دفعهم إلى تحرير ذبح الحيوان. ويذكر زينوفان في أشعاره أن معاصره فيثاغورس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه.

وأوفيد يصور فيثاغورس يخاطب تلاميذه قائلاً: «لا تموت الأرواح أبداً ولكنها تغادر موطناً لتسكن آخر وأنا نفسي أتذكر أنني في زمن الحرب الطروادية كنت بورفوريس وسقطت برمح منلاوس وأخيراً إذ كنت بمعبد يونو بأرغوس تعرفت على تراس معلقاً هناك بين غنائم الحرب، كل الأشياء يعتمرها التغير، ولكن لا يفنى أي شيء فالروح تتردد هنا وهناك منتقلة من بدن حيوان إلى جسم إنسان. مثلما يتشكل من الشمع تمائيل معينة وبعد ذلك يصهر ويعاد تشكيله من جديد إلى تمائيل أخرى لكنه دائماً هو نفس الشمع، كذلك الروح وهي نفسها دائماً لكنها ترتدي في أوقات مختلفة أشكالاً مختلفة». (مسخ الكائنات، ترجمة ثروت عكاشه، الفصل 15). ويذهب هرقليدس - من أتباع أفلاطون - إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم ايثاليدس بن هرمس ثم ايقوروس ثم هرموشموس ثم خيروس الصياد ثم فيثاغورس. وأن هرمس طلب من ايثالوس أن يهبه كل ما يريد ما عدا الخلود فاختار التذكر، ومن هنا تذكر ما كان يعرفه في وجوده السابق.

هيرودوتس مرور هذا التأثير بالحضارة المصرية القديمة، التي نبصر بعض ملامح التناسخ بين ثانياً أساطيرهم الدينية. فنضال حورس أقدم الآلهة المصرية ضد عدوه سيث صورة رمزية توضح النضال الذي يتجدد كل اثنتي عشرة ساعة بين الليل والنهار، والذي يخرج منه (عين النهار) بصورة متكررة. وعملية التحول أو بدقة عملية التناسخ Transmigration، التي صار حورس بمقتضاها مقترناً بابن أوزيرس، عملية غاية الصعوبة في التفسير. وكل ما يمكن قوله إن أوزيرس وكان في الأصل إلهاً للنباتات أو ربما كان شجرة تحول إلى رمز للخصوبة وكان مقروناً بالعالم السفلي من أجل تصعيد الحياة الطبيعية في المناطق السفلى وكان على نفس المستوى مقروناً بالنيل نفسه. وفي أقدم الأساطير نجد أوزيرس الميت عاد للحياة عندما تلقى عين حورس ابنه، وكانت شخصية أوزيرس لا تمثل لأنها تملك قوة بث الحياة في الغير فحسب، بل لأنه يدمج في نفسه أيضاً قوة غيره من الآلهة حتى كادت مكائته تفوق مكانة رع. وهناك تصوُّص مصرية قديمة ترجع إلى 300 ق.م تشير إلى التناسخ، نجد فيها: «قبل مولده عاش هذا الطفل وليس الموت نهايته. الحياة تحيي وتروح كالشمس عندما يبدأ نهارها من جديد». وتحوي بردية أنانا Anana (320 ق.م)، أن: «الإنسان يعود ثانية إلى الحياة عدة مرات ولكنه لا يذكر حيواته السابقة، إلا في الحلم أحياناً أو كفكرة مرتبطة بحادثة سابقة ولا يمكنه أن يحدد زمان هذه الحادثة أو مكانها، لكنه يعلم فحسب أنها حادثة مألوفة عنده وفي النهاية ستتكشف له كل حيواته السابقة». ويعتقد هيرودوتس أن المصريين عام 450 ق.م كانوا يتقبلون فكرة دورة التجسّدات، فقد كانوا يؤمنون بأن ثمة حياة ثانية للإنسان في عالم آخر وأن الروح تعود في الوقت الذي يستأنف فيه الميت حياته الثانية، والروح لا تقضي هذه المدة الطويلة في فراغ بل أنها تلم بطائفة من المعلومات والمعرفة والخبرة، ومن أجل ذلك تتجسد في أجنة حيوانات مختلفة وبعد أن تستنفد أغراضها من رحلة المعرفة والعلم تعود إلى جسدها الأدمي لتحل فيه وتستأنف حياتها الثانية في العالم الآخر فإذا لم تجده أو يكون قد تحلل، لم تستطع أن تتلبس فيه، حلت في جنين لتستأنف به حياة جديدة على الأرض. (عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصري ج2، مرجعيت مري: مصر ومجدها الغابر نقلاً عن هيرودوتس الكتاب الثاني، فقرة 123، 142). ويرى توماس بلفينش Th. Bulfinch في كتابه عصر الأساطير The Age of Fable أن نظرية تقمص الأرواح التي أخذت بها الفيثاغورية كانت مصرية النشأة.

ومال، أما الدرجة الرابعة فهي لرجل محب للتمرينات الرياضية أو معنى باصلاح الجسم. والخامسة لعارف أو رجل عكف على طقوس العبادة، أما السادسة فتناسب شاعراً أو فناناً، والسابعة توافق صانعاً أو مزارعاً، والثامنة لمحترفي السفسة أو فن خداع الجمهور، أما التاسعة فهي لطاغية، (ص 76). ويفترض أفلاطون أن بين مجموع الرجال رجلاً سلك حياة عادلة فإنه يثاب على ذلك، أما من لم يلتزم العدل يلقي أسوأ العقاب، لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التي جاءت منها إلا بعد عشرة آلاف سنة ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة ولكن يستثنى من ذلك من كان فيلسوفاً.

وفي طيماوس **Timaeus**: «النفس الأئمة من حيث الجبن والنذالة تعود إلى جسم امرأة وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسامها طيور وإذا كانت جهلاً تنقص أجسام الحيات والأسماك أو الديدان». وفي الجمهورية يقدم لنا أسطورة آير ابن ارمنيوس الذي يحدثنا عن رحلة الأرواح بعد الموت حين فارقت بدنه روحه، يقول آير إن الطريقة التي كانت النفوس تختار بها حياتها كانت تؤلف منظراً يستحق أن يرى، ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. إحدى النفوس تختار حياة بجمعة وكانت تلك في وقت ما نفس أورفيوس ورأى نفس شاميراس الشاعر تختار حياة بلبل، وبجمعة تختار حياة انسان واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين حياة أسد وكانت تلك نفس اجاكس بن بتلامون، وقد أبت تلك النفس أن تتخذ صورة الانسان، وتلت نفس اغاممنون الذي يكره البشر لما لاقاه من الآلام فاستبدل بحياته حياة نسر. وأما نفس اتلاتنا فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريباً واختارت لنفسها حياة رياضي، ورأى بعدها نفس أبيوس **Epéius** (صانع الحصان الخشبي الذي فتح طروادة) وهو ينتقل إلى امرأة صانعه ونفس المهرج **ثيرسيس** اتخذت لنفسها جسم قرد، وآخر اختيار ترك لنفسه أوديسيوس الذي خفت من طموحه ذكرى جهوده السابقة حتى أنه قضى وقتاً طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد» (ص 394).

ويتحدث افلوطين **Plotinus** 205-270 (في المقال الثالث من التساعية الرابعة) «عن الإشكالات المتعلقة بالنفس، وعلى أي نحو ترد إلى البدن. فهي تدخل عليه على نحوين: فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل في جسم وعندئذ تغير الجسم وتنقل من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس

وكان امبادوقليس - أبرز ممثلي الفلسفة الطبيعية، القرن الخامس ق. م - مثل فيثاغورس فيلسوفاً ونبياً وعالماً في آن معاً، ويزعم في نفس الوقت أنه إله كما في قوله «أنتيكم كإله متوج» إلا أن وصفه لنفسه كإله لا يعني أنه خلص من عجلة التناسخ فهو يذكر أنواع الحياة السابقة التي عاشها، فقد وجد أولاً في غلام، وفتاة، وشجرة وطائر وسمكة أي أنه قد طاف في أنواع مختلفة من الحياة. يقول موضحاً اعتقاده في التناسخ: «إن لقوة الضرورة راعياً ينطق بلسانها وللآله نظاماً قديماً أزلياً أقسموا الإيمان على المحافظة عليه محافظة تامة. ذلك هو أنه كلما زل شيطان من الشياطين التي كتب لبقائتها زمن محدد فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، قضى عليه بأن يشرذ ثلاث مرات كل مرة مداها عشرة آلاف سنة، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعم عليهم وخلال تلك الفترة كلها يقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريق من طرق الحياة الشقية طريقاً آخر من طرق الشقاء، فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابسة، واليابسة تقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء. وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الأبدي في رفقة هؤلاء الآلهة ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسيدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم».

وأفلاطون يذكر في فيدون «إن النفس إذا تطهرت عن علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. بينا الذين اندفعوا وراء الشر والفجور والسكر ولم تدر في خلدهم فكرة اجتنابها سينقلبون حيراً وما إليها من صنف الحيوان» (ص 154) وهو... «ثابت الإيمان بحقيقة العودة إلى الحياة وبأن الأحياء يخرجون من الموت وبأن أرواح الموتى مابرحت في الوجود، وبأن الأرواح الخيرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء» (ص 137).

وخلود النفس في فايدروس يعتمد على نصيبها من الصلاح وقدرتها على الرؤية الحقيقية. «إن كل نفس توصلت إلى رؤية بعض الحقائق تسلم من الشرور حتى الدورة التالية، وإذا ظلت قادرة على الاحتفاظ بهذه الرؤية تظل بمنأى عن أي أذى أما إذا اقتصر على تتبع الآلهة وضلت الرؤية فتثقل وتسقط على الأرض كما يقتضي القانون. والنفس ذات الرؤية الشاملة تستقر في فيلسوف محب للحكمة أو للجمال. أما الدرجة الثانية من النفوس فتستقر في ملك يحكم بالقانون أو في محارب ماهر في القيادة، أما الدرجة الثالثة فتجأ في سياسي أو رجل أعمال

هذه الحالة خلال حياة واحدة وجب عليها أن تبدأ من جديد في حياة ثانية وثالثة، وهكذا إلى أن تال الدرجة التي تناسبها للوصول أو التوصل إلى رحاب الله.

وفي المسيحية يظهر هذا الاعتقاد في الرجعة أو التجسد في أن يوحنا هو التجسد الجديد للنبي إيليا، كما أكد ذلك لهم السيد المسيح في انجيل متى اصحاح 17 : (13-1) وهناك العديد من الاشارات توضح التناسخ : سفر التكوين 25 : 23، الأمثال (8 : 22-23) أرميا (1 : 5) لوقا اصحاح 9 : (7-9) يوحنا 3 : (8-1) 85 (23-33) متى 11 : (2-15) ورسالة بولس الرسول الى أهل رومية 9، (8-15) - ولدى آباء الكنيسة القديس جوستين Justin وكليمان السكندري St. Clement (220-150)، الذي يبين التناسخ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية. وتحدث عنها في كتابه **Exhortation to the Pagans**، حيث يقول : «لقد كنا موجودين قبل تأسيس هذا العالم بزمان طويل».

وقد أورد ذلك بوضوح في تلميذه أوريجين Origenus 185-254 الذي رأى في كتابه **Contre celsum** : «أنه أكثر التماساً مع العقل أن نقول مع فيثاغورس وأفلاطون وإمبادوقليس إن كل نفس لم تدخل إلى الجسد لأسباب غامضة بل بحسب ما تستحقه طبقاً لأعمالها السابقة، ويرى أنه من المنطق أن تكون النفوس الخيرة قد أصبحت ذات حق في الحصول على أجساد مزودة بصفات أسمى من أجساد الآخرين». وفي كتابه المبادئ **De Principis** يقول : «إن كل نفس تنحى إلى هذا العالم وقد تقوت بالانتصارات التي حازتها في حياتها السابقة، أو قد ضعفت بالهزائم، ومكانها في هذا العالم يتوقف على ما تستحقه من مجد أو خزي بحسب حسناتها أو سيئاتها السابقة، وعملها هو الذي سيحدد مكانها في العالم التالي». إلا أن هذا الموقف لم يوافق الكنيسة والدول، فأصدر الامبراطور جستنيان قراره عام 543 بإدانة موقف أوريجين رغم أنه توفي منذ قرنين سابقين. وكان ذلك تمهيداً للمجمع المسكوني الثاني بالقسطنطينية الذي أدان لتعاليم أوريجين وحذف التناسخ من اللاهوت المسيحي : «واعتبر مجدفاً أو ملحداً من قال أو فكر أن نفوس البشر كانت توجد من قبل وانحرفت وبالتالي أصبحت أرواحاً خاطئة واستحقت أن ترسل في أجساد أرضية كعقاب لها».

ورغم هذا القرار اعتنق كثير من آباء الكنيسة التاليين التناسخ مثل : سينيوسوس Syenesios والقديس جيروم هيرونيموس Jerome وأوغسطين Augustin أبرز فلاسفة

(ص 188) والنفس بقوة وجودها تسود الأجسام وتولدها، وتنقل بها إلى أية حالة تشاء دون أن يكون للابدان أية قدرة على الوقوف في وجه ارادتها. . والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وتبقى تارة أخرى حتى بالنسبة للنوع الواحد من الكائنات فكل منها تهبط إلى بدن قادر على تلقيها وهي تنقل إلى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من الشابه فتدخل بدن انسان، وأخرى جسم حيوان وتختلف كل منهما عن الأخرى» (ص 194).

ثالثاً - العصور الوسطى، الدين والتناسخ :

تباينت ردود الافعال تجاه التناسخ من المسيحية والإسلام بين قبول وتأييد من جهة، ورفض وهجوم من جهة أخرى بينما شق البعض طريق البحث الموضوعي والعرض المحايد لعقيدة التناسخ. ونبين هنا موقف المسيحية (ومصادرها في اليهودية) أولاً : ثم نبين الاتجاهات المتعددة في التناسخ التي ظهرت في الفكر الإسلامي.

أ - التناسخ في المسيحية : يرجع في بعض الجوانب إلى مصادر يهودية في العهد القديم من خلال مفهوم «الرجعة» فكرة رجعة الروح بعد الموت، وفيها يعود الافراد بنفس أجسادهم إلى الحياة وعزرا (عزير) كاتب شريعة موسى عاد للحياة بعد موته بمائة عام. وكذلك هارون أخوموسى الذي آمنوا برجعته واستثناه للحياة من جديد. وكان الاعتقاد في التناسخ شائعاً عند الفريسيين Pharisees كما يتضح من ملاحظات المؤرخ اليهودي يوسيفوس الذي تحدث عن الجنود الذين فضلوا الانتحار على أن يأسرهم الرومان والذين قيل لهم :

«لستم تذكرن أن سائر الأرواح النقية التي تعيش طبقاً للناموس الإلهي قد عاشت في أدنى الاماكن الساوية وعلى مر الأزمنة تبعث ثانية لكي تعطى أجساماً نظيفة، ولكن أنفس أولئك الذين ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة قد قضي عليها بالبقاء في أصقاع مظلمة في الأرض السفلى» (عن جيوفري هيدسون، العودة للحياة (Reincarnation). وتظهر العقيدة التناسخية بشكل بارز عند الكابالا. وفي كتاب الزهر أو النور نقراً : «أن الأرواح كلها خاضعة لتجربة الرجعة إذ إن الروح يجب أن تدخل مرة أخرى في الجوهر المطلق الذي منه انبثقت. . . ولكن لكي تتم هذه الغاية وتكمل يجب عليها أن تنمي جميع الكمالات وتحسنها. . أي أن الجرثومة أو النطفة التي زرعت فيها ينبغي أن تبلغ أعلى درجات الكمال، وإذا هي لم تحقق

أنواعه. ويصل إلى ضرورة خلاص النفوس من ظلمات البدن، وأن طريق تطهرها تتعلق بمراتب الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية حتى وصلوا إلى عالم الأنوار المجردة. أما المتوسطون في مرتبة الكمال فإنهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة، وهي قسمان ظلمانية للأشقياء، ومستنيرة للسعداء، وفي المثل المعلقة تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب، والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم. ويتابعه الدواني شارح هياكل النور الذي يبين التناسخ وأقسامه المختلفة: النسخ أي اتحاد الروح جسداً إنسانياً آخر، والنسخ اتحادها لجسم حيوان والفسخ تحولها إلى نبات والرسخ كونها جماداً.

والرازي (محمد بن زكريا) في الرسائل الفلسفية خاصة رسالته في «العلم الإلهي» يقول: «ليس تخليص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص... ولولا أنه لا مطمح في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة. وفي رسالته في «علة خلق السباع والموام» مس فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها، ويوافق هذا القول أيضاً ما جاء في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو الذي ألف بالفارسية رسالة: «در جواب نود ويك فقره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي».

ويقترّب موقف اخوان الصفا من الرازي وإن كانوا يستشهدون ببعض آيات القرآن الكريم لتأييد مذهبهم مثل قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ولا يدقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ (الدخان، 55) ويفسرون ذلك بأنه مقارنة النفس الجسد مرة واحدة وذلك للسعداء، فأما الأشقياء منهم الذين يتمنون العودة للعالم واللعن بالآجساد مرة أخرى ويدقون الموت مرة أخرى كما في قوله تعالى عنهم: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾ (غافر، 10-11) ويقولون: «إن نفوس الحيوانات بعد الذبح يستأنف بها أمر آخر فالأديان لم تجعل التقرب إلى الله بذبح البهائم لأن لحومها لا تنفع الناس فحسب بل تهدف إلى «تخليص نفوسها من دركات جهنم عالم الكون والفساد ونقلها من حال النقص إلى حال التمام والكمال في الصورة الانسانية التي هي أكمل صورة وهي آخر باب في جهنم عالم الكون والفساد» فالروح تنجس في أجسام حيوانات مترتبة كل مرة حتى تنتهي إلى التجسد في جسم بشري.

والحارثية أصحاب عبد الله بن الحارث كانوا يرون أنهم

المسيحية الذي يتساءل في اعترافاته: «ألم أولد في جسد آخر أو في مكان ما قبل دخولي بطن أمي؟». ويقرر القديس غريغوار Gregoire «أنها ضرورة حتمية أن النفس يجب أن تعالج لتبرأ وتطهر، وإذا لم يتم هذا في أثناء حياتها على الأرض فلا بد أن يتم في حيوات قادمة». وهذا ما يؤكده لوتوسلافسكي في كتابه **Pre-Existence and Reincarnation** حيث بين أن بعض رجال الاكليريوس بدأ يعلن أن العودة للتجسد لا تخالف المذهب الكاثوليكي وأن باسافالي Passavalli رئيس الأساقفة كان يقوم بتعليم هذه العقيدة علانية.

ب - اتجاهات التناسخ في الإسلام: التي تظهر من كتب الفرق والملل والأديان والنحل تدور حول تني وتأيد التناسخ أو الرفض والتكفير والمجرم، بينما اتخذ فريق ثالث التناسخ كحقيقة تحتاج إلى البحث والعرض الموضوعي. وتبين كتابات الشهرستاني وابن حزم والبيروني والبغدادى والمسعودي القائلين بالتناسخ وتحدد اتجاهاتهم:

1 - القول بالتناسخ:

وفيها يظهر العديد من الأسماء والفرق التي نادت بالتناسخ. وأول من نادى بذلك من المسلمين أحمد بن حنبل قبل عام 232 هـ الذي قال بالكرور، أي تناسخ الأرواح. ويرى أن الله تعالى خلق الخلق من أبدان صحيحة وعقول سليمة في دار نعيم فمن أطاعه في كل ما أمر به من التكليف أقره بها ومن عصاه أخرجه منها إلى النار وهي دار العذاب الدائم. أما من أطاعه في بعض ما أمر به وعصاه في البعض الآخر فإنه يخرج به إلى الدنيا ويلبسه فيها بعض هذه الاجسام التي هي قوالب كثيفة للروح. فيتجسد في صور مختلفة بالقدر الذي كانت عليه معصيته في دار النعيم الأولى. وإذا تمخض عمل الانسان والحيوان عن طاعات مطلقة فإنه يرد إلى دار النعيم التي خلق فيها أولاً. أما إذا تمخض عمله عن معاص فإنه ينقل إلى النار، دار العذاب الدائم (البغدادى، الفرق بين الفرق، الاسفراني، التبصرة في الدين). وتبعه في القول بالتناسخ كما يذكر المسعودي كل من: ابن باقوس، جعفر القاضي، أبو مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الرازي والحلاج، والسهروزي حكيم الإشراق، وأصحاب أبي يعقوب المزايلى، ومحي الدين بن عربي، وأبو جعفر محمد بن علي الشلقاني المعروف بابن أبي الغرائز.

فقد عرض السهروردي 539-632 هـ للتناسخ في جميع كتبه، إلا أنه كان قلقاً متردداً في تقرير موقف ثابت له. فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر

الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية ويحدث في كل دورة مثل ما حدث في الأولى، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار لا عمل فيها.

اليزيدية: كما يقول أميرهم اسماعيل بك جول في كتاب اليزيدية قديماً وحديثاً: «إذا مات لهم أحد يعرفون ماذا صار بعد موته وبأي صورة رجع لهذا العالم والاشرار تدخل أرواحهم حيوانات فالذي يموت عندهم وكان أميراً أو سلطاناً وكان يمشي بالاستقامة فهذا يعتلي أعلى من درجته بالتناسخ... وإذا كان خيره وشره متساويين يدخل بحيوان إلى أن يكمل حياته ذلك الحيوان وبعده ويرجع إلى صورة الإنسان». ويحكى عنهم أن روح الخلاج بعد قتله والقاء رأسه بالماء، طافت على وجه الماء، وشربت أخته من الماء فدخلت روحه في بطنها فوضعت ابناً يشبه أخاه. (ص 86).

وعند طائفة أهل الحق (التي توجد غرب بلاد فارس) الإله يتجسد في صورة متعاقبة عددها سبع وهم يشبهون تجسد الآلهة بثياب يلبسها فالتجسد عندهم (لباس أوجامه أو دون وبالتركية طون) وأطوار التجسد كما يؤخذ من كتاب سرانجام كان الإله في الأزل داخل درة ثم تجسد لأول مرة في شخص، خاوندكار «أي خالق العالم وتجسد ثانية في شخص علي ومن بدأ المرتبة الثالثة يظهر الابتكار في قولهم في التجسد ويصبح مذهباً خاصاً بهم. والمراتب الأربعة الأولى في التجسد تقابل مراتب المعرفة الدينية وهي الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة. وآخر صورة للتجسد كما يؤخذ من ثبت أكشيك هو أتش بك. كما أن الإله يتجسد في الصور السبع، فاللائكة كذلك يتجسد بعضها في بعض. ويقابل اعتقادهم بالتجسد المتكرر قولهم بالتناسخ «فموت الإنسان شبيه باختفاء البطة تحت الماء» ولا بد أن يمر الإنسان في أطوار من التجسد يبلغ عددها ألفاً واحداً يلقي أثناءها جزء أعماله، وإمكان التطهر يتوقف في جوهره على طبيعة الموجودات فبعضها مخلوق من الطين الأصفر وهم الأخيار، والباقي خلقوا من طين أسود وهم الأشرار «وكلمة أوغل الأولون في عالم التجسيدات وكلما زادت آلامهم اقتربوا من الله وزاد نصيبهم من النور، أما أهل الظلام فلن يروا الشمس قط».

وقد نادى الدرور بالتقصص أو تعاقب الأرواح في هياكلها المادية والتغير الروحي عندهم مستمر متجه نحو مثل أعلى حتى نهاية الأجيال. فالأرواح والنفوس خلقت بعد «العقل الكلي» ومن نوره الروحاني، محددة معدودة عند الله لا تزيد ولا تنقص على مدى الأجيال والأجساد لا تقوم من القبور بعد موتها وتعود

ينتقلون من جسد إلى جسد في دورات منتظمة وهم يتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه، وانتهوا إلى ما كانوا عليه مع نوح في السفينة، ومع كل نبي في عصره وأخيراً وصلوا إلى عصر النبي محمد فانتقلوا إلى أجساد أصحابه، وانتقل أعداؤهم إلى أجساد أعدائه فأرواح الصحابة فيهم اذن هم شيعة البيت وأرواح المنافقين وأعداء النبي في جبهة المسلمين من أهل السنة والاعتزال. وعند الاسماعيلية «النفوس لا يحكم عليها بالجحيم الأبدي، لكنها تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ، إلى أن تعرف الامام الموجود في العصر الذي عادت فيه إلى الأرض وتأخذ عنه المعارف».

وفي تفسير العارف بالله لمحي الدين بن عربي نجد تفسير آية: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» معناها جعلهم مشاهين الناس في الصورة وليسوا بهم. والمسخ بالحقيقة حق غير منكر في الدنيا والآخرة، وروى به الآيات والاحاديث كقوله تعالى: «وجعل منهم القردة والخنازير» وحديث الرسول «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير». وقد روى عنه عليه السلام «المسوخ ثلاثة عشر ثم عددهم وبين أعيانهم ومعاصيهم وموجبات مسخهم والحاصل أن من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه، بحيث أزل استعداده وتمكن في طباعه وصار صورة ذاتية له، فصارت طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه فاتصلت روحه عند المفارقة ببدن يناسب صفته فصارت صفته صورته».

والنصيرية: وهم جملة من غلاة الشيعة تحدث عنهم النوبختي في فرق الشيعة قائلاً: «لقد شذت فرقة من القائلين بإمامة علي بن محمد في حياته فقالت بنبوة رجل يقال له محمد ابن نصير النميري وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري وكان يقول بالتناسخ وله جماعة ينصرون مذهبه».

الحرنائية والصابئة: يعتقد الصابئة أن الموت انتقال، فالروح بعد أن تخرج من هذا العالم لا تفنى ولا تنعدم وإنما تنتقل من عالم إلى آخر فتصل بعالم الأنوار (آلى دنهور) فإن كانت طيبة تبقى حية مخلدة في ذلك العالم متمعة بأنواع الملذات، وتنتقل إلى أنواع العذاب إن كانت خبيثة... وربما كان تعذيب هذه الروح بإلباسها شكلاً آخر واطهارها في جسد من الأجسام الذي يكون وجودها فيه عذاب وشقاء. فالعذاب في نظرهم مهما كان نوعه إنما هو تطهير للروح من أدران الذنوب وهذا ما جعل التناسخ عندهم أساساً قوياً. (عبدالرزاق الحسني، الصابئة قديماً وحديثاً، ص 33).

والحرنائية جماعة من الصابئة نشأ التناسخ بينهم حيث تتكرر

بنحو ألفي سنة وخمسين في بيت عبدالله بن عبدالمطلب وسمي محمد» وهذا النسخ عبر مئات السنين لا يتحقق الا عبر التناسخ، وبعد نقل روح ابراهيم إلى محمد سحبها إلى شخصه. وتحل الحقيقة المحمدية وتجلي. لقد مضى مئات من الأفراد وتحققت فيهم الحقيقة المحمدية وكانوا يسمون عند الله عن طريق الظل محمداً واحمداً ويكمل «لقد أراد الله أن يتمثل جميع الأنبياء والبشر في شخص رجل واحد وأني ذلك الرجل».

2 - رفض التناسخ:

ومقابل الاتجاه السابق نجد العديد من الآراء تناهض التناسخ وترفضه: يحى بن حمزة العلوي في كتابه الافحام لأفئدة الباطنية الطغام، يتحدث في الافحام السابع عن آراء الباطنية الذين زعموا أن كمال النفس موتها اذ به خلاصها من ضيق الحيز والعالم الجسماني. أما النفوس المنكوسة في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى ابد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تناسخها الابدان فلا تزال تتعرض فيها الآلام والاسقام، فلا تفارق جسداً الا وتلقاها آخر فهذا بعينه هو المعاد عندهم. ويعقد ابن سينا في النجاة «فصل في بطلان القول بالتناسخ» يقول: «لقد أوضحنا أن الأنفس انما حدثت وتكثرت مع تبيؤ الابدان، على أن تبيؤ الابدان يقتضي وجود النفس.. فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمديرة فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه (ص 309).

وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل، يرى أن تناسخ الأرواح «دعوى وخرافات بلا دليل، ويكفي من فساد قولهم إنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولا حسي وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه لكننا لا نقتنع بهذا بل نبين عليهم بياناً لاثماً ضرورياً بعون الله»... وبعد بيان آرائهم وانتقاداتها يشير إلى إبطال هذا الاصل الفاسد. ثم يبين أن كل قول لم يأت عن نبي فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من

كما كانت قبل موتها، فالروح تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة أرواح الموحدين إلى موحدين وأرواح الشركين إلى شركين مارة في أدوار التصفية والتطهير والتكامل، أو الفساد والشر والعذاب. وكتب الحكمة الخاصة بهم ملأى بالبراهين التي تثبت أن النقلة البشرية لا تكون إلا إلى أجساد بشرية. وهم ينفون المسخ ويرفضون تحويل الصورة إلى أقبح منها، فالمسخ إذا ورد عندهم، مجازي يقصد به التحقير، والرسالة (ص 27) تخاطب خمار بن جيش وتسميه ابليس الأبلاس معدن الشرك والوسواس المسخ الحزين خمار... في حين أن خمار المسوخ هذا كان حياً بصورة بشرية مسوخاً معنوياً. ويظهر هذا المجاز في الرسالة (ص 56): «يا صاحب الاجسام الخالية من الأرواح والمياكل القائمة كظلال الأشباح نكست نفوسكم وتقهقرت في درج المسوخية بالانخفاض والانسفال». وكانت الرسالة (15) كلها في نفي المسخ ونقد القائلين به: «من عبد ابليس اعتقد في المسخ... أما قوله بأرواح النواحب (أعداء الإمام علي) والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير فقد كذب وأن البهتان العظيم. إذ لا يدخل في المعقول ولا في عدل الله بأن يعصيه رجل عاقل فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير لا يعقل ما كان عليه في الصورة البشرية ولا يعرف ما جنى، فأين تكون الحكمة والعدل في ذلك؟ إنما تكون الحكمة في عذاب رجل يفهم ويعرف العذاب ليكون مآدبه له وسبباً لتوبته... وإنما يكون العذاب الواقع بالإنسان هو نقله من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين. وانكارهم للمسوخ جعلهم يستبدلون بلفظ التناسخ التقمص. والتقمص من أن الجسد قميص النفس فإذا بلى القميص انتقلت النفس إلى قميص آخر... قال المعري:

«والجسم كالشواب على روحه

ينزع أن يخلق أو يتنسخ

ويرتبط التقمص عندهم (بالنطق والحلول) وهو نوع من التقمص وإن كان يختلف في أن النفس المنتقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها... ومن هنا نشأ الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفسه سلمان الفارسي في دور النبي.

ويستخدم المرزا غلام أحمد القادياني التناسخ في ادعاء النبوة في حركة دعمه الاستعمار في الهند حيث اتخذ التناسخ وسيلة للارتقاء إلى النبوة، يقول في تسرياق القلوب: «إن مراتب الوجود دائرة ولقد ولد ابراهيم بعادته ونظرتة بعد وفاته

الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقي الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب، فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزاء وما هو فيه: فلما مكافأة على عمل قدمه وإما عمل ينتظر المكافأة عليه، واللجنة والنار في هذه الأبدان». (الملل والنحل). ونفس الموقف نجده أيضاً في نهاية الاقدام في علم الكلام حيث يتعرض للتناسخية بشكل موضوعي (ص 378).

وقريب من ذلك حديث المسعودي في مروج الذهب عن تناسخ الأرواح (الجزء الأول)، وانظر أيضاً محمد علي الزعبي وكامل جنبلاط وعلي زبور: البوذية وأثرها في الفكر والمعرفة الإسلامية، (1965).

رابعاً - العصور الحديثة، الخرافة الوضعية للتناسخ:

لجأت الاتجاهات الفلسفية التي تهتم بالروح - والتي تلقى رواجاً في بعض بلدان الغرب - إلى مجالات التنسيب المضاطبي، والباراسيكولوجيا، ومحاولات ارجاع ذاكرة الشخص المنسوم للوراء Régression de mémoire وذلك لتأكيد حقيقة التناسخ متعلقة بأهداب العلم الوضعي! فقد قام الكونت أليبر دي روشا De Rochas بعدة تجارب بين 1893-1910 أكد فيها أنه يمكن للإنسان أن يمر بالمنسوم الى تجسيدات سابقة وإلى فترات تفصل بين هذه التجسيدات. ويقدم إلى المؤتمر الروحي الدولي بباريس 1900 حالة تكشف عن احد عشر تناسخاً. وبيرنوفيل P. Neuville عضو أكاديمية رابليه بباريس يقدم العديد من المؤلفات في التجسد والتناسخ: مستكشفو العالم الآخر، تلك الحيات الأخرى التي عشتها Ces autres vies que vous avez pourtant vécues وادجار كايس 1877-1945 الذي تحول للامان بالتناسخ وبيان هذه العقيدة في بعض آيات الانجيل، وأيده موري برنشتين M Bernstein وك. ديكاس أستاذ الفلسفة بجامعة بروان الاميركية في كتابه دراسة انتقادية في الاعتقاد في دوام الحياة بعد الموت. وقد بين كولن ويلسون Colin Wilson في كتابه الغيب 1972، ان الأرواح محل في أجساد أشخاص عديدين، وتعود إلى الحياة في أجساد جديدة لكن من النادر أن تحتفظ بذاكرتها. واين ستفنسون Stevenson استاذ التحليل النفسي بجامعة شارلو تسيفيل بفرجينيا جمع عدداً من الحالات اختار منها عشرين حالة ترشح لعودة التجسد Twenty cases Sug-gestives of Reincarnation.

الأنبياء القول بالتناسخ فقد صار قولهم به خرافة وكذباً باطلاً (ص 94). وكتب نقض التناسخ عديدة. حيث بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للامام أبي حنيفة ينقضونها. كذلك المقدسي في البدء والتاريخ. كذلك فخر الدين الرازي في العديد من كتبه يقدم الأدلة على بطلان التناسخ. فالنفس إذا فارقت بدنها الأول إما أن تبقى مجردة مدة من الزمن قبل تعلقها بالآخر أو أن تتعلق بالآخر مباشرة. والاحتمال الأول باطل لأنها تبقى معطلة مدة ولا تعطل في الطبيعة، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة وليس الأمر كذلك (المباحث المشرقية، ج 2، المحصل) ويستخدم دليل المتكلمين القائم على عدم قدرة النفس على تذكر حياتها السابقة الذي نجده أيضاً لدى أبي البركات البغدادي ويصفه بأنه أقوى الأدلة على نفي التناسخ (معالم أصول الدين) كذلك يحاول في التفسير الكبير بيان معنى الآيات، التي يوهم ظاهرها بالتناسخ حتى لا تتعارض مع العقل.

3 - الاتجاه الموضوعي في بيان التناسخ:

ويظهر لدى كل من: البيروني في كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة الذي يبين حال الأرواح وترددها بالتناسخ. فالأرواح الباقية تتردد في الأجسام البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد في الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشر فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه. يقول: «وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئاً من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه».

والجرجاني في التعريفات يتحدث عن التناسخ «ومو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تحلل زمان بين التعليق للتعشق الذاتي بين الروح والجسد». ويتراوح موقف ابن حزم بين العرض الموضوعي والهجوم، وأن الهجوم أغلب عليه، بينما ما قدمه الشهرستاني في الملل والنحل يختلف عن أعمال غيره التي عرضت للمذاهب الهندية من وجهة نظر اسلامية، أو بغية التكفير واطهار بطلان عقائد التناسخ. لقد ارتضى لنفسه الموضوعية بقوله: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم دون أن أبين صحيحه من فاسده أو أعين حقه من باطله». ويتحدث «عن التناسخية وانهم قالوا بتناسخ الأرواح في

بوصفه ذا طبيعة عقلية، ويرى أنه «إذا كانت نظرية المعرفة وعلم نفس الشواذ لا يعطونا اجابة عنها فإن مسألة البحث عن دليل بخصوص بقاء واستمرار الوجود البشري ذي الجسد الفاني تبقى وتظل. إذ لو كان العقل أو جزء منه يبقى بعد فناء الجسد لكان ذلك حجة ذات أهمية في مواجهة التفسير الفسيولوجي لمحفوظات الذاكرة. ومن هنا فهو يسلم ببقاء عامل نفسي لوقت ما بعد الوفاة. وهذا العامل ليس هو نفسه عقلاً لكن من الجائز أنه ينطوي على تعديلات ترجع إلى خبرات زيد وعمر من الناس وهي الخبرات التي وقعت لهم يوم أن كانوا أحياء».

وقد عالج الباحث الايرلندي شودزوموند S. Desmond مؤسس المعهد الدولي للبحث الروحي في كتابه *Reincarnation of Every Man* التناسخ مبيناً أن تذكر الحيوانات السابقة هو نوع من الاحلام وأنه هو الذي يقودنا إلى وجودنا الحالي وأطلق على عملية التذكر هذه اسم الذاكرة السماوية، ويقول: «إنه تلقى من أرواحه المرسلة ذات القدرة على الحكم على ماضيه البعيد ما يفيد أنه منذ 3300 عام كان يحيا كفيلسوف تحت حكم امنحوتب الثالث وأنه ساعد على الثورة من أجل التوحيد. وتجسده اللاحق كان في روما تحت حكم نبرون وهو تجسد لا يحمل عنه أي ذكريات تفصيلية»، ويضيف «ولدي سبب للاعتقاد بأنني عدت للتجدد وعملت في حلبة مصارعة في روما حينما كان يسوع يحول حول بحر الجليل، وذلك بعد فترة من تجسد آخر لي في اليونان القديمة. ويرى أن عودتنا إلى الأرض تكون محملة بذكريات لاشعورية لبذل الجهد للتغلب على الشر، وسرعان ما تتراجع وتصبح باهتة إلى أن نفيق لأنفسنا في النهاية ونتنازل عن متع الجسد والعالم المادي وعندئذ نكون قد اجتزنا بأقدامنا الدامية الطريق الموصل إلى الابتداء بامتداد سبيل العودة للتجسد الميء بالأشواك. ولقد حملنا أكاليل الشوك لكي نستبدلها بأكاليل الذهب وفي كلمة لقد أصبحنا سادة، سادة في الحياة وفي الموت».

وتحتوي نظرية التناسخ على خلود النفس. فالعقيد تان، كما يقول برنشفيج متحدتان غالباً في التاريخ ولكن لا يوجد ما يمنع أن يكون هناك تناسخ للنفس تلك التي يكون مصيرها في النهاية هو الفناء أو الاستغراق في حقيقة روحية أخرى تفقد فيها فرديتها.

خامساً: الابداع الخيالي في الأدب للتناسخ:

يمكن أن نجد لدى هوميروس في الالبادة وهزيود في أنساب الآلهة بذوراً للتناسخ في شكل تحول الكائنات الأدمية إلى

وقد أسس كارل موللر 1893-1968، جمعية للبحث الروحي في زوريخ ووصل إلى تسجيل ظواهر التجسيدات بكاميرا تعمل بالأشعة تحت الحمراء يقول: «إنني مقتنع تماماً بأن دعوى العودة للتجسد (التناسخ)، قد ثبتت نهائياً» وقد أوضح ذلك في *Reincarnation based on Facts 1970* وقد ناقش دنيز كلزي Kelsey عضو الكلية الملكية للأطباء في كتابه حيوات متعددة العودة للتجسد والعلاج النفسي. وبين أن إسهام العودة للتجسد في العلاج النفسي يجيء عن طريق الاعتراف أن بعض العناصر النفسية كثيراً ما يبرز الشخصية المبكرة للإنسان. وارنول بلكسهم A. Blaxham أستاذ العلاج النفسي بين حقيقة التناسخ بعد أن سجل العديد من حالات تذكر الحياة السابقة. ودوك اندرسون يناهض بصحة التناسخ ويؤكد إعادة الذاكرة عن طريق التنويم المغناطيسي للتعرف على أسرار الحياة السابقة لبعض المرضى النفسيين كوسيلة فعالة لعلاجهم من أمراضهم في كتابه نحن نحيا حيوات متعددة، *We Live Many Lives 1971*. وكتب W. H. Evans. هـ. ايفانز فصلاً بعنوان «تأملات» في كتابه كيف تصبح وسيطا عن العودة للتجسد، وألقى رشاد باير محاضرة في مؤتمر الاتحاد الدولي للروحانيين في جلاسجوباسكتلند عام 1969 قال فيها: «بدون التناسخ (العودة للتجسد) لا تعد الروحية شيئاً على الإطلاق، فعن طريقه نستطيع أن نبرهن على الحياة بعد الموت». وتكتب الباحثة اني بيزانت من رواد الحركة الشيوصوفية المعاصرة عن «الكارما» أنه بعد تحرر الروح من العناصر السفلى تذهب إلى مستوى في عالم الغيب حيث تمضي فترة متناسبة مع ثراء صورها العقلية.

وقد دافع عن التناسخ عديد من الفلاسفة المحدثين على أسس عقلية ومنطقية فنجد الهيجلي الانكليزي ماكتجارت J. Mctaggart 1866-1925 في كتاب بعض المعتقدات الدينية *Some Dogmas of Religions* في مجلدين يتناول فكرة تعدد الحيوات ويرى أن فكرة تكرار الموت والميلاد ليست خلواً من المعنى بل مرجحة إلى حد بعيد. بل ان تشارلي دثاربروود C. D. Brood 1887-1973 الفيلسوف الانكليزي السواقعي زميل رسل ومودر في كيرديش يقدم في كتابه العقل ومكانته في الطبيعة *The Mind and its Place in Nature* وفي تحليله للذاكرة الانسانية في الجزء الثالث من الكتاب أن هناك بقايا آثار خبرات سابقة ومحفوظات الذاكرة التي عن طريقها يمكن تناول الذاكرة السوية، بالإضافة إلى تفسير السلوك الشاذ

فانظر أي زهرة أصبح هذا الجسم الترابي! فلماذا أخاف، وماذا فقدت بالموت؟» ..

وشكسبير الشاعر الانكليزي الكبير يعيد في العصور الحديثة افكار فيثاغورس في التناسخ في العديد من مسرحياته. في مسرحية تاجر البندقة يجعل جراثيانو يشير إلى تناسخ الأرواح حيث يقول لشيلوك.

تكاد تجعلني أتذبذب في إيماني
ومن ثمة اعتنق رأي فيثاغورس
بأن أرواح الحيوانات تنفث أنفها
في أبدان البشر فروحك الدنيئة
حكمت ذنباً وحين أعدم لقتله انساناً
نفث روحه فيك ذلك لأن رغباتك
دنيئة دموية جائعة نهمة

وجاء في مسرحية الليلة الثانية عشرة لشكسبير ما يأتي:

المضحك: ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟
مالثوليو: رأيي هو أن روح جدتنا ربما كانت حالة في جسد طائر.
المضحك: وما رأيك أنت في هذا الرأي؟
مالثوليو: أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبداً.

المضحك: مع السلامة .. ما زلت في ظلام جهلك ..
فليما أن تعتنق رأي فيثاغورس، واما شككت في قدرتك العقلية.

وغوته Y. W. Goethe شاعر المانيا العظيم نجده معتقاً التناسخ في حياته واعماله. حيث تصور رائعته فاوست هذه الفكرة أصدق تصوير. وأعلن عن إيمانه هذا في رسالة إلى شارلوت فون ستين G. Von. Stein حيث كتب اليها يقول: «إنني متأكد تماماً أنك كنت أختي أو زوجتي في حياة سابقة». ونجد تصوير ذلك الاعتقاد لدى كافكا في الممسوخ وادجار الن بوا في قصته القصيرة الصورة البيضاوية واوسكار وايلد في صورة دورماني جراي ويوجين يونسكو المسرحي الفرنسي في الخرافات. وقصة الن بو بطلها فنان يصور زوجته «وكلمها قرب من تمام الصورة نرى كأنها تصرخ بالحياة بينما نشاهد زوجته تشحب قليلاً قليلاً فإذا ما انتهى من اللوحة تفقد الزوجة حياتها بينما تحيا الصورة تماماً». وأوسكار وايلد يصور شاباً وسيماً في لوحة اهتم بها الفنان وبث فيها روح الشاب حتى أصبحت في النهاية شيئاً حياً له روحه الخاصة، ويدخل لورد هنري الذي يلوم الفنان والشاب لأن الصورة ستبقى رمزاً لجمال

حيوانية عند الأول وتحول الآلهة إلى أبطال (انصاف بشر) ثم إلى بشر والتدرج في الانحطاط في عالم البشر من معادن الفضة إلى البرونز إلى الحديد. تلك البذور التي نبتت لدى أوفيد Ovid 43 ق.م - 18 م. الشاعر الذي صور الموت مادة قديمة تسربل هيئة جديدة، وأن الروح تظل كما هي يقذف بها من مسكن إلى مسكن في ثوب مغاير. وقد أثبت هذه البذور وغذاها كل من اورفيوس وفيثاغورس الذي انطلق منه أوفيد ليعضد موقفه المعارض لافكار الابيقورية الشائعة والذي عرضه بشكل أخاذ في كتابه مسخ الكائنات *Metamorphose* يقول في الكتاب الأول: «مزماني يا أرباب السموات أن أسرد هنا قصص كائنات استبدلت أجسامها بأجسام أخرى وأخذت بعد اشكالها الأولى أشكالاً جديدة (الترجمة العربية، 55). وجوبيتر كبير الآلهة هو من أعلن عن أول تحول لأدمي إلى حيوان وكانت تلك عقوبة ليكاوون بسبب شروره وأثامه» (ص 17).

وسنيكا Seneca 65-1 م الفيلسوف والمسرحي الرواقي الذي تأثر تماماً بالفيشاغورية وآرائها متتلماً على كونتيوس سكستوس Sextuis وسوتيون Sotion السكندري وقد اعتقد في التناسخ وصوره في أحد رسائله «ابوكو لوكتيوس Apocolocyntosis» ومعناها التقرع، أي مسخ الانسان إلى نبات القرع.

وفي نفس الاطار الذي نجده في أساطير اليونان نجد القصص الشعبية العربية المتمثلة في ألف ليلة وليلة التي تحتوي على العديد من صور المسخ وتحول الكائنات بفعل السحر والقدرات الخارقة إلى حيوانات تعود إلى الصورة الانسانية إذا كانت خيرة بإبطال فعول السحر أو تبقى إذا كانت شريرة. وقد أورد الشيخ نصر بن محمد السمرقندي في كتابه بستان العارفين أساطير عجيبة عن المسخ مؤداها أن القردة والخنازير والحيوانات الأخرى كانت أناساً ثم مسخت. كذلك يقال إن سهيلاً والزهرة كانا على هذا النحو ملكاً وأميرة عاقبها الله لذنوبهما ثم أقحمهما بين النجوم. ويمكن الرجوع إلى المهجوري في كشف المحجوب. ويصف الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي في المثنوي عمليات التحول أو التجسد، وإن كانت ليست تناسخاً بشكل صريح يقول:

«كنت جماداً فصرت نباتاً .. ثم حيواناً! كيف خفي ذلك عليك.

ثم مت حيواناً، وولدت انساناً ذا عقل وعلم وإيمان ..

الأجنحة ترف سعيًا وراء الكوكب النوراني أما الزوارق التي كانت تجر في السماء بمجاذيف مجهدة فقد كانت زوارق عليّة القوم والأرواح المتعبة لم تكن قادرة على الطيران... كان حريصاً على تلك الأرواح التي تعجز عن اللحاق بالشمس فتسقط في بحر المدينة بشموسه المحمرة الشاحبة... «سار ملهوفاً في طرقات المدينة يتطلع حوله بحثاً عما يمكن أن يكون قد سقط من أرواح ليقودها الى مرقدها حتى يحين غروب آخر».

ونجد أخيراً من الكتاب والباحثين العرب المعاصرين من أسهم بالكتابة في التناسخ مثال رؤوف عبيد في كتاب مفصل الانسان روح لا جسد بأجزائه الثلاثة والعودة للتجسد، التكوين النفسي وأسرار السلوك وعبدالعزیز جادو في كتابه العودة للتجسد في المفهوم العلمي الحديث، بينما اتخذ الموقف المضاد الراض للتناسخ مصطفى الكيك تناسخ الأرواح.

أخيراً - خاتمة إنسانية في التناسخ:

اتخذ التناسخ بعداً اجتماعياً إنسانياً عند فورييه وبير ليروا من مفكري الثورة الفرنسية وكذا تلميذته الأدبية جورج صاند. بدأ ليروا الذي ترجم أفلاطون وأرسطو للفرنسية وصاحب كتاب حول تقلبات محتويات العالم وتنوعها كواحد من أبناء مدرسة سان سيمون ثم اتبع طريقاً خاصاً به محدداً مدينة المستقبل على أساس الانسان والتقدم، وكانت نقطة الارتكاز لديه هي اتحاد الجنس البشري التي تقوم على وحدة الوجود عند سان سيمون. اشتق ليروا وفورييه هذا الاتحاد من مذهب تناسخ الأرواح. فقد اعتبروا أننا أبناء هذا الجيل لسنا مجرد أبناء متحدرين من أجيال ماضية، بل نحن هذه الأجيال الماضية ذاتها التي ولدت ثانية من خلالنا. ولقد تناول ليروا عرض مذهبه من خلال تناسخ الأرواح بشكل مستفيض ليكون أساساً لدين جديد للبشرية. ويظهر عند ليروا ذلك الارتباط الوثيق بين تناسخ الأرواح والإيمان بتقديم الإنسانية في التاريخ. ذلك لأنها تتضمن حلاً للخلل المرتب على تضحية الجيل بعد الآخر من أجل الأخلاف مما جعل هذه الأجيال تبدو بلا قيمة في ذاتها، وحاول مذهب تناسخ الأرواح عند ليروا وفورييه رفع الظلم الممتد من الجذور حقاً يضيحي بأبناء أي جيل من أجل ذريته كما أنهم يعانون من أجله، ولكنهم هم أنفسهم الذين يعودون للحياة في صورة هذه الذرية. وعلى ذلك تعد هذه التضحية في الواقع لصالحهم فهم سيصلون الى الحالة المرغوبة التي يسمى بلوغها التاريخ في تودة بعد مشاققة وعناء.

دوربان الذي سيتبدد ويذبل، وحين يرى الصورة يحس بمرارة ما ضاع منه. فيقتنع الشاب بذلك ويدعو الله أن يظل على ما هو عليه بينما تتحمل الصورة عنه آثار أيامه وتستجيب السماء له. وتحملت تلك الصورة وفي لحظة يأس رمى صورته المشوهة الخلفة بخنجر فإذا به يقع جثة هامدة وعلى وجهه آثار آثامه وشروبه بينما تعود الصورة إلى ما كانت عليه عندما أنهى الفنان فيها آخر لمساته. وقريب من ذلك قصة النبو أيضاً قناع الموت الأحمر. وفي مسرحية الخرائيت ليوجين يونسكو E. Ionesco نجد جميع الأبطال عدا واحداً فقط يتحولون على مرأى من المتفرجين إلى وحوش ضارية إلى خرائيت ويقوم العمل على أن سيادة تيار فكري عام رسمي أو سلطوي يجعل المفكر الجاد المستقل الذي لا يتفق معه يشعر أنه يحيا بين وحوش ضارية. خرائيت تتسم بسداجة هذه الوحوش وضراوتها، وقد أثبت تاريخ الحرب العالمية (المانيا ابان حكم هتلر) ان الذين يتحولون إلى خرائيت لا يشبهونها فحسب بل يتحولون حقيقة إلى خرائيت.

وفي الأدب العربي نجد أن عقيدة التناسخ قد وجهت أدب ميخائيل نعيمة وتفكيره فيقول: «إن الذي راقني من هذه الفكرة هو أنها تقضي على رهبة الموت فتجعل منه خادماً أميناً للحياة لا خصماً لدوداً لها. ثم إنها ترد إلى العدل والحق والحياة معناها، فما يصيبني من لذة وألم هو حصاد ما أزرعه في هذه الحياة وما زرعت في حيات سابقة من بذور فإنه قضاء نفس وقدرها» (اليوم الأخير، 1966). وعند جبران خليل جبران الإنسان في مد الحياة وجذرها متطور أبداً، لا تنتهي حياته بالموت، فالحياة سلسلة متطورة لا تنقطع وسيعود الانسان كرة بعد أخرى فترة زمنية محددة ليكمل ما بدأ في الحياة الأولى يقول: «لا تنسوا أنني سوف أرجع اليكم. فترة قصيرة ثم يجمع اشتياقي وحنيني التراب لأجل جسد آخر. فترة قصيرة، لحظة من الراحة فوق الهواء ثم تحملني امرأة أخرى (النبي، ص 159)، وفي حديقة النبي يقول سأمثل أمامكم مرة أخرى ولسوف أحيأ بعد الموت فالموت لا يغير شيئاً الا النقاب الذي يخفي وجودنا. ونجد ذلك أيضاً في قصة رمال الاجيال والنار الخالدة في كتابه عرائس المروج. ويستخدم أمين العيوطي التيمة الشعبية المسخوط أو المسوخ في قصته ليالي الشمس يقول: «خليك يا سويلم وراء المسخوط اللي ما عرفش يصون نعمة ربنا... كان بني آدم زيك تمام لما استنجنى برغيف ملهلب وانسخت، (ص 12). ويتحدث عن الشيخ درويش المجذوب قائلاً: «قبور مملكتة تتناثر تحت قدميه في بطن الجبل ومن جرفها تبعث الأرواح ساعية خلف الشمس ملايينا من

مصادر ومراجع:

بالإضافة إلى كتب الفرق الإسلامية عند الشهرستاني الملل والنحل و نهاية الأقدام في علم الكلام، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، والبغدادى الفرق بين الفرق، والمسعودي مروج الذهب، يمكن الرجوع إلى البيروني تحقيق ما للهند من مقولة، والرازي (أبو بكر) في الرسائل الفلسفية، ابن سينا: النجاة، الطبيعيات؛ الفن السادس، الفصل الرابع)، والاشارات النمط الثامن). والفخر الرازي المباحث المشرقية، والمحصل والتفسير الكبير. هناك أيضاً محاورات أفلاطون فيدون، فايدروس، طيباوس، الجمهورية، وتساعية أفلوطين الرابعة في النفس. وكتاب اساعيل جول أمير اليزيدية عن اليزيدية قديماً وحديثاً، وعبدالله النجار عن الدروز والتوحيد، وأمين محمد طليح أصل الموحدين الدروز وأصولهم، وتضيف أيضاً عن التناسخ عند الهندود كتاب الهندوس المقدس منوسمري تعريب احسان حقي). وكتاب محمود اساعيل الندوى الهند القديمة حضارها ودياناتها، والترجمة العربية للكتاب أ. ر. ف. نوملين عن فلاسفة الشرق، وكتاب بيوري فكرة التقدم (ترجمة أحمد حمدي محمود).

- Desmond, S., *Reincarnation for Every Man*, London.
- Ducasse, C., *The Belief in A Life After Death*, New York, 1961.
- Hadson, Geoffrey, *Reincarnation Factor Fallacy?*
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الاستاذ زكي عوض بعنوان العودة للحياة، القاهرة، 1957
- James, Robert, *A Reincarnation Study*.
- Pastigloma, L.C., *Fundamental Scientific Philosophy about Survival and Reincarnation*, 1956.

أحمد عبدالحليم عطية

التنويرية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار في كتابه أزمة الضمير الأوروبي 1935 يرد التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل في كتابه الأصول الثقافية للثورة الانجليزية 1965 يرى أن أفكار التنوير في انكلترا، كانت ذاتة في القرن السادس عشر. ومن هنا تبرز الصلة بين عصر النهضة وعصر التنوير. ويتر غراي في كتابه التنوير يرد التنوير إلى اليونانيين. ولا أدل على ذلك، في رأيه، من قول ديدرو. إن «طاليس (أول الطبيعيين الأقدمين) هو أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وهو أول من يستحق لقب فيلسوف. وكل من جاء بعده اتخذ من العقل

ناقداً لذاته، ثم إن فلاسفة اليونان قد استنبطوا الاخلاق من طبيعة الانسان، وليس من طبيعة الله. وقال الأب ايضون إن اليونانيين هم الذين «اخترعوا الفلسفة النقدية التي تنكر السلطة، واسترشدوا بلمعان البدهة وحدها في البحث عن الحقيقة».

ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وهو لفظ يُكتب دائماً بالفرنسية دلالة على أن التنوير، وإن كان ظاهرة أوروبية على الاطلاق، فهو ظاهرة فرنسية على التخصيص. وإن كان الفلاسفة قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية. فالمعلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة»، فالفلسفة، هنا، ليست هي الفلسفة بالمفهوم التقليدي، وإنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الانساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك 1632-1704 ونيوتن 1643-1727. وقد عارضاً ديكارت الذي يلقب بأبي الفلسفة الحديثة. والغريب في أمر ديكارت أنه كان مرفوضاً من معاصريه، ولكنه أصبح، بعد ذلك، مقبولاً من اليسوعيين، إذ اعتبروه حليفاً للمسيحية. بل إن اليسوعيين الفرنسيين اتخذوا منه سنداً متيناً لإثبات الصلة الحميمة بين الفلسفة واللاهوت بدعوى أن فكرة وجود الله هي أساس فلسفة ديكارت. ثم جاء مالبرانش 1638-1715 واستخلص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، ووسمها بالطابع الديني. ومع ذلك فقد احتل نيوتن مكانة ديكارت، إذ اتضح أن الطابع «القَبلي» لفلسفة ديكارت يتناقض مع الرؤية العلمية لكل من لوك ونيوتن.

بحث لوك في أصل الأفكار في كتابه محاولة في الادراك الانساني فردها إلى معطيات التجربة الحسية. فالنفس، في الأصل، كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي: فإن الألفاظ، في الأصل، تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين: أحدهما من الجزئيات إلى

ثابتة لا تتغير بتغير الظروف الاجتماعية. و«المتوحش النبيل» مزود بخصائص أكثر طبيعية وكلية من الخصائص المزود بها الانسان الأوروبي.

بيد أن أدلة فلاسفة التنوير على قوة النظام الطبيعي لم تكن أدلة مألوفة. فالاقتصاد السياسي، عند الفزيوقراطيين، يفترض أن الله خلق النظام الطبيعي مزوداً باتساق تام بين المنافع المتباينة، بحيث ينعدم التناقض بين المنفعة الذاتية والخير الاجتماعي. والزراعة عند الفزيوقراطيين لها الأسبقية على الصناعة والتجارة لأنها أقرب منهما إلى النظام الطبيعي. وفي انكلترا أبدى آدم سميث 1790-1723 ثقة في الطبيعة. ففي كتابه ثروة الأمم 1766 يقصد سميث إلى تحرير المنفعة الذاتية، في الاقتصاد، من كل قيد، فتتضي بدورها إلى سعادة الجميع. ولهذا يدعو الحكومة إلى أن تكف عن التدخل وتترك قانون تقسيم العمل، وقانون العرض والطلب، يفعلان فعلهما فتتطابق منفعة المنتج مع منفعة المستهلك. حتى الفكر المتشائم مندقيل يذهب إلى أن الرذائل الفردية قد تنضي إلى منافع عامة، وأن الطبيعة تحافظ على اتساق المجتمع على الرغم من الصراعات والتناقضات.

بيد أن هذه الثقة في الطبيعة، عند فلاسفة التنوير، لم تكن عائقاً عن تطوير مفهوم الطبيعة. فالطابع الآلي لنظريات ديكارت ونيوتن قد تحول تدريجياً إلى طابع ديناميكي. وقد كان لايبنتز 1716-1646 هو المهد لهذا التحول. فقد بين نقص المذهب الآلي عند ديكارت. ذلك أن ديكارت يجعل من الجسم شيئاً منفعلاً فحسب، ويرى لايبنتز أن هذا القول لا يفسر «القصور الذاتي» للجسم، أي مقاومة المادة للحركة. ثم إن هذا القول لا يفسر الفرق بين الجسم المتحرك معتبراً في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن، إذ لا يمكن إثبات اتصال الحركة إلا بواسطة فكرة الطاقة. ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات. وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في الطاقة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى لو وقفت الحركة. وترتب على هذا التمهيد للاخذ بالمفهوم الديناميكي للطبيعة أن تقدمت البيولوجيا على الفيزياء، فأصبح الكون مركزاً للطاقة وليس مركزاً للنظام، وأجزاء الكون موضع كون وفساد. ومن ثم أدت المخيلة مع العقل دوراً في تفسير العالم، وانتفى الفاصل بين الإنسان والحيوان بفضل آراء ديدرو.

وكانت الثقافة الانكليزية عاملاً أساسياً في تغيير أسلوب التفكير في أوروبا. فقد زار انكلترا كل من فولتير ومونتسكيو،

الكلديات بملاحظة التشابه، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز. وهكذا «لا يوجد في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس». وبذلك نفى لوك المذهب الغريزي عند ديكارت.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولكتشفاته أثر في فلاسفة التنوير. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. وقد كان كل من لوك ونيوتن مؤمنين بوجود الله، ومع ذلك نفى فلاسفة التنوير البحث في الأصل الإلهي للكون، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيائي، وبالطبيعة دون الفائت للطبيعة. ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعاً في عصر التنوير. وقد ارتبطت الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل. ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلي من حيث إن الطبيعة تنطوي على الواقع المتناهي برمته، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير في الانسيكلوبيديا. وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحد، فيحل العلم محل الميتافيزيقا، ويُرَوِّد الانسان بمعرفة وجوده، وبعلاقته مع الكون.

وقد أفضى التقدم العلمي، في القرن السابع عشر، إلى الثقة في الطبيعة، وإلى امكان التقدم المستمر في القرن الثامن عشر. تقدمت العلوم الفزيائية الرياضية بفضل منجزات نيوتن. وجاء كتاب لابلاس نسق العالم متوجاً للبعد الكوني لمبادئ نيوتن. ومرت الكيمياء، على يد لافوازييه 1794-1743 بفترة ابداعية. وازدهرت علوم النبات والحيوان ووظائف الأعضاء على يد لينايوس وفون هالر. ومهد مونتسكيو لعلم الاجتماع. وحثت تجريبية لوك على الاهتمام بعلم النفس. وهذا واضح في مؤلفات هيوم 1776-1711 وكوندباك 1780-1715. وتخلصت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية. وامتد استخدام مبدأ العلية إلى جميع مجالات الخبرة الانسانية. ولم يكن التقدم العلمي المؤسس على الملاحظة والتجربة مانعاً من البحث عن المبادئ الكلية. فالمنهج الرياضي، عند نيوتن، أفضى به إلى القول بمكان مطلق وزمان كماللذين تتخيلهما المخيلة، وتعمل عليها الرياضيات. والطبيعة، كمبدأ موحد وطدت الثقة في الموضوعية والثبات. وأثرت مدرسة القانون الطبيعي تأثيراً عميقاً في فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو. فطور الطبيعة، عنده، يفترض أن للإنسان ماهية

الفيلسوف «انساناً نبلاً» فلا بد أن يكون نافعاً، وأن يكون «حاصلاً على أفكار تنشد خير المجتمع المدني». وحتى روسو، المتشكك في فطرية اجتماعية الانسان، قرر أن الانسان لن يكون عاقلاً إلا إذا أقام في المجتمع .

وقد أفضى الربط بين السعادة واللذة إلى معضلة عويصة . فقد تجرأ لامرتي على القول بأن الأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية، وإنما لها علاقة بالسعادة واللذة، وذلك لأن الاحساسات الفزيائية لها الأولوية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، وبالتالي فإن الفلسفة الحسية هي شكل من أشكال مذهب اللذة، ومما زاد الأمر سوءاً ظهور الأديب الماركيز دي صاد الذي نظر إلى الطبيعة على أنها قوة لا شخصية تبرر أفعال العنف والقوة طالما كانت تعبيراً عن السعادة الشخصية .

ويمكن القول بأن الكونت دي صاد De Sade شخصية استثنائية، وأن معظم المفكرين رفضوا هذا التغيير الجذري للمفاهيم التقليدية لثقتهم في المبادئ الكلية، وثبات الطبيعة الانسانية، وتعريفهم للإنسان أنه حيوان اجتماعي . ومع ذلك فمهما يكن من أمر الجواب عن السؤال الخاص بطبيعة القيم الخلقية العظمى فإن المبادئ النظرية وما تنطوي عليه من ممارسات عملية لها علاقة بقضية هامة شغلت أذهان فلاسفة التنوير، ألا وهي قضية الحرية . فقد كان النضال من أجل الحرية - حق الفرد في اختيار دينه وحق المفكر في البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص - هو الدافع الأساسي في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية . فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى أن لها الحق في الدفاع عن إيمانها بآدانة من يخالفها بدعوى أنها حاصلة على الحقيقة المطلقة . وكان الفلاسفة يرون أن النضال من أجل حق الإنسان في تحية الضغوط الميتافيزيقية والدينية المانعة من التفكير الحر . ففي فرنسا احتج المفكرون ضد البنود اللاانسانية في القانون الجنائي، وضد احتكار الكنيسة للتعليم، وضد العبودية . وقد أدانت الانسيكلوبيديا العبودية باعتبارها أهانة للكرامة الانسانية، ومعارضة للحرية . ولهذا تميز القرن الثامن عشر بسيادة الفكر الليبرالي، ولكنه لم يكن فكراً ثورياً، إذ كان متكيفاً مع الوضع القائم . فقد كان مونتسكيو معجباً بالنظام الجمهوري ومع ذلك فإنه لم يكن معارضاً للملكية الفرنسية . وتشيع فولتير الليبرالية لم يمنعه من الدفاع عن فكرة الطاعة المستتير . ولهذا اعتقد معظم فلاسفة التنوير أن الحاكم القوي كفيلاً بتحقيق الإصلاحات المطلوبة إذا ما استشار الفلاسفة . وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي

وأذا دعا فكرها الفلسفي والديني والسياسي . فقد كان كتاب فولتير رسائل فلسفية 1734 رؤية شاملة للثقافة الانكليزية، وكتاب مونتسكيو روح القوانين 1848 عرضاً مفصلاً للدستور الانكليزي، وكتاب الأب بريفوست مع وضد 1733-1740 اعلاماً عن الروايات الانكليزية . وذاع صيت شكسبير في فرنسا .

ومع تداعي الحواجز القومية اتخذت الثقافة طابعاً انسانياً، واتسمت روحية المثقفين في فرنسا وانكلترا، بالطابع الأوروبي وليس بالطابع القومي رغم تباین الأوضاع الاجتماعية والسياسية .

وتغيرت أسس الدراسات التاريخية فلم تعد تتصف بالطابع اللاهوتي مثل كتاب جيون انهيار الامبراطورية الرومانية وسقوطها 1776-1788، وكتاب فولتير عصر لويس الرابع عشر 1751، وكتاب فيكو العلم الجديد 1725 . وأحدث مونتسكيو ثورة في الدراسات القانونية بكتابه روح القوانين 1748 وذلك بالكشف عن الأصول الفيزيقية والتاريخية للقوانين .

وقد أفضى اهتمام فلاسفة التنوير بقضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر إلى أسقية مشكلة السعادة على أية مشكلة أخرى فأتضح لهم أن الطبيعة قد زودت الانسان ليس فقط بالعقل وإنما أيضاً بالعاطفة والشهوة أيضاً . ولم يكن الصراع بين فولتير وبسكال سوى الصراع بين الجديد والقديم . فالإنسان، في رأي فولتير، جزء من الطبيعة، وهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، على الرغم من حصوله على خصائص نبيلة، أما بسكال فيرى أن الإنسان مزيج غريب من الحقارة والعظمة، ولكن الغلبة للعظمة، لأن أصل الإنسان إلهي، إذ هو من صنع الله .

وربط السعادة بالمواظف والشهوات أفضى إلى مشكلة جديدة هي التوفيق بين متطلبات الفرد ومتطلبات المجتمع . انفرد المادي لامرتي بتبني مذهب اللذة الحسية، بينما أغلبية الفلاسفة ربطت بين المنفعة الذاتية والمثل الاجتماعية . وقد حاول بعض المفكرين تحقيق الانسجام بين السعادة الدنيوية والمبادئ الدينية استناداً إلى رؤية ابيقورية مسيحية . ولكن مع انحلال المسيحية لم يكن أمامهم سوى الحل الفلسفي الخالص والتوفيق بين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والكون، فاستعانوا بمفهوم الاجتماعية . فإذا كانت الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع فالمجتمع هو المسؤول عن تحقيق سعادة الإنسان . تقول الانسيكلوبيديا «أيا كان موضع الفيلسوف فإن سعادته في الحياة تكمن في المجتمع» . وإذا كان

اسمه، تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا، ويبحثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما. وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وديانته، في تهكم تارة، وفي جدة تارة أخرى. ثم نشر كتاب اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم 1734 يستبعد فيه الرؤية اللاهوتية للتاريخ التي تنبأها بوسويه في كتابه مقال من التاريخ العام يرى فيه أن التاريخ الانساني محكوم بالعناية الالهية، وخاضع لخطة الهية. أما كتاب اعتبارات فيفسر صعود الامبراطورية الرومانية وسقوطها بمفاهيم طبيعية وليس بمفاهيم فائقة للطبيعة، ومن ثم فالتاريخ ليس محكوماً بالصدفة ولا بالعناية الالهية، ولكن بأسباب عامة سواء فيزيقية أو خلقية.

وفي عام 1743 انتهى من تأليف كتاب روح القوانين ولكنه لم ينشره إلا عام 1748. يعرف فيه القانون بأنه «علاقات ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء»، وهذه العلاقات الضرورية هي علاقات عليّة في نفس الإنسان. وقد أدى به هذا التعريف إلى الاهتمام بالعوامل الفيزيائية في تكوين نظام الحكم والقوانين، وبصفة خاصة بالمناخ. فالسكان في المناخ الحار، يتقبلون الطغيان بطريقة أسير بما يتقبلها السكان في المناخ البارد. ولهذا فالشعوب الحرة موجودة بوفرة في الشمال دون الجنوب. والحرية هي الحق في أن يعمل الانسان بما تسمح به القوانين. وإذا كان للمواطن الحق في أن يعمل بما لا تسمح به القوانين فلن يكون حراً، لأن الآخر سيكون لديه نفس الحق. ومن ثم فإن مقتضيات العدالة ضرورية للحرية. ثم يحدد مونتسكيو أشكال الحكم بثلاثة: جمهورية وملكية وطفيان.

تنقسم الجمهورية الى ديمقراطية وارشقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف. طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها هو ملك ورعية في آن واحد. هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين. وهكذا تتحقق وحدة الرعية والسلطة في المواطن، بمعنى أن المواطن هو الدولة متجسدة في الفرد. ولهذا فالتعليم يحتل مكاناً هاماً في النظام الديمقراطي. بيد أن مونتسكيو يرفض الثنائيات في التعليم التي تموج بها النظم الملكية. فثمة تعليم يلقيه الآباء للابناء، وثمة تعليم آخر تلقنه الحياة للشبان. أما في الديمقراطية فلا فرق بين تعليم الأسرة وتعليم الحياة الدنيا. فالحياة كلها تعليم متواصل، لأن الديمقراطية، في صميمها،

من أجله زار فولتير ودالامبير فردريك (الملك الفيلسوف)، وزار ديدرو الامبراطورة كاترين.

وقضية الحرية في الانسيكلوبيديا قضية فلسفية وخلقية، وليست قضية سياسية. وثمة مقال مسهب عن الحرية الفلسفية يدور على الحرية والحتمية تقابله مقالات مختصرة عن الحرية السياسية والمدنية. ومقال ديدرو عن السلطة السياسية يكتفي بطرح مبادئ عامة. وحتى الاشتراكيون الخياليون والشيوعيون الذين كانوا من بين الفلاسفة مثل مورلي Morelly ومابلي Mably لم يتعرضوا للواقع السياسي الا فيما ندر، وكذلك علماء الاقتصاد الفرنسيين، فهم لم يؤسسوا أية نظرية سياسية، وإنما اكتفوا بالدعوة إلى رفع القيود عن التجارة مثل تورغو Turgot. بيد أن كتاب آدم سميث ثروة الأمم 1776 يكاد يكون الكتاب السياسي المتميز. فهو كتاب في علم الاقتصاد السياسي يقوم على التجربة، ويدور على قاعدة من وضع سميث تقول «كل إنسان حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه المنفعة طالما لم يخالف قانون العدالة».

وقد واکب هذه الرؤية الجديدة بزوغ الطبقة البرجوازية. ولم تكن هذه الطبقة، في بداية تكوينها، محدة المعالم والاتجاهات. في فرنسا تمثلت البرجوازية في المولدين الأثرياء والتجار والمحامين والأطباء والأدباء والحرفيين. ولكن لم يكن لها دور مؤثر في الحياة السياسية. وعلى الضد من ذلك في انكلترا، حيث كانت الطبقة المتوسطة ذات تأثير سياسي وثقافي واجتماعي. وفي ألمانيا منعت الانقسامات الجغرافية والسياسية أية طبقة تنفّس فيها الأمية من أحداث أي تأثير سياسي. ومع ذلك فقد أفضى بزوغ البرجوازية الى انتشار الكتب والصحف، بل إن الانسيكلوبيديا لم يكن في الامكان اصدارها بدون مؤازرة من البرجوازية. بل إن البرجوازية قد أمّدت الأكاديميات، في مختلف البلدان الأوروبية، بالمفكرين والعلماء.

خلاصة القول إن مهمة التنوير الأساسية لم تكن معرفة طبيعة الانسان، وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الانسان، على أسس عقلانية ومادية. وهنا انقسمت آراؤهم ازاء الشكل الأفضل للمجتمع، ومن ثم يلزم العرض تفصيلاً لآراء نخبة من الفلاسفة.

مونتسكيو 1689-1755

من أسرة ارشقراطية. أمضى ثلاث سنوات في انكلترا فتأثر بالدستور الانكليزي. نشر رسائل فارسية 1721 بدون ذكر

ذات وزن. ولا يبقى أمام الطاغية، بعد ذلك، سوى شهواته ينشغل بتغذيتها بما لديه من نساء.

ويذهب مونتسكيو إلى أن كل هذه الحكومات تفسد بفساد مبدئها. تذهب الديمقراطية بذهاب روح المساواة. وتذهب الارستقراطية حين بدعن الأشراف للهوى. وتذهب الملكية حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالامر. أما الطغيان فهو فاسد بطبعه.

والهدف المنشود، عند مونتسكيو، هو أن تكفل الحكومة الحرية، والحرية تقوم، عنده، على قدرة المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يُكره على عمل ما لا ينبغي أن يريده وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد فإنه يسوق إلى الطغيان.

فولتير 1694-1778

في رأي معاصريه هو كاتب عظيم، وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه في رأي قراء العصر ممثل لامع للتنوير. فقد كانت غايته المنشودة تنوير مواطنيه بمنجزات الفلسفة والعلم والأدب، ولفت نظرهم إلى الشقافة الأوروبية، وبالأخص الثقافة الانكليزية، وحثهم على نقد القيم الفلسفية والاجتماعية السائدة. في عام 1734 أصدر كتاب رسائل فلسفية يعرض فيه الثقافة الانكليزية، إذ كان قد أقام بانكلترا ثلاث سنوات 1726-1729 تأثر فيها بالليبرالية والتسامح ازاء المعتقدات الدينية. وقد كانت غايته من تأليف هذا الكتاب لفت نظر الشعب الفرنسي إلى ضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما ينطوي عليه من تعصب وتزمت. فعقد مقارنة بين تعدد المعتقدات الدينية في انكلترا، وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. وأسهب في شرح الملكية الدستورية في انكلترا ليذكر الفرنسيين بالسلطة المطلقة لحكامهم الذين يحكمون بالحق الإلهي. ثم خصص الفصل الأخير من الرسائل لنقد بسكال الداعي إلى المسيحية. يقول «حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ إننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تتكون من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافيزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق. وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى، وعقل».

تفترض تحولاً جذرياً من الإنسان الفرد إلى الإنسان العام، وتفترض أن الشرور الفردية هي جرائم عامة. ومن هنا فإن مبدأ الديمقراطية الفضيلة السياسية، أي إشار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة.

وطبيعة الارستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليلي العدد كانوا جميعاً حكماً. ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم، فيكون المجلس ارستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كئياً مهماً. على أن الارستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم، وتوفير مهمة له في الدولة. ومن الارستقراطية الفضيلة لازمة للحكام فيأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، ولكنها غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة، أي دستور، وبواسطة قوى تقيد إرادة الملك غير الدستورية. ومبدأ الملكية الشرف. وهذه القوى على نحوين: النبالة والكهنوت، والنبالة أقرب إلى الطبيعة من الكهنوت. والملك ليس ملكاً إلا بفضل هاتين القوتين، ومن ثم فهو مطالب بالاعتراف بهما والدفاع عن مصالحهما، بيد أن النبالة أساسية بالنسبة إلى الملكية. يقول مونتسكيو: «لا ملكية من غير نبالة، ولا نبالة من غير ملكية» (روح القوانين، ج2، 4) بيد أن ثمة فارقاً أساسياً بين الديمقراطية والملكية. فالديمقراطية تستلزم بالضرورة الفضيلة والعقل والعقلاء. أما في الملكية فالنبالة التي تقوم بدور الحكمة للملك ليست بالضرورة حكيمة، بل إنها بطبيعتها لا عقلانية. ومن هنا فإن الملكية تحمل في طياتها جرثومة فئائها. ولهذا فإن مونتسكيو ينتهي إلى القول بأن حقيقة الشرف تكمن في كونه كاذباً. ومعنى ذلك أن الشرف لا علاقة له لا بالحقيقة ولا بالأخلاق.

وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد ولا يتقيد بدستور، ولا يعبا بهيات، أي أنه حكم بلا قانون، أو حكم بلا بناء تشريعي أو سياسي أو اجتماعي. ومن ثم فهو حكم يستند إلى الهوى. أو هو حكم يحيل السياسة إلى هوى، بل إنه يحيل الدين ذاته إلى هوى، لأن الدين في النظام الطاغوي، هو طاغ. يقول مونتسكيو «إنه إضافة خوف إلى خوف» (روح القوانين، ج5، 14). وفي الطغيان مساواة تامة بين البشر. بيد أن هذه المساواة التامة لا تعني أن للفرد قيمة، وإنما تعني أن الفرد لا قيمة له، ومن ثم فالشعر عبث. وتأسيساً على ذلك فإن الطاغية يصدر قراراته بطريقة عفوية أو آتية، أي بلا تبرير أو حجة

روسو 1712-1778

من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب. في الثالثة والثلاثين أخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو. وفي عام 1749 عرضت أكاديمية ديجون للمسابقة هذه المسألة «هل عاوت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فقدم للأكاديمية مقالته وأحرز الجائزة. وهذا أصل كتابه الأول مقال في العلوم والفنون 1750. ثم أعلنت الأكاديمية للمسابقة هذا الموضوع: «ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره القانون الطبيعي؟» فقدم للأكاديمية مقالته، ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة فنشر الكتاب 1754 بعنوان مقال في أصل التفاوت بين الناس. وبعد ثماني سنين 1762 نشر كتابين أحدهما العقد الاجتماعي والآخر أميل أو في التربية، فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمت باعتقاله فلجأ إلى انكلترا بصحبة هيوم.

يذهب روسو إلى وضع أسس مدنية للمجتمع بدلاً من الأسس الدينية التي كان يروج لها فلاسفة العصر الوسيط وفي مقدمتهم القديس توما الاكويبي الذي كان يقرر أن كل سلطان فهو آت من الله، وأن الدولة خاضعة للكنيسة. ولهذا كان يرى أن النظام الاجتماعي الأفضل هو الذي سنّه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك. وعلى الضد من ذلك يذهب روسو في كتابه العقد الاجتماعي 1762 إلى أن الإنسان كان يتمتع بحالة براءة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن اصلاحها بالعقد الاجتماعي. وقد سبق أن عرض روسو حالة البراءة الأولى في كتابه مقال في أصل التفاوت بين الناس 1754 من حيث إن الأصل في الإنسان، أو حال الطبيعة، إن الإنسان كان متوحداً في الغاب، لا لغة له ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة. ثم خرج الإنسان من حال الطبيعة لأسباب طبيعية، كالجذب والبرد القارس والقيظ المحرق، فتعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً. ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة دائمة، فاخترعت اللغة، ونشبت الخصومة. هذا الاجتماع بنوعيه المؤقت منه والدائم لا يمثل الحالة المدنية لأنه يخلو من القوانين. ولكن حين استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، انتقل إلى الحالة المدنية. بيد أن الزراعة تستلزم تقسيم الأراضي فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، وينقسم الناس إلى أغنياء وفقراء. وهكذا يصير الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع. ولا مفر من الاجتماع ولا عودة إلى طور الطبيعة، فيبقى اصلاح مفسد

وفي عام 1730 ألف كتاباً في الميتافيزيقا لم ينشر الا بعد وفاته. ينقد فيه الميتافيزيقا التقليدية متأثراً بلوك في قوله بأنه ليس في مقدور العقل الانساني تعريف ماهية الله أو طبيعة الحرية. وفي عام 1766 ألف كتاب الفيلسوف الجاهل يدل عنوانه على درس في التواضع العقلي، اذ يرى فولتير أنه من العبث البحث عن حلول لقضايا فلسفية ليس لها حلول. وفي عام 1764 نشر كتابه القاموس الفلسفي الذي يحتوي على قضايا فلسفية ودينية.

ومع أن فولتير كان معادياً للميتافيزيقا واللاهوت إلا إنه كان من المؤمنين بالله. والدليل عنده هو هذا «حين أرى ساعة يدل عقرها على الزمن استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوانبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الانساني استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الاعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض، الخ». والقول بالغائية يلزم منه القول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية، أي أن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله. وقد كان فولتير في ذلك متأثراً بنبوتن. ولهذا جاء الفصل الأول من كتاب فولتير مبادئ فلسفة نبوتن 1738 عنوانه «عن الله». يقول نبوتن «إن ثمة موجوداً موجود بالضرورة بذاته منذ الأزل، وهو أصل الموجودات. هذا الموجود لامتناه في الزمان وفي القوة؛ ماذا يمكن أن يحده؟». . . والمادة حين تنجذب فلإنها لا تنجذب بفضل طبيعتها، وإنما بفضل الله. وحين تدور الكواكب في الخلاء في اتجاه دون آخر فلإنها يكون ذلك بالضرورة بتوجيه من الخالق الذي يفعل بحرية تامة. بيد أن فولتير يقف عند حد الدين الطبيعي ولا يتجاوزه إلى الدين الفائق للطبيعة، أي المسيحية. ذلك أن الدين الطبيعي هو دين البشرية منذ القدم، لأن عبادة الله سابقة على كل المذاهب الأخرى. والصين أقوى دليل على أسبقية الدين الطبيعي. فدين الصينيين يدور على هذا الأمر: «أعبد السماء وكن عادلاً». بيد أن هذا الدين الطبيعي قد انحلّ في البلاد الغربية بسبب انتشار المعتقدات dogmas. فالدين الطبيعي من صنع العقل في حين أن المعتقد dogma من صنع الكهنة. وليس لدى الكهنة سوى الانقسامات اللاهوتية والاضطهادات وقتل الملحدون والمراطقة. ولهذا فإن المعتقدات ليس في امكانها أن تكون عالمية، في حين أن الأخلاق تتصف بالعالمية. ويدلل فولتير على عالميتها بالعقل والتجربة. يقول «كيف يمكن للشعوب أن يكون لديها نفس المبادئ الأساسية للعدالة والظلم إن لم يكن قد وهبها الله العقل؟».

فأثر دالامير الراحة وترك شريكه. وأخرج ديدرو سبعة عشر مجلداً. والفكرة المحورية في الانسيكلوبيديا نقد الافكار التقليدية، والبحث عن الحقيقة بأسلوب يتناقض مع العقائد الدينية والسياسية السائدة، ومعارضة تعاليم الكنيسة والدولة، والدعوة إلى التسامح. وقد أثارت هذه الدعوة حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي تعتريها في الدفاع عن السلطة المطلقة للكنيسة حتى لو اقتضى الأمر الاهابة بالقوة. وقد كان لفظ الطبيعة من أهم المصطلحات التي تناولتها الانسيكلوبيديا. وقد رأى أصحاب الانسيكلوبيديا أن ثمة وحدة في الطبيعة حيث الاجزاء في علاقات متفاعلة ومن ثم فالاستقلال التام للواقعة الجزئية يتناقض مع فكرة الكل، وبدون فكرة الكل ليس ثمة فلسفة. وكل هذا من شأنه أن تكون مجالات المعرفة متداخلة، أي أن تكون ثمة وحدة للمعرفة. ولهذا جاء المقال الافتتاحي من قلم دالامير في أصل الافكار وتداخلها من أجل تقديم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد شاعت، في هذا المقال، روح تفاؤلية. فقد عرض دالامير التطور التاريخي للحضارة الحديثة ابتداء من عصر النهضة مستشهداً بديكارت وبيكون ونيوتن ولوك ولايبنتز ومونتسكيو وفولتير. وقد أسهمت هذه الفترة برمتها في تحديد دقيق للانسان والكون. ولهذا يحق للقرن الثامن عشر أن يقال عنه إنه «عصر الفلسفة». ودالامير يقصد بذلك عصر التنوير. وقد شاعت بالفعل، وسط الانسيكلوبيديين، الروح الفلسفية وهي روح نقدية وعقلانية في تناول قضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر. وقد أثارت هذه الروح الفلسفية حفيظة أعداء الانسيكلوبيديين، إذ رأوا فيها تهديداً للعقيدة المسيحية لأنها تحذف الفائق للطبيعة من المعرفة العلانية، وتدفع بالتعاطفين مع الدين إلى الأخذ بالتفسير العقلاني للمسيحية فينتجهون إلى الابحاث الاخلاقية وليس إلى الابحاث العقائدية. وهذا الاتجاه الاخلاقي قد أفضى بالملحدين، أمثال ديدرو ودولباك، إلى لفت الانتباه إلى النتائج اللإنسانية للآراء التقليدية، مثل التعصب والشعوذة العقلية. من أجل ذلك كله اهتم الانسيكلوبيديون بقضية الانسان. وقد جاء في مقال ديدرو بعنوان الانسيكلوبيديا أنه من اللازم البحث في مكانة الانسان من هذا الكون، وتناول جميع القضايا المتعلقة بتطلعات الانسان وواجباته واحتياجاته وملذاته. ومن شأن هذا الاهتمام بالقيم الانسانية أن يبحث على رفض جميع أشكال الطغيان والقهر، وبالتالي تأكيد حق الحرية. فديدرو في مقاله عن السلطة السياسية يقول «إن الحرية هبة من السماء، ومن حق كل انسان أن يستمتع بها

الاجتماع - وهذه هي قضية كتاب العقد الاجتماعي - وذلك بأن يتنازل الانسان عن حقوقه للمجتمع بأكمله، فيصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقرر المنفعة العامة، لأنها مستقيمة دائماً، ولا تطبق إلى جانبها سلطة كنسية، ولكن لا يعني ذلك الغاء الدين، فالدين لازم ولكنه يكون مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة، حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها «لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية». وهذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله، والعناية الالهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والعقد الاجتماعي يستند إلى الارادة العامة. والقانون هو التعبير عن هذه الارادة. ويفضل الخضوع للقانون يتمتع البشر بمناقب الاجتماع دون فقدان المساواة أو الحرية، ومن ثم فلا سادة ولا عبيد، ولا أقوياء ولا ضعفاء، وإنما مواطنون متساوون أمام القانون. بيد أن عدم تحقيق هذا المجتمع المثالي إنما هو مردود إلى سوء توزيع الثروة.

ثم يطرح روسو التربية التي ينبغي أن توجه إلى الإنسان لكي يكون مواطناً صالحاً. أن أميل ليس من صنع انسان، وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشاً، وإنما معناه الانقياد بأي سلطان الا سلطان العقل.

ديدرو 1713-1784

في رأي معاصريه هو صاحب الانسيكلوبيديا، والمؤلفات الفلسفية ذات الطابع اللاديني. ولكن في رأي قراء القرن العشرين هو فيلسوف أصيل، رؤيته الكونية تستند إلى منجزات العلم، وأفكاره الخلقية تقوم على المادية، ومسرحياته تنشأ تأسيس دراما جديدة. نشر أول أعماله الفلسفية عام 1746 بعنوان خواطر فلسفية أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافيزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمي. وبسبب ذلك حبس ستة أشهر، وفي نفس العام طلب اليه مدير إحدى المكتبات ترجمة موسوعة في الفنون والعلوم كانت قد ظهرت بانكلترا عام 1728 فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامير عضو اكاديمية العلوم. وصدر المجلد الأول عام 1751 مفتوحاً بمقدمة من قلم دالامير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحمالات عنيفة من جانب المتدينين،

والحساسية الفاعلة تتميز بمسلك معين في الحيوان وفي النبات، في حين أن الحساسية غير الفاعلة تكشف عن نفسها حال انتقالها إلى الحالة الفاعلة. هل هذا هو ما تريد قوله؟
ديدرو: تماماً كما قلت.

دالامبير: التمثال اذن لديه حساسية غير فاعلة. أما الإنسان والحيوان والنبات فهي تنسم بالحساسية الفاعلة.
ديدرو: بما لا شك فيه أن ثمة فارقاً بين الرخام والخلية الحية. ومع ذلك ففي امكانك أن تتخيل أن هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد.

دالامبير: بالطبع، فمهما يكن من مماثل في الشكل الخارجي بين الانسان والتمثال فليس ثمة تماثل بينهما في التكوين الداخلي، ولكن ثمة طريقة سهلة لتحويل القوة غير الحية إلى قوة حية، وهي طريقة نشاهدها مئات المرات كل يوم. ولكني لا أشاهد أي جسم يتحول من حالة سكون إلى حالة حساسية فاعلة.

ديدرو: لأنك لا تريد المشاهدة، ذلك أن الظاهرة التي لا تشاهدها هي ظاهرة عادية.

دالامبير: هل من الممكن أن تضرب لي مثلاً لهذه الظاهرة العادية؟

ديدرو: سأخبرك ما دمت لا تحس بالخلجل. إنها تحدث في حالة الأكل.

دالامبير: في حالة الأكل!

ديدرو: نعم، لأنك ماذا تفعل حين تأكل؟ انك تزيل العقبات التي تمنع الطعام من أن يكون ذا حساسية فاعلة. انك تتمثله فتجعله إلى لحم حي وتكسبه ملكة الاحساس.

ديدرو: وإذا انشغل ذهنك بالسؤال الآتي: أيها أسبق، الدجاجة أم البيضة؟ فسبب ذلك أنك تفترض أن الحيوانات لم تتطور. يا لها من حماقة! نحن نجهل مستقبلها. فالدودة الضئيلة قد تتطور الى حيوان ضخم، والحيوان الضخم قد يتطور إلى دودة.

ديدرو: هل في امكانك أن تخبرني بطبيعة وجود الكائن المدرك.

دالامبير: إنه الوعي بالهوية منذ اللحظة الأولى للتفكير حتى اللحظة الأخيرة.

ديدرو: وما هو أساس هذا الوعي؟

دالامبير: الذاكرة؟

ديدرو: ومن غير الذاكرة ماذا يكون الحال؟

دالامبير: من غير الذاكرة ليس ثمة هوية، لأنه اذا اقتصر

حين يستمتع بعقله. وفي نفس الاتجاه يشجب شفالبيه دي جوكور، وهو من الانسيكلوبيديين، استغلال البشر من أجل تحقيق مكاسب مادية.

وفي عام 1769 ألف ديدرو كتاباً بعنوان حلم دالامبير عبارة عن حوار بينه وبين دالامبير. بيد أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد موته. ولاهيته التاريخية هاك ترجمة لجزء منه:

دالامبير: أقر وأعترف أن الكائن الموجود هو في مكان، وليس متحيزاً في مكان، وخالٍ من الامتداد، ومع ذلك يشغل حيزاً من المكان، والموجود بأكمله في كل جزء من أجزاء هذا المكان، والمباين تماماً للمادة، ولكنه متحد معها. والمحرك للمادة دون أن يتحرك، والمؤثر في المادة دون أن يخضع لها، وليس في امكاني تصويره. هذا الكائن ذو الطبيعة المتناقضة فرض يصعب قبوله. ومع ذلك فثمة مشاكل تنشأ عن انكاره، لأنه اذا كانت ملكة الاحساس خاصة جوهرية للمادة لزم أن تكون الحجارة حساسة.

ديدرو: ولم لا؟

دالامبير: يصعب الاعتقاد.

ديدرو: نعم، هذا صعب بالنسبة إلى ذلك الذي يقطع الحجارة ويسحقها ومع ذلك لا يسمع له صراخاً.

دالامبير: اذن فأخبرني عن الفارق، في رأيك، بين الإنسان والتمثال، والرخام واللحم.

ديدرو: ليس بالفارق الشاسع، فاللحم يمكن تحويله إلى رخام، والرخام إلى لحم.

دالامبير: ولكنها ليسا متماثلين.

ديدرو: كأن تقول ما تسميه قوة حية ليس مثل قوة غير حية دالامبير: من العسير متابعتك.

ديدرو: دعني أوضح. إن انتقال جسم من مكان إلى آخر ليس في ذاته حركة، ولكنه نتيجة الحركة. ان الحركة واحدة سواء في الجسم المتحرك أو الجسم الساكن.
دالامبير: انها رؤية جديدة إلى الأشياء.

ديدرو: استبعد العقبة التي تمنع تغيير مكان الجسم الساكن، فإذا به يتحرك. خلخل الهواء المحيط بجذع شجرة البلوط فإذا بالماء الباطن فيها يتمدد، وإذا بالشجرة تنفتت إلى شذرات. وهذا هو مصير جسمك أيضاً.

دالامبير: هذا جائز. ولكن ما العلاقة بين الحركة وملكة الاحساس؟ هل الفارق بين حساسية فاعلة وحساسية غير فاعلة مماثل للفارق بين قوة حية وقوة غير حية؟ إن القوة الحية تكشف عن نفسها بالانتقال، والقوة غير الحية بالضغط،

كائن عاقل فحسب وإنما أيضاً على أنه كائن عاطفي . وقد تميز عصر التنوير بادخاله الشهوة والعاطفة في المكونات الاساسية للإنسان .

هلفسيوس 1715-1771

داع آخر من دعاة المادية . تأثر في شبابه بلوك، فقد قال عنه إنه أحدث ثورة في الأفكار تولد عنها انسان جديد ينشر الحقيقة . ثم تأثر بمونتسكيو وقال عنه إنه حرر التشريع من اللاهوت وجاء كتابه عن الروح 1758 مساهمة لفلسفة لوك ومونتسكيو، في مجال الاخلاق، ومعارضاً لروسو وهشسون . فلفسيوس يرى، على الضد من روسو، أن الانسان ليس طيباً بالفطرة، إذ إن سلوكه يستند إلى الحساسية الفزيائية . يقول في الفصل التاسع من المقالة الثانية من كتاب عن الروح إن الأهواء كلها، مثل الطموح والكبرياء والصدافة والبخل، ليست الا تنوعات للحساسية الفزيائية . ومعنى ذلك أن الإنسان ينشد اللذة ويهرب من الألم . ومن ثم يحذف هلفسيوس الفطرية السيكلوجية ولا يحتفظ منها إلا بالاحساس والذاكرة، مع ملاحظة أن الذاكرة ليست إلا احساساً ضعيفاً . وهلفسيوس، هنا، يتخذ موقفاً أكثر جذرية من لوك . فلوك يضيف التجربة الباطنة الى التجربة الحسية، في حين أن هلفسيوس يرد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية . يقول «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس الا» . والتباين اذن بين الأفراد مردود الى تباين الظروف الموضوعية، ويعني بذلك الظروف الاجتماعية . ومن هنا أهمية التربية . والتربية، عنده، تشتمل على جميع الظروف المحيطة بالفرد، وخاصة شكل الحكم . يقول في مطلع المقالة الثالثة: «إن فن تشكيل البشر وثيق الصلة بشكل الحكم إلى الحد الذي فيه لا يمكن أحداث تغيير في تربية الشعب من غير أحداث تغيير في دستور الدول، والتربية الحسنة كفيلة بأن تقنع الانسان بأن منفعة من منفعة الآخرين، أي بأن ثمة وحدة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع» . ومن هذه الزاوية فإن هلفسيوس يعارض شفتسبري الذي يرى أن الحس الخلقي يدرك الخير والشر في الأفعال ادراكاً بديهياً كما يدرك البصر الألوان في الأشياء . فإذا طوعناه وجدنا الاثار يحدث في النفس اغتباطاً لطيفاً بما نبيته للغير من سعادة . فيتفق الاثار والأثرة . وهلفسيوس يشجب الحس الخلقي من حيث هو حس فطري .

دولباك 1723

كيميائي فرنسي، وفيلسوف من أصل ألماني، أقام في باريس

الكائن المدرك على الوعي بوجوده لحظة تلقي الانطباع الحسي، فإن هذا الكائن لن يكون له تاريخ، وحياته، عندئذ، لن تكون الا سلسلة متقطعة من الاحساسات من غير أن يكون بينها ترابط .

ديدرو: هل ترى هذه البيضة؟ إنك بهذه البيضة تحذف مدارس اللاهوت بأكملها، والكنايس برمتها . ما طبيعة هذه البيضة؟ إنها كتلة بلا ادراك، وإذا ما ادخلنا فيها جرثومة فلن يتغير الحال، لأن الجرثومة ليست إلا سيالاً ساكناً . كيف يمكن اذن لهذه الكتلة أن تتطور إلى كائن متباين يتميز بالحساسية والحياة؟ بالحرارة . وما هو مولد الحرارة؟ بدلاً عن الاجابة دعنا نجلس سوياً ونراقب هذه النتائج لحظة بلحظة . في البداية ثمة نقطة غير مستقرة، وخطب يتمدد ويتكون، وخلية تتكون لها أجنحة وعيون واقدام وامعاء . وهذا هو الحيوان يتحرك ويصارع ويصرخ . وأنا أنصت إلى صراخه وهو في القوقعة، ورأسه يستند إلى الجدار الداخلي لسجنه، والآن ينهار الجدار، ويخرج الحيوان، وينطلق ويمشي ويطير ويغضب ويجري ويشكو ويتألم، ويجب ويرغب ويستمتع . إن له نفس عواطفك، ويؤدي نفس أفعالك . هل تؤيد ديكرات في قوله بأن الحيوان يقلد الآلة؟ إذا كنت مؤيداً لقول ديكرات فالأطفال سيسخرون منك، وسيظهر إليك الفلاسفة على أنك آلة .

دي لا ميري 1709-1751 De La Mettrie

نشر أصول مذهبه في كتابه التاريخ الطبيعي للنفس 1745، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه الإنسان آلة 1748 . ويقال إن الكتاب الثاني أصبح مانفستو الماديين الجذريين . فهو يرى أن المذاهب الفلسفية، في مسألة روح الإنسان، ترد إلى مذهبين: المادي والروحي . وهو يؤثر المادية على الروحية استناداً إلى الملاحظة والتجربة . فإذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يؤدي تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان الا بالدرجة؟ وإذا افترضنا وجود نفس فهي ليست الا تكراراً للجسم . فالنفس تموت من غير طعام جيد . والنفس تسلم بالشجاعة إذا ما تسلم الجسم بطعام جيد، وتقدم بتقدم الجسم . وتأسيساً على ذلك فإن دي لا ميري يفصل الاخلاق والمفاهيم عن الفضيلة والتأمل الروحي، ويصل بين الاخلاق والبحث عن السعادة، ويقصد السعادة الدنيوية وليس السعادة الأخروية . الأمر الذي يلزم منه الا ينظر إلى الإنسان على أنه

عوائق. وكان النظام الاقتصادي هو أهم هذه العوائق. ولكنه لم يدم طويلاً إذ ثارت أوروبا ضده، وكان في مقدمة هؤلاء الثائرين ثلاثة فلاسفة عظام: بيكون وغاليليو وديكارت. ألف بيكون 1561-1626 منطقاً جديداً، القسم الايجابي منه هو منهج الاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة ليتسنى له التحكم في الطبيعة، إذ إن المعرفة قوة. أما القسم السلبي منه فيقوم على التحرر من أصنام أربعة: أصنام القبيلة وهي ناشئة من تصورنا فعل الطبيعة على مثال الفعل الانساني فتوهم لها غايات وعللاً غائية. وأصنام الكهف وهي ناشئة من نظرنا الى العالم بمنظور فردي. وأصنام السوق وهي ناشئة من سيطرة الألفاظ على تصورنا للأشياء. وأصنام المسرح وهي ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام نفوذ. وأثرى غاليليو 1564-1642 العلم بما قدمه من منهج علمي ونظرية آلية. فقد أوضح أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس. أما نظريته الآلية فتستند إلى أن العالم مادة وحركة، ومن ثم فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية. فينقلب العلم الطبيعي علماً رياضياً ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية توقعاً علمياً يخلو من الاهاية بالأساطير أو الخرافات. وجاء ديكارت 1596-1650 فأعلن تطبيق المنهج العلمي ليس فقط في مجال العلوم الطبيعية والرياضية ولكن أيضاً في مجال الفلسفة. وكان يعني بالمنهج العلمي المنهج الرياضي الذي حصره في قواعد أربع أهمها القاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية، ذلك أنها عبارة عن اسقاط كل سلطة، أي أن لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.

وعند ديكارت تنتهي المرحلة الثامنة من مراحل تطور العقل الانساني عند كوندورسيه. أما المرحلة التاسعة فأهم المراحل جميعاً لأنها تتميز بسيطرة العقل في أوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد التخلص من الخرافة والطغيان. وتتميز أيضاً باليقين من عدم ارتداد البشرية إلى أخطائها التي ارتكبتها في مرحلة الطفولة. واتحد الفلاسفة من مختلف البلدان لمناهضة الطغيان والدفاع عن المظلومين، فانهزت اليهم الجماهير، وأصبح اشتعال الثورة أمراً حتمياً باحدى وسيلتين: إما بالجماهير، وإما بالحكومات. الثورة، في الحالة الأولى، أسرع ولكنها أعنف، وفي الحالة الثانية أبطأ وأقل عنفاً. بيد أن جهل الحكومات وفسادها أتاح للثورة أن تتحقق بالجماهير فكان الاكتساح السريع للحرية والعقل في فرنسا

وهاجم المسيحية في كتابين مذهب الطبيعة 1770 والحس المشترك 1772. يرى أنه ليس في الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنها أزليتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما. فليس العالم متروكاً للصدفة، ولا مدبراً من لدن آله، ولا غاية في الطبيعة، فليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة، ولا نفس في الانسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ. والشعور الديني مزيج من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة. وهذا هو السبب الذي دفع الانسان الى الاعتقاد بالمعجزات وبإله قادر على تغيير النظام لصالح الانسان. ويتساءل دولباك: «إذا كان الله قد خلق الانسان ليمجده، فلم لا يكشف الله عن نفسه؟ وإذا كان الله طيباً فلماذا الخوف؟ وإذا كان حكيماً فلماذا القلق؟ وإذا كان ضابط الكل فلماذا الصلاة؟». ومعنى ذلك كله أن دولباك ضد الدين. وحيثه في ذلك أن الدين حجر عثرة أمام التقدم العلمي. ورجال الدين يسممون عقول الأطفال بأفكار خرافية، وأساطير تخدم من أعمال العقل والبحث عن الحقيقة. والخلاصة أن دولباك لا يرى سوى الأبيض أو الأسود: إما معرفة (علم) وإما جهل (دين).

كوندورسيه 1743-1794

عين في أكاديمية العلوم عام 1769 فتعرف بدالامبير. وفي عام 1776 أصبح السكرتير الدائم والمتحدث الرسمي باسم المؤسسات العلمية في فرنسا. ويفضل دالامبير النفث كوندورسيه إلى الدور الاجتماعي للفيلسوف وأصبح واحداً من فلاسفة التنوير. وجاء كتابه صورة تاريخية لتقدم العقل الانساني تعبيراً عن روح التنوير يوجزها في ثلاثة ألفاظ: العقل والتسامح والانسانية. وفي هذا الكتاب يقسم كوندورسيه التقدم التاريخي للبشرية إلى تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشره تصور آماله المستقبلية. وثمة مسلمة تستند إليها هذه القسمة يطرحها في مفتتح كتابه حيث يسلم بأن الانسان مزود، منذ ولادته، بالقدرة على تقبل الاحساسات؛ يدركها ويميز بينها، ويؤلفها ويقارن بين تأليفها المتباينة، ويكشف عن القسمة المشتركة، ثم يحيلها إلى رموز فيسهل معرفتها وتكوين تأليفات جديدة. ويتولد عن الاحساسات الألم واللذة، كما يتولد عنها علاقة بين الانسان وأخيه الانسان تستند إلى المنفعة والواجب. وهكذا يتطور العقل الانساني في الأفراد وفي المجتمعات، وتطوره بلا حدود، بيد أن تطوره لم يكن بلا

القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متبايزة. ويضع كوندياك الاحساس قبل الحكم، فيقول دي تراسي: «ولكن الاحساسات يمكن أن تتقارن والتقارن نسبة مدركة. أي حكم، إذن فالاحساس والحكم قوتان أوليتان». ويرى كوندياك أن اللمس الفاعل كفيلاً باظهارنا على أن شيئاً ما خارج ذواتنا، بينما يرى دي تراسي أن هذا التفسير ليس بكاف، إذ لا بد من قوة الحركة، ذلك أن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الارادي يعلمنا أن ما يقاوم ارادتنا مغاير لها. وقد ظل دي تراسي مخلصاً للمبادئ الفلسفية للقرن الثامن عشر على الرغم من أنه كان أحد ضحايا الثورة الفرنسية. فقد دعا إلى حرية البحث الفلسفي، بل إلى حرية البحث الاخلاقي، فليس ثمة معاني أخلاقية فطرية، بل ليس ثمة أصل فائق للطبيعة لهذه المعاني. فالأخلاق من صنعنا، ومن ثمرة خبراتنا، وهي مستندة إلى معرفة الطبيعة البشرية، وهذه بدورها مستندة إلى الحالة الفيزيائية. ولهذا فإن الايديولوجيا جزء من علم الحيوان. أو من الفيزياء الحيوية. ومن هنا جاء اهداء كتابه في المطلق 1805 إلى صديقه كابانيس صاحب كتاب العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الانسان 1802. فكابانيس يتفق مع دي تراسي في أن العلل الأولى فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا. ثم إنه قد اصطنع المنهج المادي فرد كل فعل من أفعال الانسان إلى عضويه فقال «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»، وإن تنوع الوظائف ليس مبرراً لتعدد المبادئ. فكما أننا لا نرد الهضم، أو دورة الدم، أو التنفس، إلى مبدأ يخص كلا منها فكذلك ليس ثمة مبدأ معين للوظائف النفسية. فالوظائف كلها، المعنوي منها أو الطبيعي، مصدرها الحساسة، وهي خاصية مشتركة بين جميع الكائنات الحية. وإذا ما أثير سؤال عن علة هذه الحساسة أو ماهيتها فليس ثمة جواب لدى الفلاسفة، لأنه ليس في امكانهم الذهاب إلى ما بعد ذلك. ولم يتورع كابانيس عن معارضة كوندياك إذا ارتأى أن نظريات كوندياك مناقضة لنتائج أبحاثه. فكابانيس يعارض قول كوندياك إن ليس ثمة ظاهرة نفسية غير مدركة من الوعي، لأن هذا القول مخالف للتجربة. فالحساسية يمكن وجودها من غير الاحساس، أي من غير انطباع حسي مدرك. وكابانيس يرفض قول كوندياك إن كل شيء مكتسب حتى الغريزة، لأن الغريزة فطرية، ومن ثم فإن الاحساسات الخارجية ليست هي المبدأ الوحيد للحياة النفسية على نحو ما يذهب كوندياك. فلدينا ميول لا علاقة لها بالعالم الخارجي، ولها تأثير على رؤيتنا للأشياء، وعلى أحكامنا عن هذه الأشياء.

وأمركا. ولأهمية هذه المرحلة التاسعة نورد ترجمة لجزء مما كتبه عنها كوندورسييه.

«لقد تابعت العقل الانساني وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعي للحضارة، وراقبنا الخرافة وهي تتحكم في العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف.

وقد استثنيت أمة واحدة من الطغيان والخرافة. ومن هذه الأمة اشتعل لهب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه، بخطى ثابتة، نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوباً بالخرافة، فانقسمت البشرية في ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول، بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب في الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية. ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملت فيه من غير تراجع، واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردها البربرية والترممة.

وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتححر من جزء منها، ثم يمضي وقته في استعادة قوته مهيباً نفسه للحظة التحرر. وعلمنا دراسة المرحلة التي يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علقت به آثار هذه القيود فعليه أن يمر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة في طريقه، وهي العقبة التي تتحدد في كل لحظة تقدم بحكم أنها الافراز الختمي من العقل، أو بالأحرى، من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الديني دفع سبع مقاطعات بلجيكية إلى التحرر من طغيان اسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الديني وحده هو الذي أيقظ روح الحرية الانكليزية التي أزهرتها حرباً أهلية دموية فتجسدت في دستور كان موضع اعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الديني قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها.

الايديولوجيون

كان كوندورسيه ينتمي إلى جماعة من الفلاسفة أطلقت على نفسها «اسم الايديولوجيين». ويتقدم هؤلاء دستوري تراسي 1754-1836 وكابانيس 1757-1808. ويقال إن الايديولوجيين هم النتيجة الحتمية لكوندياك 1715-1780. فقد بحث في أصل المعرفة فردها إلى الاحساس الظاهري، وهو كاف لتوليد جميع القوى النفسية. بيد أن دي تراسي يعارض كوندياك في تخريجه

«التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته هذا اذا لم يكن سببه نقصاً في العقل، وإنما نقصاً في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجن هما السببان في بقاء معظم البشر في حالة اللارشد، طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتقاد على الآخرين. بل هما السببان في تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه؛ فالآخر كفيلاً بتوفير جهدي. إن الغالبية العظمى من البشر (ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله) تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل مخفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب إن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية حمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد إحالتهم إلى أغبياء، ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التي اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالحظر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيلاً بإدخال الفزع وتشيط المهمة من اعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذي يتحول إلى نوع من الغريزة الطبيعية. بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لاستخدام عقله، لأنه حُرِمَ من محاولة استخدامه. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السيئة لمواهب الانسان الطبيعية، وهي حجر الزاوية لهذا اللارشد الدائم. وحتى لو أمكن الإنسان أن يتخلص من هذا اللارشد فلن يكون في مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطرة فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتي.

ولكن سرعان ما أصبح في مقدور الأمة أن تنبر ذاتها، بل أصبح أمراً حتمياً إذا ما كان للأمة ارادة حرة، لأنه لا يخلو الأمر من وجود نفر من المفكرين، حتى من بين الأوصياء، من يروج، بعد التخلص من ملهية اللارشد، لروح التقييم العقلي، والرسالة المنوط بها كل انسان في أن يفكر لنفسه.

ولهذا فإن العالم الخارجي لا ينفر بتشكيل افكارنا ورغباتنا، بل إن الذات المزودة بالغرائز والميول هي التي تشكل رؤيتنا للعالم الخارجي مستندة في ذلك إلى عناصر الواقع التي تستهويها. وهكذا يساير الايديولوجيون الانسيكلوبيديين.

كانط 1724-1804

فيلسوف المانيا العظيم وقمة عصر التنوير بلا منازع. قرأ في عهد التلمذة مؤلفات نيوتن فتأثر بها وأصبحت عنصراً هاماً من عناصر فكره. فنشر في عام 1755 كتاباً في التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء غفلاً من اسمه، طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آلية. وفي عام 1758 نشر رسالة أيد فيها قول لايبنتز إن الله لكأله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة. ثم قرأ هيوم وروسو فتغير تفكيره. قال عن هيوم إنه أيقظه من سباته الدوغماتيقي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية من حيث إن الضرورة التي ينطوي عليها ليست إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كانط بهذا الرأي، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قَبْلِيّاً في العقل، ويجب بعد ذلك الفحص عن سائر المبادئ المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفلسفة النقدية التي عرضها في مؤلفات ثلاثة: نقد العقل الخالص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد الحكم 1790. ينتهي منها إلى نظرية في المعرفة، وفي الأخلاق. نظرية المعرفة تدور على أن العقل عاجز عن ادراك الأشياء كما هي في حقيقتها، ودعاها «الأشياء في ذاتها» لأن العقل يشكل ادراكنا لهذه الأشياء. ومن شأن ذلك أن يحيل الأشياء في ذاتها الى ظواهر. ولهذا كان كانط يقول إن الأشياء تدور حول العقل لكي تصير موضوع ادراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفلسفة، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في عالم الفلك. وانتهى من ذلك إلى استحالة العلم بوجود الله والنفس والعالم. أما الاخلاق فتدور على الواجب أو ما يسميه «الأمر المطلق» ويعرفه كانط على النحو التالي: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في نفس الوقت قانوناً كلياً». وكان هذا المبدأ الخلقي هو شعار عصر التنوير. وقد حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالاً في عام 1784 بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية:

إذا قال فلاسفة التنوير إن الطبيعة هي الأصل كان رد دي بونالد أنه «الله». فالطبيعة، عنده، معلولة، أو هي نسق من المعلولات، أو نسق من القوانين. بيد أن هذه القوانين تنطوي على مشرّع يؤسس النسق ويرعاه. الكون، إذن، من غير اله، لا يمكن تفسيره عقلياً. وإذا قال فلاسفة التنوير إن اللغة من صنع الإنسان كان رد دي بونالد أن اللغة عطية من الله. وحيث في ذلك أن قول فلاسفة التنوير ينطوي على دور منطقي. فليس في الامكان صنع لغة من غير مجتمع، وليس في الامكان تأسيس مجتمع من غير لغة. ولا مخرج من هذا الدور سوى القول بأن اللغة هبة من الله للكائنات العاقلة. وإذا توقف فلاسفة التنوير عند علة طبيعية يتصورونها علة نهائية كان رد دي بونالد أن هذه العلة بحاجة إلى تفسير. والدين وحده هو الكفيل بالتفسير النهائي. وإذا دعا فلاسفة التنوير إلى دين طبيعي كان رد دي بونالد إن هذا الدين الطبيعي يفضي بالضرورة إلى الإلحاد. وإذا تصور فلاسفة التنوير أن المجتمع من صنع الإنسان، وأن الاجتماع اتفاق عرفي قال دي بونالد إن تدخل الإنسان في صنع المجتمع يفسد العناية الإلهية. فالعلاقات الضرورية التي يقوم عليها المجتمع إنما هي من صنع الله.

ولا يختلف دي مستر عن رفيقه دي بونالد. فلما أرسل إليه دي بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب. أشهر كتبه اسماء بطرسبرغ والبابا واعتبارات في الثورة الفرنسية ومراجعة فلسفة بيكون.

فدي مستر يرى أن القرن الثامن عشر عورة في تاريخ البشرية، وفلسفته منحلة وإلحادية ومن صنع الشيطان. وقد انشغل فلاسفة هذا القرن بالأنكار المجردة دون الإهابة بالتجربة، واتخذوا من العقل السلطان المطلق في التمييز بين الصدق والكذب في حين أن العقل لا يصيب في الحكم على جميع الأشياء، ولهذا فالخير كل الخير في التعويل على السلطة، يقول «أنا لا أقصد التحقير من شأن العقل، فأننا أكن له كل تقدير وتقدير على الرغم من أخطائه. ولكن حين يتعارض العقل مع الحس المشترك أو الفهم العام فلنأنا يجب أن ننحيه جانباً كما نتجنب السم». إن مشاعر البشر هي بمثابة «نسق من الحقائق الحدسية لا تقوى عليها سفسطة العقل. أما العلم، في نظر دي مستر، فهو مصدر التطرف الخطر والهرطقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم سيء في ذاته، إنه بحاجة إلى العقيدة. فالعلم من غير سند من العقيدة مخوف بالمخاطر. وللعلماء أن يتوافروا على علومهم، ولكن ليس لهم أن يطبقوا

وينبغي هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التي كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استشار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة إزاء مَنْ أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة. إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدماء.

إن التنوير ليس بحاجة إلى الحرية. وأفضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الممول: لا تفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمين (ولكن ثمة سيد واحد في العالم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن اطع!). ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يفيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخاص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله في وظيفته المدنية».

السلفيون

هم الفلاسفة المعارضون لعصر التنوير. والسمة المشتركة، بينهم، هي رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة عندهم، كامنة في السلفية وبالأخص السلفية الدينية التي تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مقارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشري. وفي مقدمة السلفيين لويس دي بونالد 1753-1840 وجوزيف دي مستر 1753-1821.

دي بونالد ناقم على فلسفة التنوير، وعلى الثورة الفرنسية ولادة هذه الفلسفة. هاجمها في كتاب نشره عام 1796 بعنوان نظرية السلطة السياسية والدينية ثم دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي والشرعية الأولى وفحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية.

اذن هناك اشكاليات عديدة حول ماهية هذا المفهوم . لكن الصعوبات التي يواجهها الباحثون في محاولاتهم تحديد مفهوم الكلية والاتفاق على مدلولاته لا تفوق الصعوبات التي تبرز في وجه الباحث عندما يحاول أن يعرف، مثلاً، مفهوم الديمقراطية أو الاشتراكية أو الليبرالية .

وكما أن إدخال كلمة ديمقراطية اليونانية الأصل الى اللغة العربية كان مبرراً ومفيداً فإن إدخال كلمة توتالية اللاتينية الأصل الى اللغة العربية قد يكون كذلك مفيداً . وفي الواقع أن كلمة توتاليتارية أصبحت تستعمل في العربية صفة تطلق على أنظمة حكم معينة وأحياناً على فلسفة سياسية محدّدة . فإذا كان لا بد من عملية النقرحة، هذه أي عملية نقل حروف من لغة إلى لغة، ينبغي علينا أن نتوخى البساطة والسهولة قدر المستطاع فنقول توتالية بدلاً من أن نقول توتاليتارية أو توتاليتارينية ونقول توتالي بدلاً من أن نقول توتاليتاري أو توتاليتاريني . وفي اعتقادنا هذا الاصطلاح لا نبعد عن الأصل اللاتيني في كلمة Totus التي تعني كل والتي هي أساس كلمات عديدة تحمل هذا المعنى نفسه في لغات أوروبية مختلفة مثل total بالانكليزية والألمانية و totale بالاطالية .

ولم يشع استعمال لفظة توتالية، كاصطلاح يطلق على أنظمة حكم معينة، الا في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين . وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استعملت هذه الكلمة من قبل دعاة التوتالية وأعدائها على حد سواء . ثم أصبحت كلمة توتالية تستعمل، بعد الحرب العالمية الثانية، كسلح دعائي تهجمي في الحرب الباردة التي كانت رحاها دائرية بين الايديولوجيات المتصارعة . فأعداء الشيوعية نعتوا أنظمتها بالتوتالية بينما وصف الماركسيون الأنظمة الرأسمالية بالفاشية والتوتالية . وكادت لغة المهاترة السياسية هذه أن تجرّد مفهوم التوتالية من أي محتوى واضح أو معنى محدد؛ مما حدا بالبعض الى التشكيك في جدوى الابقاء على هذا المصطلح أو استعماله . لكن اذا نحن حدنا عن هذا المنزلق التهاتري ونجنبنا الانزلاق فيه نجد أن للتوتالية، كمصطلح فلسفي أو علمي، فائدتين على الأقل . الفائدة الأولى هي أن هذا المصطلح يمكننا من تصنيف أنظمة حكم برزت خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين، كالفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في ألمانيا، لا تنطبق عليها انطباقاً تاماً أي من التصنيفات أو المصطلحات السياسية - الايديولوجية المعروفة سابقاً . وإلى جانب هذه الفائدة التاريخية هناك فائدة فلسفية في استبقاء مصطلح التوتالية، ذلك أن استبقاها له يضع في متناولنا نموذجاً للتحليل

مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية . في هذه الأمور كان الرأي الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث . بدأ الشر بالبروتستانتية واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر برمتها .

ومهما يكن من أمر التهجّم على عصر التنوير من السلفين يبقى هذا العصر رمزاً للتقدم، ومهداً للثورة العلمية والتكنولوجية التي وسعت القرن العشرين .

مراد وهب

التوتاليتارية

Totalitarianism

Totalitarisme

Totalitarismus

في خطاب القاه موسوليني في 22 حزيران 1925، من ضمن حملة مركّزة كان يشنها على معارضيه، وصف الإرادة الفاشية بأنها عنيفة ومصمّمة وبأنها ارادة كلية *volonta totalitaria* . وفي خطاب آخر ألقاه في 28 تشرين الأول من العام نفسه قال في سياق شرحه للمفهوم الفاشي للدولة: «إن كل شيء في الدولة، لا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة» . ويلخص هذا الوصف تلخيصاً صحيحاً مفهوم الدولة الكلية، *Lo Stato totalitario*، كما نجده عند موسوليني وسواه ممن نظروا الى الدولة والسياسة بهذا المنظار . وكان جيوفاني جنتيلي، Giovanni Gentile، منظر موسوليني الرسمي وفيلسوف الفاشية، قد أبرز صفة الكلية هذه في خطاب ألقاه في 8 آذار 1925 شدد فيه على أن الفاشية هي «مفهوم كلي للحياة» . وفي مقالة نشرها جنتيلي باللغة الانكليزية في العام 1928 في مجلة *Foreign Affairs* بعنوان الأسس الفلسفية للفاشية - *The Philosophical Basis of Fascism* استعمل صفة كلي *totalitarian* - بمعنى الشمول والإحاطة واحتواء كل شيء - في وصفه للنظام الفاشي .

وبالرغم من أن الكلية ظاهرة خاصة بالقرن العشرين ارتبط نشوؤها وتطورها ارتباطاً وثيقاً بالفاشية والقومية الاشتراكية أو النازية، فإنها تمثّل نمطاً معيناً من التفكير والتصرف ونظرة محدّدة الى الانسان والسلطة والسياسة والدولة والمجتمع . هذا لا يعني، طبعاً، أن مفهوم الكلية واضح لا يشوبه أي غموض

الحاكم القائد، والمنفذ، والمصلح، على المجتمع ومقدراته سيطرة تامة ووُلد استعداداً لدعم سلطة مركزية قوية تعيد بناء المجتمع وتوحدّه. وفي الواقع أن الحرب العالمية الأولى كانت عاملاً حَقَّاراً قوياً هذه المشاعر التي برزت بوضوح في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فلإننا نلمس في كثير من المجتمعات الأوروبية آنذاك، خصوصاً الصناعية منها، تخوفاً من تحلل العرى الاجتماعية ومعارضة حادة للفردية العقلانية التي كان قد روجها الفكر الليبرالي. وقد نتج عن هذه المعارضة تطوّر مضاد فتحمّل الاهتمام حول الجماعة والدولة وازدهرت اللاعقلانية، وطفعت المشاعر القومية والعنصرية المتطرفة. وبما ساهم في تحية العقل عن السياسة التبسيط المشوّه الذي أخضعت له أفكار علماء وفلاسفة أمثال داروين وفرويد ونيشه.

يستطيع المتتبع لسيّر موسوليني وهتلر وستالين أن يرى تشابهاً في كيفية وصول كل واحد منهم الى السلطة وفي كيفية تصرفه بعد وصوله اليها وتحكّمه في زمامها. كما أن المراقب يكتشف صفات مشتركة لأنظمة الحكم الثلاثة التي نشأت في ظل كل واحد من هؤلاء القادة. ويمكننا أن نعرّف نظام الحكم التوتالي (ومن خلاله مفهوم التوتالية) بعرضنا لأهم هذه الخصائص المشتركة فنقول إن النمط التوتالي في الحكم يعتمد الحزب الواحد بزعامة قائد واحد سلطته مطلقة. ويحيط بهذا القائد نخبة من الأعيان تأتمر بأمرته وتواليه ولاء مطلقاً. كما أنه يغلب أن يكون للحزب أيديولوجية رسمية وهدف غالباً ما يتحدّد بوضوح كالتصنيع أو السيادة العرقية. ويتوسل الحزب التكنولوجيا لاستحداث أساليب الدعاية والافتناع والاكراه حتى يلتزم الجميع بأيديولوجية الحزب ويمارسوها، وتُسقط كل الطاقات من أجل تحقيق الأهداف التي حددها القائد، وبظل المجتمع في حالة تعبئة شاملة ومستمرة. كما أن الحكم التوتالي يسيطر على الاقتصاد ويوجهه، ويسيطر كذلك على القوى المسلحة، وعلى وسائل الاتصال العامة. ويتم السلطة التوتالية بمختلف نواحي الحياة وتحاول ضبط المجتمع بكامله وتسيره حسب غايات الحزب، وهي تحدّ الحريات أو تلغيها وتحارب كل نوع من أنواع المعارضة وتسيطر على جميع وسائل الاعلام فتهارس رقابة صارمة على الصحف والاذاعات ودور النشر ودور السينما. ومن خصائص العقلية التوتالية أن لها تفسيراً للماضي معيّن ومبسّطاً وعندها رؤية للمستقبل واضحة، وهي لا ترتاح ولا تفصح المجال لغيرها أن يستريح حتى تعيد صياغة الانسان والعالم بأكمله على غمطها ومثالها. ومن أجل تحقيق كل

والتصنيف يسهّل علينا وصف الخيارات السياسية والأيديولوجية وتقويمها، فيصبح في ميسورنا أن نأخذ نظماً وجدت بالفعل أو نفترض امكان وجودها ونحاول فهمها، وربما الحكم عليها، بنسبة قربها أو بعدها عن النمط التوتالي. ومن البديهي أنه لن يكون لمصطلح التوتالية قيمة علمية ذات شأن إذا صحّ اعتباره مجرد تسمية جديدة لمفهوم قديم. لذا سنحاول في عرضنا للنمط التوتالي في الحكم إبراز خصائص التوتالية التي تميزها عن مختلف أنواع الدكتاتوريات التقليدية. وفي الواقع إن السبب الرئيسي لشيوخ استعمال مفهوم التوتالية وتداوله هو ظهور أحزاب وأنظمة حكم تسلّطية تميز وتختلف عن كل ما سبقها. من هنا كانت الحاجة إلى تصنيف جديد بالرغم من أن التاريخ يحفل بشئ أنواع الاستبداد والتسلط. ولعل أفضل نهج نتبعه في محاولتنا تعريف التوتالية وإبراز خصائصها المميزة هو النهج الذي يعتمد العودة الى التاريخ ودراسة ما يصحّ تسميته «النماذج التوتالية الأصلية». ويجمع الباحثون، من مؤرخين وعلماء سياسة وفلاسفة، على اعتبار الفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في ألمانيا النموذجين التوتاليين الأصليين، ويضيف بعض هؤلاء نموذجاً ثالثاً هو الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين. لكننا سنركز على غمطي الحكم الفاشي والقومي الاشتراكي ونعرض لاحقاً لبعض الاشكالات التي تبرز عن اقحام نظام الحكم الشيوعي معها. وقبل الشروع في هذا التعريف الاستقرائي للتوتالية، نذكر القارئ أنه يبقى لمفهوم التوتالية فائدة حتى ولو صحّ أن هذا المفهوم يقتصر على وصف نظامين للحكم أو ثلاثة في مرحلة من التاريخ الحديث ولّت. ذلك أن الشك في جدوى الاحتفاظ بمفهوم التوتالية وتداوله تزول مبرراته اذا صحّ أن النمط التوتالي في التفكير والتصرف والحكم ما زال، ولعله سيبقى دائماً، خياراً حياً يستهوي الأفراد والجماعات. والقول إن التوتالية خيار حي لا يعني انها الخيار الصحيح. لكن هذا القول، إن صحّ، يفرض علينا أن ندرس التوتالية بجديّة ومسؤولية بدلاً من أن نتجاهلها.

لقد نشأ الفكر التوتالي وازدهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى في أجواء متآزمة يشوبها شعور مرير بالغين ورغبة عارمة في تكثيف الجهود وتوحيدها لتصحيح الأمور وإزالة الحيف كي تسترجع الأمة كرامتها وتفرض ارادتها على كل ما عداها. ولم تكن أي حركة اصلاح محدودة لتفي بالغرض، فالرغبة هي في اصلاح جميع المؤسسات وإعادة بناء المجتمع بأكمله. وقد وُلد الشعور بأهمية هذا الاصلاح الجذري قناعة بضرورة سيطرة

المقصد. فلا ضمان لحرية المواطن وكرامته بغياب قوانين معلنة واضحة ونافذة تحدد حقوق المواطن وواجباته. وبغياب التزام راسخ ومبدئي بحكم القانون وسيادته يبقى المواطن تحت رحمة الأفراد ونزواتهم. وقد وعى كانط هذه الحقيقة وعياً كاملاً وعبر عنها مراراً في كتاباته. ففي سياق شرحه للعلاقة بين النظرية والتطبيق في الأخلاق بنحو عام يقول كانط ما فحواه: قد يقوم نظام حكم على مبدأ عمل الخير للناس ويكون الحاكم كالوالد الأبوي يعتبر رعاياه أطفالاً غير ناضجين وغير قادرين أن يميزوا تمييزاً صحيحاً بين ما هو ضار لهم أو كمفيد، فإنهم بنظره مجبرون على الإذعان لارادة رئيس الدولة وعلى الاعتماد كلياً على قراره لتحديد ما يجب عمله كي يحققوا سعادتهم، وعليهم - في مطلق الأحوال - أن يكونوا شاكرين له لأنه تطف وشاء لهم السعادة. ويضيف كانط أن هذا النوع من الحكم هو أشد أنواع الاستبداد الذي يمكن تصوره إذ إنه نظام يلغي كامل حرية الرعايا فلا يبقى لهم أية حقوق على الإطلاق.

ومن الصعب تصور نماذج للاستبداد أشد من الاستبداد المتمثل في النماذج الأصلية للقائد التوتالي التي أفرزها النصف الأول من القرن العشرين. فمفهوم دولة القائد *führerstaat* يعني غياب أية مقاييس واضحة ومعلنة لما هو شرعي أو قانوني وطغيان مشيئة القائد، مما يجعل نمط الحكم التوتالي نمطاً اعتبارياً نزوياً كيفياً استنسابياً متقلباً. وفي ظل هذا النمط من الحكم يصبح من المستحيل تكوين توقعات عقلانية واضحة لما سيحدث، ويستحيل، بالتالي، على الأفراد والجماعات تحديد ما عليهم القيام به لحماية مصالحهم أو حتى للمحافظة على أرواحهم. فأبطال البارحة يُهانون اليوم أو يُقتلون، وأبطال اليوم مرشحون لأن يصبحوا خونة الغد. وإذا أضفنا إلى هذا الجو من الغموض واللايقين والتقلب استعمال العنف المنظم وتكنولوجيا التسلط الحديثة تتكون لدينا صورة الرعب التوتالي كما مارسه بعض القادة في التاريخ الحديث.

وسلطة القائد في النمط التوتالي تطغى ليس فقط على القانون بل على المؤسسات كذلك بما فيها مؤسسات الحزب ثم الدولة ثم المجتمع. ومتى تم للقائد ذلك تصبح سيطرته كلية ويخضع الجميع لإرادة شخص واحد. فمدى كلية السيطرة هو إذن مقياس النجاح بالنسبة إلى القائد التوتالي. وإذا عدنا إلى النماذج الأصلية المتمثلة في موسوليني وهتلر وستالين، نجد نموذج السيطرة الكلية في ذهن كل واحد من هؤلاء القادة، لكن نسبة

هذا لا تتردد السلطة التوتالية في استعمال العنف والارهاب. إن الكثير من هذه الخصائص التي سردناها انصفت بها أنظمة حكم كثيرة عبر التاريخ دون أن تصبح هذه الأنظمة أنظمة توتالية. فالالتزام باليدولوجية معينة، مثلاً، نجده عند جميع أصحاب العقائد السياسية، من أفراد وأنظمة ودول دون أن تكون هذه الأنظمة والدول توتالية بالضرورة. إن ما يميز النمط التوتالي في الحكم عن سواه هو الوسائل المعتمدة لتطبيق الايديولوجية الرسمية وفرض الالتزام بها على الجميع. وتسويغ اعتماد هذه الوسائل له علاقة واضحة بمحتوى العقيدة التوتالية التي تشجع على اعتماد هذه الوسائل بدلاً من أن تمنعها. كما أن مجتمعات كثيرة، قد يكون نظام حكمها دستورياً على الاجمال، تلجأ إلى التعبئة والاستقطاب وربما القمع والحد من بعض الحريات لمواجهة الأزمات والمخاطر الطارئة دون أن تصبح، بالضرورة، مجتمعات توتالية. كما أن اعتماد نظام الحزب الواحد غير كاف لدمغ نمط حكم بصفة التوتالية. وبالرغم من أن هذا النحو في التصنيف المرتكز على صفة اعتماد نظام الحزب الواحد هو النحو الشائع، فإن في اعتياده افراطاً في التبسيط وإبتعاداً عن جوهر التوتالية. والتوتالية هي السيطرة التامة الشاملة من قبل فرد (القائد) على المجتمع بكليته. فالقائد، في النظام التوتالي، يسيطر ليس فقط على النخبة وعلى الحزب وأجهزته وعلى الدولة ومؤسساتها، بل كذلك على المجتمع بكل ما فيه. فهذا جنتيلي يشدد على أن النقطة الأولى والأساسية التي يجب أن نفهمها في تعريف الفاشية هي شموليتها والمدى التوتالي لعقيدها التي تعني ليس فقط بالنهج والتنظيم السياسيين، بل تعني كذلك «بكمال ارادة الأمة وفكرها وشعورها». وهنا وجه الجذوة والخطورة في النهج التوتالي. فالحكام المستبدون عبر التاريخ حاولوا - وبعضهم نجح إلى حد ما - أن يكونوا هم الدولة. لكن القائد التوتالي، عندما ينجح يزيل من الوجود دولة قائمة مع قوانينها ومؤسساتها وإداراتها وبيروقراطيتها، ثم يمد أصابع سلطته إلى المجتمع محاولاً جعل إرادة الأمة وفكرها وشعورها امتداداً لارادته وفكره وشعوره.

وأهم ما في هذه السيطرة التوتالية، فلسفياً وعملياً، أنها تلغي مبدأ حكم القانون وسيادته لتضع محله إرادة فرد. وقد أدرك الفلاسفة، من أرسطو إلى فلاسفتنا المعاصرين مروراً بتوما الأكويني ولوك ومونتيسكيو وكانط، أن الطغيان هو النتيجة الحتمية لممارسة السلطة في غياب حكم القانون. كما أن الطغيان يبقى طغياناً ولو كان الطاغية حسن النية أو نبيل

انه حقيقة تاريخية، وهو ذو ماضٍ وجذور وله تراث وقيم وعادات وتقاليد ومؤسسات تعطيها طابعاً خاصاً وتميزه عن سواه. ويفترض أن تكون الدولة امتداداً للمجتمع وتعبيراً حقوقياً وعملياً عن ارادته، لكن المجتمع أعرق وأشمل وأثبت من الدولة. وطبيعة المجتمع المميّزة (تراثه، قيمه، عاداته) التي يكون قد اكتسبها بفعل تطوره التاريخي تعيق أو تسهل عملية فرض النمط التوتالي عليه. فبقدر رسوخ تقليد حكم القانون في المجتمع بقدر ما يصعب بروز الحكم التوتالي فيه، وهو إن برز يكون شاذاً ومثيئاً. فالأعراف والقوانين تحد من حرية تصرف القائد وهي، إن لم توقفه، تعين مساره على الأقل. وفي غياب تقاليد وعادات ومؤسسات تلزم احترام أنماط معينة من التصرف والحكم تتناق مع العقلية التوتالية، يسهل قيام حكم الفرد وتصبح الدولة - وربما المجتمع - لقمة سائغة في فم القائد التوتالي.

وتمتاز المجتمعات إجمالاً بوجود قطاع خاص مستقل عن سلطة الدولة. والمغايرة هنا بين القطاع الخاص والقطاع العام تتعدى المدلول الاقتصادي المحدود لتشمل كل مرافق الحياة. فالقطاع (أو المجال، أو الحيز) الخاص يشمل كل شأن من شؤون المواطن يقرره هو بسيادة تامة وبمعزل عن سلطة الدولة أو مشيئتها. فلولا وجود هذا القطاع الخاص لما اختلف المجتمع عن الدولة. ومن الواضح أن التوتالية تسعى لإلغاء القطاع الخاص صاهرة بذلك المجتمع بالدولة. من هنا تركيز جتتيلي على ضرورة الغاء الخصوصية فيصبح الاندماج الكلي في الدولة أو في الحزب المجال الوحيد للمواطن كي يحقق ذاته تحقيقاً حقيقياً. «وهكذا لا شيء خاصاً، ولا حدود لما تفعله الدولة» كما أعلن جتتيلي. وعلى هذا النحو يطمح العام على الخاص، والجماعي على الفردي، ويصبح كل شأن في المجتمع شأنًا سياسياً. فبدئيي إذن أنه كلما قوي القطاع الخاص في مجتمع ما (بحكم وجود تقاليد تحمي هذا القطاع وقيام قوى فاعلة للدفاع عن سيادته واستقلاليتة) كلما صعب على القائد وحزبه فرض النمط التوتالي وتحقيق السيطرة التامة على الدولة والمجتمع.

كما أن ظروفًا مرحلية معينة قد تجعل السيطرة التوتالية على المجتمع أمراً ممكناً. ففي نماذج التوتالية الأصلية - خاصة النموذج الألماني - نجد أن أجواء التحضير للحرب، ثم الحرب نفسها، ساهمت في إضعاف الدولة وأجهزتها التقليدية واعطت الحزب مبرراً لتجاوز الأعراف والمناهج القانونية في تصريف شؤون الدولة والناس، وسرّعت في الغاء حكم القانون

النجاح في التطبيق تفاوتت، فكان حظ هتلر وستالين من النجاح أوفر بكثير من حظ موسوليني. واختفاق موسوليني في تطبيق النموذج التوتالي في ممارسة السلطة يعود بالدرجة الأولى لاضطراره إلى السماح لمؤسسات في الدولة وفي المجتمع، خصوصاً الكنيسة، مشاركته السلطة. فالقائد التوتالي الناجح يلغي كل سلطة ما عدا سلطته، وهذا الإلغاء يشمل ليس فقط المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية إنما يتعداها ليشمل المؤسسات الروحية والأخلاقية والتربوية. وبديهي أن عدم فرض القائد التوتالي سلطته كاملة على المجتمع ليس نتيجة احترامه، ولو جزئياً، للقانون أو حرصه على المؤسسات إنما هو دليل عجزه وقصوره.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالرغم من تعاظم قوة الحزب في النظام التوتالي وسيطرته على مختلف مناحي الحياة في المجتمع فقد بقيت السلطة، فعليا، سلطة أفراد لا سلطة مؤسسات. واعتمدت سلطة هؤلاء الأفراد اعتياداً تاماً على استمرار تأييد القائد لهم وعطفه عليهم، فكانت الخطوة - بدلاً من الأصالة أو الجدارة أو الحق - أساس سلطتهم وشرط ممارستها. والجدير بالذكر أيضاً أن سيطرة القائد التامة ليست الخاصة المحددة لنظم الحكم التوتالية فحسب، بل إنها كذلك نقطة ضعفها الأساسية. فاستمرارية النظام التوتالي تعتمد كلياً على استمرار فرد اذ يزول النظام بزوال القائد. من هنا خطأ اعتبار نظام الحزب الواحد دليلاً كافياً على قيام نظام حكم توتالي. فالحزب الواحد قد يكون قائماً على مبادئ وقوانين ومؤسسات واضحة تحمي الدولة والمجتمع من نزوية الأفراد وتقلباتهم.

كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن التوتالية هي سيطرة الدولة على المجتمع، لأن الدولة ومؤسساتها غالباً ما تكون ضحية النمط التوتالي الأولى. فالقائد التوتالي بإلغائه حكم القانون يلغي الدولة ومؤسساتها. ذلك أن الدولة هي مجموعة مؤسسات وأعراف وأنظمة وقوانين وإدارات نشأت جميعها وتطورت عبر الزمن، وهي غالباً ما تكون حجر عثرة في طريق تسلط القائد التوتالي وأعوانه في الحزب. وهذا لا يعني، طبعاً، أن الدولة لا تتسلط، غير أن الدولة المتسلطة وإن حدثت من حرية الفرد فهي لا تلغيها. أما القائد التوتالي فيلغي كل ارادة ما عدا ارادته، ويصبح بحكم الملغى كل عرف وكل تقليد وكل قانون.

وإذا كانت السيطرة على الدولة أمراً صعباً فإن السيطرة على المجتمع وإعادة تركيبه أمر أصعب بكثير وربما كان مستحيلاً. فالمجتمع لا يأتي الى الوجود باستصدار مرسوم أو بإبرام عقد.

وادعاء التوتاليين أن ديمقراطيتهم هي الديمقراطية الحققة والأصيلة لم يمنع قاداتهم من المجاهرة في رفضهم لأبسط قواعد الحكم الديمقراطي. فموسوليني أظهر احتقاراً واضحاً للبدء الذي يعطي الأكثرية العددية في النظام البرلماني حق الحكم وتوجيه المجتمع. كما أنه تغنى باللامساواة بين الناس واصفاً إياها بالمخسبة والمشرمة والمفيدة. كما أن هتلر، قبل استلامه الحكم، أعلن بصراحة أن هدف حزبه هو القضاء على النظام البرلماني من الداخل عن طريق الاستفادة من الأساليب البرلمانية نفسها. وأدرك هتلر أن نجاح النظام التمثيلي البرلماني يعتمد على تعاون المعارضة تعاوناً مسؤولاً ملتزماً بروح النظام البرلماني وليس فقط بأشكاله الخارجية. وقد نجح هتلر في شل فعالية مجلس النواب الألماني Reichstag وجعله عاجزاً عن الاشتراع وتوجيه الحكم، وذلك عن طريق افضال أية عملية تحالف قد تؤدي الى تشكيل أكثرية. أما داخل أجهزة الحزب فقد اتخذت الديمقراطية طابعاً شكلياً محضاً. فالقرارات تتخذ مسبقاً ثم تُعطى لاحقاً مظهر ديمقراطياً في اجتماعات الحزب.

لكن التوتالي لا يرى في التخلي عن مبدأ الأكثرية العددية ضمن النظام التمثيلي البرلماني عداء للديمقراطية. فالعودة المباشرة الى المصدر، الى الشعب، هي الديمقراطية الحققة التي يمثلها أفضل تمثيل القائد التوتالي. إذن القائد يعبر عن ارادة الشعب. ولكن كيف تتكون ارادة الشعب وكيف تُحدّد؟ هنا تكمن نقطة ضعف الديمقراطية الرئيسية. فظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديمقراطية ظاهرة قديمة قدم الديمقراطية نفسها. وقد تخوف فلاسفة ومفكرون كثيرون من سيطرة المشاعر على العقل في النظام الديمقراطي. هذا التخوف كان أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت افلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، يرفض الديمقراطية كنظام حكم. وفي القرن التاسع عشر نجد مفكرين مثل الكسيس دي توكفيل وجون ميل في حالة قلق على الديمقراطية وجزع على مستقبلها. ذلك أن الديمقراطية، في نظرها، قد تفرز نوعاً جديداً من الطغيان اسمياه طغيان الأكثرية. ووصف ميل سيكولوجية الأكثرية الناجبة بأنها لا عقلانية. كما أن السياسيين يدركون هذه الحقيقة فيتوجهون إلى مشاعر الناس لا الى عقولهم من أجل الحصول على تأييدهم. وقد حقق السياسيون التوتاليون افزع مخاوف ميل، فسعوا الى اكتساب التأييد والى الاقناع من خلال تعطيل العقل وإثارة المشاعر والحماسة. واعتبروا أنه من الأسهل أن يتشارك الناس بعواطفهم ومشاعرهم من أن يتشاركوا بأفكارهم. فمن

وسهلت عملية تقويض البنية المؤسسية القانونية للدولة. وحدث كل ذلك دون أن تتحرك على نحو فاعل أية قوى في المجتمع لصد الهجمة التوتالية قبل فوات الأوان. فأجواء الحماسة وسيطرة المشاعر على العقل ولدنا جواً محموماً ساد فيه التطرف والتعصب والتخوف من متآمرين وأعداء معظمهم وليد التخيل والمبالغة.

وبالرغم من وجود فئات من الشعب وعت خطورة هذه الهجمة التوتالية وادركت أبعادها، فإن ما لا سبيل الى انكاره أن نظماً توتالية (كالنازية في ألمانيا حتى قبيل انتهاء الحرب) تمتعت بتأييد شعبي واضح إن لم يكن عارماً. فلو اقتصر مقياس ديمقراطية حكم ما على نسبة التأييد الشعبي لهذا الحكم وحماة الجماهير التي تسانده لأصبح نظام الحكم النازي في ألمانيا أكثر ديمقراطية من أنظمة معظم الدول التي اتفق على نعتها بالديمقراطية. من هنا ضرورة العودة الى الأحكام المعيارية. فالأساليب المعتمدة في اكتساب التأييد، وطريقة معاملة الفئات المعارضة، ومقدار احترام حقوق الأفراد وحماية حرياتهم (خصوصاً حرية التجمع والتعبير عن الرأي والنشر وبقية الحريات السياسية) تصبح كلها في صلب التمييز بين التوتالية والديمقراطية الحققة. من هذه الوجهة المثالية قد لا يصح أن نتكلم على علاقة التوتالية بالديمقراطية، أما الواقع التاريخي فيثبت أن العلاقة الحميمية - اللدودة بين النظامين قائمة وجديرة بالدرس والتحليل.

من أبرز الخصائص التي تُميّز التوتالية عن مختلف أنماط التسلط والدكتاتورية السابقة نوسلها للظواهر الديمقراطية لتسيو سسلتها وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية. فالأوتوقراطيون التقليديون فرضوا سلطتهم ولم يسعوا، في غالبيتهم، لتبرير أنفسهم، والقلة التي سعت لم تتوسل المظهر الديمقراطي ولم تدّع أن أساس شرعيتها هو إرادة جماهير الشعب. أما التوتالية فبدت وكأنها ملتزمة بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحكام وموافقة عليه. وهذا الالتزام الظاهري لم يكن، عملياً، أن التوتالية تخلت عن جوهرها الأوتوقراطي. فالترجمة الفعلية لمفهوم الديمقراطية التوتالية هي أن إرادة القائد هي إرادة الشعب، والشعب دائماً على حق. ولكي يثبت القادة التوتاليون أن ارادتهم هي إرادة الشعب لجأوا الى أسلوب الاستفتاء العام والتصويت التليلي. وبهذه الطريقة أخرج القائد - الساحر من القبة الأوتوقراطية اربناً أسماه الديمقراطية التوتالية.

أن الفاشيين والنازيين تفاخروا بوصف أنظمة حكمهم بالتوتالية. أما الشيوعيون فاعتبروا التوتالية تهمة هم منها براء، مدعين أن النظم الرأسمالية توتالية في جوهرها وإن تسترت بغطاء ليبرالي مزيف. ومن دون أن ندخل في هذه المناظرة يفرض علينا الواقع أن نقر أنه بالرغم من نجاح ستالين في السيطرة على الحزب الشيوعي، ومن خلال الحزب على الدولة، فإن هذا لا يعني أن الشيوعية أصبحت رديفاً لستالين والسبائية. فليس في فكر ماركس وانغلز، ولا حتى في فكر لينين، أي أساس للمفهوم الستاليني (وخاصة للممارسة الستالينية) للقائد ودوره. صحيح أن لينين ابتداءً، واستطاع أن يكمل إلى حد بعيد، عملية استيلاء الحزب على أجهزة الدولة والسيطرة عليها. لكن انتقال السلطة (في عهدة لينين) تم لمصلحة الحزب، لا لمصلحة فرد أو قائد. إن انتهاج ستالين أسلوب حكم ينطبق عليه الكثير من مواصفات النظم التوتالية لا يجعل الشيوعية عقيدة توتالية. فبعد ثورة البروليتاريا يُفترض أن تكون القيادة للحزب لا لفرد واحد. والدكتاتورية التي سوغتها العقيدة الشيوعية - ولو مرحلياً - هي ديكتاتورية الأكثرية، أي البروليتاريا.

والمجتمع اللاتبقي (الذي هو نهاية المطاف في الرؤية الماركسية) يعني انتصار المجتمع على الدولة، سواء جاء هذا الانتصار عن طريق العنف الثوري أو نتيجة ذبول الدولة وزوالها التدريجي. ولكن إذا تحقق حلم مجتمع بلا دولة فهل يخف احتمال السيطرة الكلية وهل يكون هذا المجتمع أكثر مناعة تجاه حُمى التوتالية أم يكون أكثر تعرضاً لها؟ باختصار، هل يسهل وجود الدولة قيام النمط التوتالي أم يحمي المجتمع منه؟ الجواب عن ذلك يتوقف على مفهوم الدولة الذي نتمتع. والدولة، حسب ماركس، هي خاصة من خصائص المجتمع الطبقي تتوسطها الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً لفرض إرادتها على المجتمع بكامله ولإعطاء استغلالها لبقية الطبقات طابعاً شرعياً. ومتى عمت المساواة في ظل المجتمع اللاتبقي، زالت الحاجة إلى الدولة. والتوتالية، كما رأينا، هي سيطرة القائد (بواسطة الدولة) على المجتمع، وتصبح السيطرة كلية متى تم صهر المجتمع بالدولة. التوتالية إذن تلغي المجتمع وتبقى الدولة. أما الشيوعية فتسعى إلى إلغاء الدولة لبقى المجتمع.

كما أن استمرارية النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي غير مرتبطة بمصير شخص واحد على نحو ارتباط استمرار النظام الفاشي في إيطاليا بمصير موسوليني واستمرار النظام النازي في

طبيعة الفكر الجدلي، والجدل يؤدي إلى الخلاف. والخلاف غير مسموح به لأنه يتعارض مع الرؤية التوتالية للمجتمع العضوي المتناسك المتكامل الموحد.

وقد سهلت التكنولوجيا الحديثة عملية السيطرة على المجتمع في جميع مرافقه واستعملت لتحقيق الوحدة الكلية التي تنتج عن انصهار الفرد والدولة والمجتمع، فاستفاد القادة التوتاليون استفادة قصوى من تحديث وسائل الاعلام والاتصال والآثار والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس وتحقيق التطابق المشود بين إرادة الشعب وإرادة القائد. إن علاقة التوتالية بديمقراطية الجماهير وبتكنولوجية المجتمعات الصناعية الحديثة هي الخاصة الأساسية التي ميزت التسلط التوتالي عما سبقه من أنواع التسلط. وهناك وجه سخرية وعجب في أن الحركات الديموقراطية التي هي في الأساس حركات تحرر غايتها الاطاحة بالطغيان كانت لا تكاد تنجح في التحرر من الطغيان حتى تخلق طغياناً من نوع آخر. وإذا اعتبرنا أن وعي المجتمعات لأهمية مبدأ حكم القانون هو دليل على وعي سياسي ورفي اجتماعي وحضاري، يصبح من دواعي السخرية والعجب أن التكنولوجيا، التي هي من ثمار الحضارة، تستعمل من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتسهيل إلغاء مبدأ حكم القانون واستبداله بمبدأ الخضوع لإرادة القائد واعتبار هذه الإرادة معياراً مطلقاً ونهائياً للخير والشر، للحق والباطل. قد تكون الإرادة في السيطرة الكلية قد وجدت تاريخياً عند بعض الأفراد، لكن وسائل تحقيق هذه السيطرة لم تكن متوافرة. فما هو جديد في القرن العشرين ليس مفهوم السيطرة التوتالية بحد ذاته بل إمكانية تطبيق هذا المفهوم، أو هكذا على الأقل، تصور بعض القادة التوتاليين. وقد دفعت الانسانية ثمناً باهظاً بسبب هذا التصور.

وتمثلت هاتان المفارقتان على نحو واضح في ألمانيا. فالمجتمع الألماني له تراث في احترام القانون وحكمه وله تكنولوجيا متطورة ونظام اداري عريق. وقد نجح النسق التوتالي في الحكم نجاحاً شبه تام في ألمانيا. أما موسوليني وستالين فقد كانت لهما أوضاع خاصة. فموسوليني لم يسيطر على الدولة على نحو تام لأن الملك بقي يمثل الشعب، واستمرت الكنيسة الكاثوليكية في تأدية دور مهم في المجتمع. أما ستالين فيشير وضعه تعقيدات خاصة سنعرض لها في ما يلي باختصار.

لقد أثار حكم ستالين مشكلة تحريف العقيدة الماركسية. فإذا صح القول إن الفاشية تمثلت في موسوليني والنازية في هتلر، فمن الخطأ القول إن الشيوعية تمثلت بستالين. ونلاحظ

للسلطة الى حد التسبب بالآلام مبرحة، وأحياناً الموت، الى اناس آخرين.

لن نعرض للخلافات التي أثارها تجارب ميلغرام أو للجدل الذي قام حولها. فما يهمنا هو الضوء الذي قد تلقيه هذه التجارب على محاولتنا فهم ظاهرة التوتالية. وما يعيننا خصوصاً هو الدافع الذي حدا هؤلاء الناس الطبيعيين الى أن يتصرفوا على هذا النحو غير الطبيعي. فقد قال لهم العالم صاحب السلطة ان ما يقومون به هو تجربة علمية مفيدة. وما يقابل هذا التسويغ في حياة المواطن السياسية هو التسويغ الايديولوجي. فمتى اقتنع المواطن أن طاعته للسلطة تخدم أهدافاً نبيلة ينتج عنها خير ومنفعة، تكون طاعته سهلة وطوعية. اذن المواطن الملتزم هو مواطن مطيع. من هنا ان نظام حكم ما قد يكون توتالياً دون الحاجة للجوء الى الرعب أو الارهاب. ومن الصعب تفسير نجاح التوتالية، خصوصاً في المانيا، عن طريق التركيز على استعمال القائد والحزب لارهاب الدولة المنظم فحسب. فهناك حقيقة يجب أن لا نتجاهلها، وإن كانت محزنة، وهي أن مساندة قسم كبير من الشعب ودعمه لنظم توتالية كثيراً ما يكونان مساندة طوعية ودعماً ناتجاً عن قناعة وشعور بالواجب. وفي محاولات تفسير هذه الظاهرة يؤدي احترام السلطة والتسويغ الايديولوجي دورين مهمين جداً.

وإذا عدنا الى تاريخ الفكر السياسي نلاحظ التباين الكبير بين مخاوف هوبز في القرن السابع عشر ومخاوف توكفيل وميل بعد مرور حوالي قرنين. فهوبز تخوف من الفوضى التي تنتج عن اعطاء المواطن حرية التصرف السياسي وعن جعل طاعته للسلطة طاعة مشروطة وعن منح المحكوم حق محاسبة الحاكم. أما توكفيل وميل فكانا يخشيان على الحرية وعلى الأفراد والأقليات من طغيان الاكثية الديمقراطية. وكانا يخافان، على نحو خاص، من احتمال استغلال أقلية سياسية مشاعر ومخاوف وطموحات الاكثية فتتأثر هذه الأقلية، باسم الاكثية، طغياناً من نوع جديد. وتخوف توكفيل من أن يمارس شعب حر حريته وحقه في القرار فيختار لنفسه سيذاً عليه، ليعود بعد ذلك الى حالة الانكسار والتبعية، ناسياً، أو متناسياً، أن باستطاعته أن يظل حراً وسيذاً على نفسه. ومن الواضح أن تجارب ودراسات ميلغرام وسواه من اهتماموا بسيكولوجية إطاعة السلطة، ودراسة النماذج التوتالية التي ظهرت في القرن العشرين، تثبت أن مخاوف هوبز مبالغ فيها. ولعل قرب توكفيل وميل زمنياً من عصرنا، وتجارب بعض الدول في

المانيا بمصير هتلر. لكن هذا لا يمنع نظرياً، ولم يمنع عملياً، أن تصبح الفاشية والنازية نزعتين تمثلان نمطاً للتصرف ونظرة للسياسة والحياة. وهل يصح أن نستنتج، بناء على التجريبتين الموسولينية والتهلرية أن النمط التوتالي قد ينجح لمرحلة معينة (وجيزة نسبياً) ثم ينهار متى تعافى المجتمع؟ وعملية التعافي هذه هل تكون عواملها من الداخل، أم أن النمط التوتالي، متى امتدت جذوره في المجتمع، لا ينهار الا نتيجة عوامل خارجية؟ ولو انتصر هتلر، مثلاً، فهل كانت التوتالية تعم اوروبا وربما العالم بأسره؟ أم هل أن في داخل النمط التوتالي بذور انهياره وانقراضه، والهزيمة العسكرية تعجل في حدوث انهيار لا محالة حادث؟

والاجابة عن هذه التساؤلات تتوقف على النظرية التي يعتمد عليها المجيب حول طبيعة الانسان وحدود التأثير عليها وتوجيهها والتحكم بها وربما إعادة تصميمها. فهي في الواقع تساؤلات حول امكانية خلق مجتمع جديد، أو إعادة تركيب مجتمع قديم، طبقاً لنموذج تبنينه مسبقاً. ولو صح أن عملية إعادة الخلق هذه ممكنة بنحو عام، لبرز سؤال آخر حول امكانية نجاح هذه العملية عندما يكون النموذج المعتمد نموذجاً توتالياً على نسق النموذج الهلثري أو الموسوليني. يقول الكيس دي توكفيل إن في طبيعة الانسان شعورين قويين ومتناقضين يتجاذبان دائماً هما: الحاجة الى أن يُقاد والرغبة في أن يبقى حراً. وتساءل توكفيل، بخوف على الحرية والهلل، «أيهما الأقوى؟» إن في الاجابة عن هذا السؤال المدخل الاساسي للاجابة عن الأسئلة التي طرحناها حول امكان تحول المجتمعات نحو النسق التوتالي.

ولعل أفضل واق من التوتالية هو الادراك أن «حاجة الانسان الى أن يُقاد»، على حد تعبير توكفيل، هي احدى أهم القوى التي تحرك الانسان وتتحكم في تصرفه. وإذا لم ندرك هذه الحقيقة ولم نكن متهيئين لها ومتحسين، أخذنا على حين غرة. وقد ولدت ظاهرة النازية في المانيا المتحضرة اهتماماً كبيراً بما أصبح يسمى سيكولوجية إطاعة السلطة. ومن أهم التجارب والدراسات في هذا الموضوع تلك التي قام بها ستانلي ميلغرام Stanley Milgram وسواه في الولايات المتحدة ابتداء من العام 1964. وقد حاول ميلغرام أن يحدد المدى الذي يذهب اليه الانسان العادي والطبيعي في اطاعة من يعتبرهم في موضع سلطة. وكانت نتائج هذه التجارب مذهلة فهي إن صحت، تثبت أن قسماً كبيراً من الناس يذهبون في إطاعتهم

ولعل في الصاق تهمة التوتالية بروسو مفارقة واضحة، خصوصاً وأنه يعتبر عن جدارة فيلسوف الديمقراطية والمساواة والحرية في الفكر السياسي الحديث. ومن الواضح أن اعتبار روسو سلفاً من أسلاف موسوليني وهتلر فيه ظلم لروسو وتجن على الحقيقة. صحيح أن مفهوم الإرادة العامة *Volonté générale*، عند روسو يلزمه الكثير من الدقة والوضوح، ولكن ليس إلى درجة يصح معها القول إن إرادة القائد التوتالي هي الإرادة العامة. واعتبار روسو مفكراً توتالياً فيه نتج عن الحقيقة بقدر ما في اعتبارنا النظام الديمقراطي نظاماً توتالياً. وكما أنه من الخطأ أن ينساق المفكر وراء بيانه فيضحي بالوضوح والدقة في سبيل البلاغة، فإنه كذلك من الخطأ استغلال هذا الغموض لتبرير ممارسات سياسية بعيدة كل البعد عن مقاصد المفكر الحقيقي.

وبالرغم من وجود بعض الملامح التوتالية في فكر هيغل السياسي، فإنه من الخطأ كذلك اعتباره سلفاً من أسلاف موسوليني أو هتلر. ولكن ليس من الضروري أن نظلم هيغل ونقول إنه كان سيدعم النازية أو يسوغ ممارسات هتلر لكي نقر بأن المفهوم الهيجلي لطبيعة الدولة وسلطانها قوى التقليد الألماني القائل بالخضوع للدولة وإطاعة النظام القائم. واعتقاد هيغل أن الفلسفة يجب أن تكون في خدمة الدولة هي خاصة من خصائص التراث الفكري الألماني. فمن حق الدولة، بل من واجبها، أن تُسكت الذين يهددون أمنها ويضعفون من سلطتها ويشككون في قوانينها. وبالرغم من تعظيم هيغل للحرية كمفهوم مطلق فإننا نجد يسوغ الحد من حرية الفكر والتعبير. وهذا الدعم لسلطة الدولة لم يأت بقصد مواجهة موجة انتقاد للحكم أو بقصد الحد من الإفراط في استعمال الحريات السياسية بل أتى في زمن طغت فيه إرادة الدولة وساد رأي الحاكم على كل ما عداه. ورأي هيغل في الدولة واضح. فالدولة توجد من أجل ذاتها، أما الفرد فيوجد من أجل الدولة، وجميع ما يمتلك الإنسان من قيمة - كل حقيقته الروحية - يمتلكه من خلال الدولة.

ولكن مفهوم الدولة هذا يتنافى مع المفهوم التوتالي لها. فنظرة هتلر للدولة مثلاً غير هيغلية إذ إن هيغل عظم الدولة أما هتلر فاحتقرها. وقد وصف هتلر الاحترام العميق الذي يكنه الألمان للدولة بأنه جنون وحماقة. فاحترام الدولة ومؤسساتها يحّد من إرادة القائد الكلية أو يلغيها، لأن إلغاء حكم القانون وإحلال إرادة القائد مكانه هما، في النهاية، جوهر التوتالية.

الديموقراطية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تجعل مخاوفها أقرب إلى اهتماماتنا ومخاوفنا في القرن العشرين. ولولا رغبتها في أن تنجح التجربة الديمقراطية وترسخ جذورها لما أبدى هذا القدر من القلق على الحرية وهذا الخوف من بروز نوع جديد من الطغيان في ظل الديمقراطية وباسمها. والفوضى الناتجة عن غياب السلطة أو ضعفها ليست الداء الوحيد الذي يعتري الجسم السياسي. فالخضوع المفرط للسلطة، والمبالغة في الولاء لها وجعل هاتين الصفتين أولى فضائل المواطن الصالح، والتهرب من الحرية ومن مسؤولياتها، كل ذلك يسبب داء التسلط والطغيان الذي لا يقل فتكه بالجسم السياسي عن فتك داء الفوضى.

ولعله من المناسب في ختام هذا البحث إبداء بعض الملاحظات حول محاولات اكتشاف الجذور الفلسفية للتوتالية. وقد نحت هذه المحاولات منحى من منحين. فهناك أولاً من حاول إعطاء الممارسات التوتالية تسويفاً، وربما شرعية، عن طريق نظيرها فلسفياً وربطها بآراء فلاسفة لهم شأن في تاريخ الفكر. وهناك ثانياً من حاول الانتقاص من بعض اعلام الفكر الفلسفي ملصقين بهم تهمة التوتالية. ومن أهم من شملتهم هذه المحاولة هرقليطس وأفلاطون وأرسطو ومكيافلي وهوبز وروسو وهيغل ونيثشه وماركس. وقد اعتبرنا التوتالية، في هذا البحث، ظاهرة حديثة نسبياً وحاولنا فهمها في إطارها التاريخي والاجتماعي والسياسي، مركّزين على توسلها ديموقراطية الجماهير مسوغاً إيديولوجياً واعتمادها التكنولوجيا الحديثة لترسيخ تسلطها في السلم وفي الحرب. ولم يمر القادة التوتاليون الفلسفة أو الفلاسفة اهتماماً كبيراً، ولا هم حاولوا أن تأتي ممارساتهم وليدة نظرية ما. والممارسة أتت دائماً عندهم في المقام الأول. أما التنظير، إن أتى، فهو يأتي لاحقاً. لذا لا يصح اعتبار موسوليني أو هتلر نهاية منطقية، أو حتمية، لنهج معروف في التفكير الفلسفي. ولن يكون، بالتالي، من المفيد أن نجهد في البحث عن أسلاف موسوليني أو هتلر بين اعلام الفكر الفلسفي السياسي.

ليس المقصود من هذه الملاحظات التقليل من أهمية الفكر الفلسفي السياسي في تطور العقائد والأحداث، أو تبرة اعلام الفكر الفلسفي من أي انتماء إيديولوجي. كما أننا لن ندخل في الجدل القائم حول الهوية الإيديولوجية الصحيحة للفلاسفة الذين اهتموا بالتوتالية، بل نكتفي، على سبيل المثال، ببعض الملاحظات حول الادعاء بأن روسو وهيغل يمثلان نموذجين مختلفين للفكر السياسي التوتالي.

مصادر ومراجع

- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.
- Barber, Benjamin, «Conceptual Foundations of Totalitarianism», in *Totalitarianism in Perspective, three views*, Friedrich, Curtis and Barber, London, 1969.
- Chapman, John, W., *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
- Finer, S.F., *Comparative Government*, London, 1970.
- Erich, Fromm, *The Fear of Freedom*, London, 1942.
- Friedrich, Carl, Ed., *Totalitarianism*, Mass, Cambridge, 1954.
- Gentile, Giovanni, «The Philosophical Basis of Fascism», *Foreign Affairs*, vol. VI, No2, 1928.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, London, 1974.
- *The Individual in a Social Order: Essays and Experiments*, Mass., 1977.
- Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London, 1969.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, London, 1952.
- Reiss, Hans, ed., *Kant's political Writings*, Cambridge University Press, 1970.
- Schapiro, Leonard, *Totalitarianism*, London, 1972.
- Talmon, Jacob, L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952.

وضاح نصر

التوتاليتارية

Totalitarianism
Totalitarisme
Totalitarismus

ترجم أحياناً بـ الشمولية أو الكليانية، وهي وصف يطلق على نظرية أيديولوجية اجتماعية-سياسية، وشكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، الشعب، الأمة، الدولة)، عن طريق العنف والارهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. ويشار بهذه التسمية إلى أنظمة تتفاوت في عدد من الخصائص، إلا أنها تشترك في هذه الصفة المشتركة، كإيطاليا موسوليني، والمانيا هتلر، وإسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار... وغيرها.

الدولة التوتاليتارية في الأيديولوجيا الفاشية هي الصورة العليا الشاملة للحياة الاجتماعية. وهي، باختصاصها، أوتضمنها لجميع أشكال التنظيم الاجتماعي الأخرى، توحد ذاتها مع

المجتمع والشعب والأمة. وليس لأي من الجماعات أو المؤسسات الاجتماعية أو الأفراد الحق في الوجود إلا كأعضاء، وعناصر لذلك الكل الشامل. يقول موسوليني 1883-1945 «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيء إنساني أو روحي خارج الدولة؛ فالفاشية توتاليتارية، والدولة الفاشية تشمل وتوحد جميع القيم؛ وهي التي تؤول هذه القيم وتفسرها. إنها تطور وتعيد صياغة قوى حياة الشعب كلها». ويؤكد روكو بـ «بالنسبة للفاشية، المجتمع هو الهدف، أما الأفراد فوسائل؛ وكل الحياة تكمن في استخدام الأفراد للأغراض الاجتماعية». والدولة التوتاليتارية كل، هي كتلة واحدة لا تقبل بفصل السلطات أو بأي شكل من أشكال الديمقراطية التي عرفها الغرب. وكل معارضة لهذا الكل تحطم بالقوة. فلا رأي ولا تنظيم ولا تكتل خارج سلطة الدولة.

والتوتاليتارية السياسية تدعمها توتاليتارية فكرية أيضاً. فالدولة عند موسوليني هي وعي الشعب وأرادته، وهي حقيقة ذات الفرد. إنها «واقع فكري وأخلاقي» إنها فكر الأمة المائل «لها إرادة ولهذا توصف بأنها دولة أخلاقية». وعند الفاشية الإيطالية الدولة هي التي تخلق الأمة، وهي التي تسمح لها بالفتح. فالدولة إذن حقيقة سابقة للأمة ومتفوقة عليها. أما ما يسمى بالاشتراكية القومية (المانيا النازية) فتصور علاقات الدولة بالأمة على نحو آخر: لا تلعب الدولة الاشتراكية القومية إلا دور الوسيلة، الآلة. الحقيقة الأساسية هي أن الشعب «فولك» VOLK هو بآن واحد الجنس الألماني وتاريخ المانيا. فالدولة ليست إذن إلا لحظة في المصير الألماني. يقول روزنبرغ 1893-1946: «الأمة هي البداية والنهاية، هي التي يخضع لها كل ما عداها». ويمكن تفسير الاختلاف بين الفكرة الفاشية عن أولوية الدولة، والفكرة الاشتراكية القومية عن أولوية الفولك بالتراث الجرمانى القوي، وتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان من جهة، وبنزعة الفاشية الألمانية لاحتلال أراضي الدول الأخرى. «كان على موسوليني أن يصنع الدولة الإيطالية، أما هتلر فكان عليه أن يستخدمها وأن يعطيها أسطورتها لا أن يخلقها». (جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، بيروت، 1983).

وفي الواقع العملي، سواء باسم الأمة أم الشعب أم باسم الدولة يقوم النظام الفاشي. هذا النظام الذي يدعو إلى «وحدة وطنية ذات طابع صوفي». وباسم هذه الوحدة الوطنية يقوم نظام الدولة التوتاليتاري، حيث يُعتبر الزعيم المصدر الأعلى للسلطة، ويمثل، على حدزعمهم، إرادة الشعب وروحه.

الطبقي العميق الجذور في التاريخ، تستخدم في النظام التوتاليتاري، وترفع إلى سطح ايدولوجيته، وتعاد صياغتها على ضوء النظريات العرقية. وعلى هذا النحو يجمع تحت شعار «الشعب - الأمة - الدولة»، ويؤدجون بطريقة كلية لتسويغ الاستغلال الطبقي من جهة، ولتسويغ إخضاع الشعوب الأخرى، بل إفنائها أحياناً، من جهة أخرى.

وهذه المبادئ السياسية نجد تتمتها المنطقية في اعتبار الدولة المؤهلة لحكم الشعب الآري المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية والنظم التشريعية؛ وفي اعتبار حرية، بل ووجود الأفراد، والجماعات الانثوية، والدول الأخرى غير ذات معنى أو قيمة إلا بمقدار ما تقدم من فائدة ومنفعة للدولة التوتاليتارية وايدولوجيتها. كما تقرر هذه المبادئ وتسويغ الممارسات النازية باعدام اعداد هائلة من البشر، وإبادة شعوب بأكملها، والوحشية التي لا نظير لها في التعامل مع أسرى الحرب والسكان المدنيين... الخ، إن هذه الممارسات تعتبر عادية بل ضرورية لفائدة الدولة التوتاليتارية.

يربط بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع بين التوتاليتارية وبين التقدم الصناعي، وبخاصة التقدم التقني - الإداري. إن تطور الادارة من إدارة موجهة نحو تحسين الوضع الشخصي والأسري، إلى إدارة موجهة نحو تنظيم الدولة الاحتكارية، وما يتطلبه هذا من تنظيم متزايد للتوجهات التفصيلية للنظام الإداري - التقني، يؤدي إلى نمو هائل ومتعظم لحجم الجهاز الإداري وزيادة تخصصه من جهة (التخطيط الاقتصادي، تقنيات منظومات الإدارة والتحكم)، وإلى دفع الجماهير للمشاركة السلبية الاستهلاكية في الإدارة من جهة أخرى (عبر آليات الطلب الاستهلاكي)، كما يؤدي إلى التمايز المعقد لمؤسسات السلطة والضبط والتفكير السريع لأنساق القيم الأخلاقية والتشريعية من جهة ثالثة. ويرافق ذلك أن آلية نقل الثقافة تصبح مؤسسية وبعيدة عن الشخصية الفردية إلى الحد الأقصى، مثلها مثل آليات الضبط الاجتماعي. فتطور منظومات ومؤسسات الاتصال الجماهيري، وما يلائمها من جمهرة التنظيم والثقافة وغيرها من أشكال النشاط الاجتماعي. إن هذه التغيرات الناشئة عن الانتقال إلى الطابع الاحتكاري للدولة تخلق، في حالات معينة، الشروط المناسبة لظهور الادارة التوتاليتارية التي تلغي استقلالية أية ميادين، أو مستويات، أو ذوات في إدارة المجتمع.

يعتبر الفيلسوف الاسباني خوسيه أورنيغا إي غاسيت 1883-1955 أن العصر التقني يؤمن القدرة العملية الهائلة

وتسخر كل وسائل التربية والتعليم وأجهزة الدعاية لترسيخ هذه الأفكار؛ ويجند الشباب منذ الصغر وتملاً اذهانهم بها، وتقوم الرقابة البوليسية بسحق كل من يعارض أو يخالف. أما الجيش فيهباً لفرض سيطرة الدولة التوتاليتارية على البلدان الأخرى.

إن آلة الدولة الشديدة المركزية، التي يسأل فيها كل عضو ومنظمة أمام المسؤول الأعلى، تؤدي إلى إلغاء أي استقلال للسلطات؛ ويتركز تشريع وتنفيذ القوانين، والارهاب القضائي وغير القضائي، والقمع الإداري والفكري في يد رجل واحد. ومذهب الدولة التوتاليتارية يلغي استقلالية أي من ميادين أو قيم الحياة الاجتماعية: الدين، الأخلاق، الفن، الأسرة... الخ، كل شيء يجب أن يخضع لضبط الدولة وتنظيمها. وفي هذا المذهب لا مكان للفرد خارج تنظيم الدولة؛ والإنسان لا يوجد إلا كتابع للآلة الاجتماعية القائمة. إن الأفكار التي جاءت بها الثورات البرجوازية الديمقراطية (ثم تملت عنها) عن الحقوق الثابتة للفرد، من الحرية وصراع الآراء، وما شابه ترفضها التوتاليتاريا رفضاً كلياً. يقول غيبليس: «في الدولة لم تعد توجد حرية للأفكار. هناك فقط أفكار صحيحة وأفكار مغلوطة وأفكار لا بد من استئصالها».

وترفع التوتاليتارية الشوفينية العدوانية إلى مرتبة السياسة الرسمية للدولة. وتنشرها بين أوساط شعبية واسعة. وتسخر لهذا الغرض العناصر السلبية في الوعي الاجتماعي، كالمحدودية الإنثوية وما يسمى بمركب النقص وغيرها، فتحول هذه العناصر إلى محركات أساسية في السياسة والدعاية الجماهيرية. يؤكد روكو أن الفاشية هي «الانبعاث اللاواعي (العفوي) لغريزتنا العرقية العميقة»؛ ويخاطب هتلر أنصاره قائلاً: «ليس العقل هو الذي ينصحكم بالمجيء إلي، بل الايمان وحده هو الذي أمركم بذلك». القضية إذن هي قضية «الايمان، الطاعة، النضال...». ويؤكد هتلر في أكثر من مكان أن «تاريخ العالم هو من صنع الأقليات». ويعبر عن احتقاره للانتخابات الديمقراطية، وللجماهير عامة بقوله: «من الممكن أن نرى رجلاً يمر من ثقب إبرة أكثر من أن تكتشف رجلاً عظيماً بواسطة الانتخاب...». «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الاندماج معه» أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء ويخضعوا لهم. إن جميع البنى النفسية - الاجتماعية، ذات العلاقة بالمستويات الدنيا من الوعي الاجتماعي، المستويات التي تشكلت في مراحل الانقسامات الإنثوية، وكذلك تلك التي كونها القهر الاجتماعي -

غيرها، النقد الفلسفي للتوتاليتارية. فهاكس هوركهمير، مؤسس المدرسة عام 1923، يرى أن التوتاليتارية تتطابق مع انتصار الأساطير على العقل. وينتقد العقل المعاصر الذي صار توتاليتارياً. إن العقل ينحل إلى عقل للدولة أو عقل علمي. وقد انتقد هوركهمير في مقالاته وخطبه بعد الحرب العالمية الثانية الثقافة الجماهيرية، وما يرافقها من أشكال متعددة للوعي الكاذب. ولاحظ علام عديدة لتقهقر المجتمع الصناعي المعاصر، واتجاهه نحو الإدارة الكلية (التوتالية) (التي يميزها عن التوتاليتارية، أي تلك التي تطبق بواسطة الارهاب)، وما يرافق ذلك من اختفاء للمبادرة الحرة. إن وعي هذا الاتجاه المحتم يؤدي بهوركهمير إلى استخلاصات متشائمة: مهمة النظرية الاجتماعية، وكذلك الممارسة الاجتماعية، تلتخص عنده في تجنب التوتاليتارية، والعمل من أجل الحفاظ على عناصر ثقافية معينة، وضعت أسسها في عصر الليبرالية البرجوازية.

ويرى بورغن هابر ماس أن «العلم والتقنية هما اللذان يؤديان، اليوم، وظيفة اضعاء الشرعية على الهيمنة» و«أن الهيمنة السياسية تتعزز، وتحل محل البحث عن الغايات القيادية التقنية والإدارية وحدها. حتى أن الديمقراطية الليبرالية تنظم وفقاً للنموذج الاستثنائي، والأنظمة المسماة اشتراكية تمارس توحيداً شاملاً للحياة الاجتماعية، لاغيةً بذلك كل فرق بين العام والخاص. إن ايديولوجية العلم والتقنية تتوصل في الحالتين، وبوسائل مختلفة، إلى الغاء كل احتمال انتقادي، ورفض القوة التحريرية التي يطلقها الفكر الجدلي».

هكذا يعتبر ممثلو مدرسة فرانكفورت أن عبادة العلم والتكنولوجيا تدشن البربرية الحديثة. إن «العبودية، التفشي، تشغيل الأولاد، معسكرات الاعتقال، غرف الغاز، والاستعدادات النووية ربما تكون جزءاً لا يتجزأ من العقلانية التي سبّرت تاريخ البشرية». وإن الوضعية شجعت خضوع العقل لما يسميه واقعاً ولما يؤسسه كنظام. إن التقدم «يهدد حتى بإلغاء الهدف الذي يرمي إليه مبدئياً: فكرة الانسان» (هوركهيمير). ويكشف تيودور أدورنو عن تغلغل آلة التوتاليتارية في كل بني السلطة، في صميم المراتب كلها، مما يؤدي به إلى الجدلية السلبية فيبحث في كل فكرة عن نفيها وفي كل شيء عن نفيه، ويتبنى نظرة انتقادية منهجية، ويعود إلى الحكم الفلسفي، ويدين مبدأ السلطة والسلطات، ويتعد دائماً عن الفعل (الذي يخشى منه أن يؤدي دائماً إلى الاستبدادية)، ويعلن التشاؤم الجذري.

للإنسان الذي لم يع أنه، بسبب ذلك، «يصبح قادراً»، من حيث الإمكانية، على فعل كل شيء، والذي لا يعرف حالياً ماذا يفعل». وفي نقده للمجتمع الجماهيري يعتبر خوسيه أورتيغا إي غاسيت أن هذا المجتمع يشكل أرضية خصبة لظهور النظام التوتاليتاري، باعتبار أن الفرد المتوسط (العادي) غير القادر على التفكير المستقل، سيكون موضوعاً للاستغلال من قبل مجموعات اجتماعية - سياسية معينة. ومن مواقع الأقلية الأرستقراطية المختارة يحاول خوسيه أورتيغا إي غاسيت الدفاع عن الثقافة من خطر الجماهير التي تقرر حكم المجتمع دون أن تكون مؤهلة لذلك. وهو يعتبر أن النشاط الاجتماعي للجماهير يمكن أن يؤدي بالبشرية إلى الكارثة: «إذا كان هذا النمط من الانسان [الانسان - الجمهور] سيستمر في الهيمنة في أوروبا ويقرر مصيرها، فستكون ثلاثون سنة كافية لإعادة قارتنا إلى البربرية». إن هذا الفيلسوف بوعيه لخطر الفاشية، يحاول إيجاد الوسائل للتخلص منها في القيم الثقافية التي يجب على النخبة المثقفة أن تحافظ عليها وتطورها.

يفترض مفهوم المجتمع الصناعي الذي طوره بوجه خاص عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون، سببية تؤدي بموجها التغيرات في قوى الانتاج وخاصة التكنولوجيا، إلى توطيد حتمي لنفوذ الدولة؛ وهذا النفوذ يخضع لانحرافات والتواءات بمقتضى السياق الايديولوجي - السياسي. لكن الدولة تنزع في كل الحالات إلى الكلية، لأنها «مركب عسكري، صناعي» يشتمل على السياسة والاقتصاد في حقل إداري وتقي سلطوي. إن الدولة في القرن العشرين تشمل، عند آرون، الواقع بأسره. ويشير آرون في كتابه الديمقراطية والتوتاليتارية إلى خمس سمات للظاهرة التوتاليتارية:

- يمنح النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد.
- يفرض الحزب الواحد ايديولوجية رسمية، تعبر عن حقيقة الدولة.
- تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والاقتناع.
- تُخضع الدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية.
- الكل يغدو من فعالية الدولة خاضعاً للايديولوجيا، ومن هنا يأتي الارهاب.

فالدولة الحديثة، عند ريمون آرون، تستوعب المجتمع كله، والايديولوجية الحزبية لا تسلم بوجود نزاعات، والنظام الاحتكاري يعمل بالخوف وبالإيمان، وهذه كلها من خواص التوتاليتارية.

ولعل مدرسة فرانكفورت هي التي عمقت، أكثر من

المنظمات غير الرسمية، العنف العسكري أو شبه العسكري، عدم ضمان الأحكام والقوانين، أحادية الهدف، أو العلامت الست عند فريدريك: (الأيديولوجية الرسمية، الحزب الواحد الذي يقوده فرد دكتاتور، جهاز الرقابة البوليسي، حصر كل وسائل الدعاية، حصر واحتكار كل الوسائل العسكرية، الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد بأكمله)، فلإننا نلاحظ أنها تنصب بشكل رئيسي على مسألة الهيمنة، وأدوات وآليات فرضها، بغض النظر عن مضمون النظام الاجتماعي وأهدافه (أحادية الهدف عند سبيرو تعني العنصرية عند النازية، ودكتاتورية البروليتاريا عند الشيوعية، وكأنه لا فرق بين الهدفين!!)، ولعل أكثر التشبيهات شيوعاً بين هذين النمطين من الأنظمة هي تلك المتعلقة باستخدام العنف لفرض الهيمنة. هنا يجري خلط (متعمد في معظم الحالات) بين أشكال العنف المختلفة: العنف الثوري الذي تمارسه الطبقة العاملة لتتحرر من القهر والظلم والاستغلال (وقد استعملت البرجوازية الليبرالية العنف أيضاً لفرض هيمنتها)؛ والعنف الذي مارسه فرد تسلط باسم الطبقة العاملة، خلال مرحلة أدينت ورفضت من ممثلي هذه الطبقة، واعتبرت انحرافاً خطيراً عن المبادئ الأساسية للنظام السوفياتي؛ والعنف العنصري الفاشي الذي عمل على إفساء شعوب بأكملها، بوسائل لم يعرف لها تاريخ البشرية مثيلاً.

ولعل أصدق تعبير عن الفرق الشاسع بين هتلر وستالين، هو ذلك الذي قدمه اسحق دوتشير في كتابه الشهير ستالين. فبعد حديثه عن أوجه الشبه العديدة بين الرجلين من حيث إن «كلّاً منها قمع المعارضة المحلية ضده، دوغماً شفقة أو وخزة ضمير، وكلاهما أقام دولة توتاليتارية، وأخضع شعبه لتسلطه الدائم...» أوضح دوتشير أوجه الخلاف الكامنة بشكل رئيسي، في أن هتلر دمر الأمة الألمانية وجربها «إلى الوراء، بعيداً إلى الوراء»؛ بينما ارتقى ستالين ببلاده من حالة الضعف والتخلف إلى التقدم والازدهار. إن ألمانيا التي كانت عشية سيطرة هتلر عليها «بلداً غنياً مزدهراً، صناعته أكثر فاعلية من أية صناعة أخرى في أوروبا، وخدماته الاجتماعية أحدث منها في أية أمة أوروبية أخرى؛ وجامعاتها مراكز إشعاع علمي تفاخر بأنها خرجت أشهر رجالات العلم...» باتت بعد هتلر «بائسة ومتفجرة إلى عهد همجي. ولا يدور الحديث عن هزيمة ألمانيا وإنما عن وضعها ذاته بغض النظر عن هذه الهزيمة. فقاعدة الانتاج المادي التي كانت الأمة تتمتع بها في ظل الحكم الهتلري لم تكن متفوقة بكثير عما كانت عليه من قبل، باستثناء

التوتاليتارية إذن ظاهرة القرن العشرين. يقول مارسيل غوشيه في مقال له عام 1976: «ألم يكن الوقت لكي نرى في الدولة التوتاليتارية - الكلية الظاهرة التي تسود عصرنا، الظاهرة الجديدة جداً في عصرنا، على صورة الثورة الصناعية في القرن الماضي، إذا كان لا بد من مقارنة؟». ويؤكد الفكرة ذاتها هانس كوهن، الذي يعتبر من أوائل المنظرين للتوتاليتارية، إذ يقول في كتابه القرن العشرون (صدر عام 1949): «إن الدكتاتوريات التوتاليتارية هي من الظواهر الخاصة بالقرن العشرين، بسبب طابعها الديمقراطي: إنها حركات جماهيرية. فهي على الرغم من كونها بدأت من استلام اقلية للسلطة... فقد نجحت لأنها قدمت شكلاً للأحلام السديمية عند الجماهير القومية، ولأنها تركت صدىً معبراً عن تطلعاتها الغامضة وشبه الرائعة... فلا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجال مثل سنالين 1879-1953 وهتلر 1889-1945، لاجئين فقط إلى ذريعة الرعب. هناك علاقة حميمة أساسية توحد الزعيم وشعبه، أكثر بكثير من الجاذبية الشخصية للزعيم... فهتلر لم يغز الجماهير الألمانية، بل مثلها».

ومهما بدا غريباً هذا الجمع بين ستالين وهتلر باعتبارهما يمثلان نظامين توتاليتاريين، فإن مثل هذا الجمع يرد لدى العديد من نظروا للتوتاليتارية، أو انتقدوها. بل إن بعضهم يرى «أن التساؤل عن التوتاليتارية يبدأ مع الاشتراكية القومية (ألمانيا النازية) والستالينية». (فرانسوا شاتليه وآخرون في كتاب تاريخ الفكر السياسي أن هذا المصطلح (التوتاليتارية) شاع في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك وز. بريجنسكي «للعقد ماثلة قابلة للجدل بين الدكتاتوريات الفاشية من جهة والنظام السوفياتي من جهة ثانية». ويؤكد توشار «أن استعمال كلمة توتاليتارية من شأنه - أو عند البعض من أهدافه - إخفاء الفوارق المتعلقة بجوهر الأنظمة، كما من شأنه الإيجاء بالمقارنات التي ليست دائماً من النوع المقنع».

والواقع أن النظريات التي تبحث في التوتاليتارية، سواء تلك التي تنظر لها أو تلك التي تحاربها، لا تهتم بمعرفة الطبقة الاجتماعية التي تحتل مواقع السلطة، أو طابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، بل تهتم، بوجه خاص، بليضاح مسألة الهيمنة السياسية، وفهم كيفية فرض النفوذ. وسواء أخذنا العلامت الخمس المذكورة للتوتاليتارية عند ريمون آرون، أو العلامت الست عند سبيرو: (العالية، المشاركة الإلزامية للناس، إلغاء

ومهما كان الرأي حول أوجه الشبه والاختلاف بين شخصيتي، هتلر وستالين، ودور كل منهما في حياة بلاده فإن الأمر، على كل حال، لا يتعلق بالزعيم أو الدكتاتور قدر تعلقه بطابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، وبالطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يقف ذلك الزعيم على رأسها ويمثل مصالحها. ففي الاتحاد السوفياتي بُنيَ نظام اشتراكي، قائم على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يستند الى الطبقة العاملة وجماهير الكادحين، ويعمل على إزالة الاضطهاد الطبقي والقومي والعرقي، وجميع أشكال استغلال الانسان للإنسان.

أما في ألمانيا النازية فإن ما سمي بالاشتراكية القومية بعيد كل البعد عن أية اشتراكية، سواء في المفاهيم النظرية أم في التطبيق العملي. يقول غوبلز 1897-1945 إن الاشتراكية القومية هي الاشتراكية الحققة، فهذه لا تقوم على إثارة الطبقات بعضها ضد بعض، بل لحملها على العيش معاً وتوحيدها داخل الجماعة القومية. ويقول مولر فإن دونبروك في كتابه الرايخ الثالث: «لكل شعب اشتراكيته»، ... «الاشتراكية القومية الحققة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب أن يحل محله التضامن القومي...». أما موسوليني فكان أكثر صراحة ووضوحاً: «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تجمد الحركة التاريخية في صراع الطبقات، وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية وأخلاقية».

ومن الناحية التطبيقية، ورغم حديث بعض الباحثين عن أن النازية والفاشية كانتا تمثلان الفئات الوسطى والبرجوازية الصغيرة، فإن الواقع العملي برهن على أنها كانتا تمثلان بالضبط مصالح الملكية العقارية الكبرى، ورأس المال الكبير والاحتكاري. يقول جان توشار: «من المؤكد أن التصريحات الاشتراكية لدى الفاشيين تظل الى حد بعيد تكتيكاً وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق الاشتراكية الحققة، لم تنل الفاشية ولا الاشتراكية القومية من قوة الأوليغارشية (حكم الأقلية) ورأس المال الكبير؛ بل بالعكس. إن صناعي الروورولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الايطاليين لم يقتصدوا في دعمهم لهتلر وموسوليني». ويقول موريس دو فرجي: «وهكذا بدت الفاشية والاشتراكية القومية كديكتاتوريتين محافظتين». كما يؤكد اسحق دوتشر الحقيقة ذاتها قائلاً عن ألمانيا النازية: «لم تحدث الاشتراكية القومية تغيراً أساسياً في بنية الأمة الاجتماعية. فما أن انهارت الواجهة النازية، حتى تراءى لأنظار العالم أن البنية القائمة وراء هذه الواجهة لا تكاد تختلف عن بنية ألمانيا الاجتماعية قبل هتلر: صناعيها الكبار (كرووب وتيسنس)،

الصناعة الحربية طبعاً؛ خدماتها الاجتماعية شبه معدومة؛ جامعاتها مراكز تدريب جيل من الوحوش البغيضة؛ وأبرز رجالات العلم فيها مضطرون للهجرة أو الى الرضوخ لتسلط أجهزة المخابرات والتصفيق للهستيريا العنصرية؛ أطباؤها يتحولون الى اختصاصيين في النقاوة العنصرية للدم البشري والى سفاحين يقتلون أصحاب الدماء الملوثة. أما في محراب الفلسفة الوطنية، فقد تبرع الفرد روزنبرغ على الكرسي التي كان يحتلها عبانوثيل كانط...».

أما روسيا الستالينية فأمرها مختلف كل الاختلاف. «ففاعدة الانتاج المادي، وقد كانت عام 1930 مختلفة عن مثلها في أية أمة أوروبية متوسطة الحجم، اتسعت بسرعة بحيث باتت روسيا، أول قوة صناعية في أوروبا، والثانية في العالم. وفي غضون عقد من الزمن تضاعف عدد مدنها وبلداتها، ... وتضاعف عدد المدارس لمختلف مراحلها على نحو مذهل. الأمة بأسرها تتلقى العلم. وقد تفتح ذهنها بحيث يكاد يستحيل إعادته الى واقعه الراكد السابق. وقد شحذت حكومة ستالين تعطش الأهالي للمعرفة، في حقلي العلوم والآداب، الى درجة انهم باتوا لا يشعرون، لا بل اضحووا محرجين في تطلعيهم (...). ولعل ما من بلد في العالم شجع نشأه على احترام الآداب والفنون الكلاسيكية للأمم الأخرى والشغف بها بقدر ما فعلته روسيا. وهذا يشكل فارقاً أساسياً بين الأساليب التعليمية النازية والأساليب التعليمية الستالينية (...). لم تحرق كتب ليسينغ 1729-1781 أو هايني 1797-1856 في روسيا، بل حرق في ألمانيا. وليس بمقدورنا أن ننسى أن المثال الذي دافعت عنه الستالينية، وهو مثال عبر عنه ستالين بشكل مشوه جداً، لم يكن مثلاً يدعو الى سيطرة الانسان على الانسان، أو أمة على أخرى أو عرق على عرق آخر، بل كان المساواة الأساسية بين البشر... وحتى دكتاتورية البروليتاريا ليست أكثر من مرحلة انتقال الى مجتمع تزول فيه الطبقات. فالهدف إذن ليس التسلط والدكتاتورية، بل هو بناء مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين.. لهذا فإن الميراث الثقافي الستاليني ينطوي على عناصر إيجابية ثمينة ومتعددة، وهي عناصر قابلة، على المدى الطويل، لأن تتغلب على ما فيه من سلبيات». ويختتم دوتشر مقارنته قائلاً: «لكل هذه الأسباب، لا يجوز تصنيف ستالين الى جانب هتلر في قائمة الطغاة الذين لم يخلفوا الا الدمار والعبث. كان هتلر زعيم ردة عقيمة ضد الثورة، في حين أن ستالين هو الرجل الذي قاد واستغل ثورة خَلْقة مساوية ومتناقضة في آن معاً...».

الغربية، أو الى حركة إصلاح توفيقية، أو الى ردات فعل سلفية أو علمانية متطرفة. أما الثنائيات التوفيقية فهي تقوم على محاولة الملاءمة بين: القديم والجديد، والماضي والحاضر، والتراث والواقع، والأصالة والحداثة، والغرب والشرق، والدين والعلم. ويرى بعض المؤرخين للفكر العربي الحديث أن التوفيقية حقيقة حضارية جامعة، ودينامية خاصة بالمجتمع العربي، وأنها روح عامة لها علاقاتها وقوانينها. فهي الحل الفكري للكثير من التناقضات، حيث يمكن للنفاض أن تعيش بدون أن يطغى أحدها على الآخر، لأنها تمثل تعادل طرفي المعادلة الاجتماعية - الايديولوجية. وكذلك، فإن الطبيعة العربية الإسلامية - قديماً وحديثاً - مرتبطة بالروح التوفيقية. ويرى هؤلاء أن الانتقال الموجه الى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، ليس إلا مجرد إشارة الى طبيعة الجدلية القائمة بين نقيضيهما (السلفي والعلماني)، وليس إلا تعبيراً عن نوع الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع الحديث في هذا الشرق العربي. وهو الشرق الأوسط وليس جغرافياً فقط، وإنما هو على الأرجح فكري وحضاري أيضاً. وعلى ذلك، فقد نفذت الروح التوفيقية الى صميم التكوينات التاريخية المجتمعية الحضارية للعرب، وكان لها انعكاساتها العقلية والشعورية منذ بدء القرن التاسع عشر الميلادي. وقد امتد أثر التوفيقية الى جميع نواحي الحياة والفكر العربيين، فشمّل الى الناحية السياسية والإدارية، الناحية الاقتصادية، والاجتماعية، والتربية، والعلمية والتقنية. فكانت التوفيقية الاستجابة الحضارية والثقافية المثمرة في المواجهة المصرية مع الغرب. واعتبرت التوفيقية الحديثة لقاءً آخر متجدداً بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الاغريقية. فكان ما حدث إنما هو، في حقيقته، مواجهة لموجة هيلينية جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري. لكن التوفيقية ما لبثت أن أصبحت في المفهوم المعاصر وجهاً من وجوه أزمة عدم الأصالة في المجتمعات العربية. ذلك لأنها لا تفسر الواقع العربي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر، بجدلية مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته. فقد أخضع هذا التاريخ وذلك الواقع لتفسيرات كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري. لذا نرى ردات فعل تدعو للعودة الى الذات الحضارية وفهمها من الداخل، واستكشاف قوانينها وعلاقاتها الأصلية، خصوصاً بعد إخفاق محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثير بالتجارب الأجنبية. وبعد أن أتت الموجة الهيلينية الجديدة لتفرض التحديات، لا لتقيم اختياراً حراً.

والنيكرز (كبار ملاكي الأراضي)، والطبقات الوسطى، والعمال الزراعيون والعمال الصناعيون. من منظور سوسيولوجي، لا سياسي، لم تكن ألمانيا في عام 1945 مختلفة عنها أيام حكم سلالة (الهوهنشولرن) وقد رمى بها بلبال مأساوي عاثب في خضم الفوضى والاضطراب».

مصادر ومراجع

- بيسونوف. ب. ن.، نارسكي. ي. س.، ياكوفليف. م. ب.، الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، بالروسية، موسكو، 1975.
- توشار، جان. تاريخ الفكر السياسي، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1983.
- دوتشر، إسحق، ستالين، مترجم عن الانكليزية، بيروت، 1969.
- شاتليه، فرانسوا وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1984.
- غالكين. آ. آ.، الفاشية الألمانية، بالروسية، موسكو، 1967.

- Arendt. H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966.
- Aron. R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.
- Cohen, H., *Communism, Fascism and Democracy*, New York, 1963.
- Spiro, H., *Totalitarianism*, *International Encyclopaedia of the Social sciences*, vol. 16, 1968.

خضر زكريا

التوفيقية (فكر عربي)

Syncretism
Syncretisme
Synkretismus

توفيقية أو تلفيقية أو توافقية، وكلها مصطلحات مترادفة استخدمت في الفكر العربي الحديث والمعاصر للدلالة على ذلك التيار الذي يحاول الدمج أو التوفيق بين الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية، وبين التراث الشرقي العربي والإسلامي. والأصل اللغوي للمصطلح من وفق: الوفاق: الموافقة. والتوافق هو الاتفاق والتظاهر: ووفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقةً وفاقاً واتفق معه وتوافقا. ونقول هذا وفق هذا ووفقاه وفقه وسبه وعدله على إيقاف واحد. والوفق من الموافقة بين الشئين كالاتحام. وتتألف التوفيقية في المصطلح العربي الحديث من مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والايمن أو بين الحكمة والشرعية، الى التصالح التوفيقية مع الحضارة والثقافة

والمعنوية للحضارة الغربية. وذلك، على العكس من السلفية أو التقليدية اليابانية التي نجحت في الحفاظ على جذورها، واستوعبت بشكل فعال، وإيجابي التقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، مما مكّنها من تحقيق النهضة ورد التحدي. ويبدو أن السلفية العربية الحديثة، قد وقعت في إيهام تاريخي، حينما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث، ومن ورائه حضارته الحية، وبين الحملات الصليبية وإرثها الديني الوسيط. وهي الحملات التي كانت السلفية التقليدية قد نجحت في صدّها ثم ركزت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وإلى تفوقها على الغرب المسيحي، لمدة خمسة قرون. وهذا مما فوت على السلفية مواكبة النهضة الحضارية الإنسانية الجديدة بتحولاتها غير المعهودة في الفكر والاجتماع والتقنية والسياسة.

توفيقية - إصلاحية

بعد إخفاق السلفية الحديثة في رد التحديات الأوروبية الخارجية، جاءت حركة الإصلاح التوفيقية (على يد الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبد الكواكبي)، لتمثل الأسلوب البديل لمجابهة هذه التحديات، فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي فقط. وكانت السلطة المركزية العثمانية قد فشلت في التوافق مع الموجة الهلينية الجديدة القادمة بثوب عصري من الغرب الأوروبي. وذلك عكس الخليفة المأمون من قبل. فاضطر الإسلام الحديث أن يلتمس من الغرب ظواهره المادية المتفوقة من طريق غزوه الاستعماري، قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي.

وكانت التوفيقية - الإصلاحية، قد حاولت خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، وليس مجرد محاولة وضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية. ذلك لأنه لم يكن بالإمكان وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي. لكن ذلك تم فعلاً عن طريق التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى أصول أو جذور أو قرائن إسلامية. ويبدو أن نشأة التوفيقية - الإصلاحية لا تدين للظروف السياسية الإسلامية أو العربية بشيء. فقد نشأت مستقلة، تقريباً، عن الإرادة المباشرة للحكام. وإذا كانت النهضة العربية الأولى قد بدأت فعلاً في عصر محمد علي، فإن هذا الحاكم نفسه لم يقم بإصلاحاته اقتناعاً بعقيدة معينة أو سعياً وراء التحديث. وإنما

ومن الوجهة التاريخية، فقد ظهرت التوفيقية في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة الغربية والأكثر انفتاحاً على مؤثراتها. فمنذ فجر النهضة العربية (1800 م). تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال، وذلك حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. ونلاحظ أنه كلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكثر اضطرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح في معادلتها. وذلك من طريق التوسع في إعادة تفسير الإسلام - عقلياً وحضارياً وعلمياً، ثم ديموقراطياً ثم اشتراكياً، وربما ماركسياً - من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها الفكري المبني القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة. بمعنى أنه قادر تماماً على استيعابها وتكييفها وفقاً لروحه العام. كما نلاحظ أن النزعة التوفيقية تعود إلى الظهور، بل وتفرض نفسها بقوة، عندما يتعرض المجتمع العربي للعنف الاجتماعي والاضطراب الحضاري (بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب)، فتحول جاهدة دون تصدعه وانقسامه، وتعيد الالتئام بين قديمه وجديده، وبين ماضيه وحاضره، وبين تناقضاته وتعارضاته العديدة، مفرزة صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع. وهي التي تمثل مجموعها تلك الظاهرة التوفيقية الشاملة التي حكمت المجتمع العربي، والتي يُمكن على ضوءها تفسير الواقع والتاريخ العربي الحديث. ذلك، لأن الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي الحديث والمعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في معظمها تحت الظاهرة التوفيقية، التي تعود بجذورها إلى التوفيقية الإسلامية التقليدية بين الدين والعقل، وبين شتى المؤثرات المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن قامت بعملية التوفيق بينها. غير أنه لأسباب تتعلق بمعظمها بالشكل السياسي والبناء الأيديولوجي، لم تستطع هذه الحضارة التوفيقية العربية الإسلامية، أن تواكب حركة التطور الحضاري والثقافي. وهي التي كانت أولى الحضارات العالمية الإنسانية، وأولى الثقافات أيضاً، حتى بدء الثورة الصناعية في الغرب الأوروبي.

لكن، مع تفكك الدولة العثمانية وتصاعد حركة التحدي الأوروبي، بدأت حركة الإحياء السلفي المطعم بالصوفية الإسلامية مُتَّلة بالحركة الوهابية وحركة عبد القادر الجزائري 1832-1847 م، وتلتها الحركة المهدية 1881-1898 م، فالحركة السنوسية 1912-1925 م. إلا أن هذه الحركات أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المادية

طريق التقريب بين المصطلحات، لكن محاولته هذه تبدو غير مقنعة تماماً. وتبنى الطهطاوي، ولو على استحياء، الليبرالية السياسية، داعياً العالمين الإسلامي والمصري الى غط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوروبية المتحضرة. وهي تلك المجموعة المركبة من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والطهطاوي، في تبشيره بالنمط الأوروبي المتحضر، وفي دعوته الى البدء من حيث انتهت أوروبا، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها، لكنه يدعو الى توفيقية إصلاحية محدودة تناول العلوم التراثية والفنون والصنائع من دون التغريب الكامل للمجتمع الإسلامي، خصوصاً من النواحي التشريعية والأخلاقية والاجتماعية. ويعتبر الطهطاوي رفض العلوم الأجنبية قائماً على الوهم، لأن الحضارة دورات وأطوار. فقد كانت هذه العلوم إسلامية، فأخذتها أوروبا وطوّرتها، ومن واجب المسلمين أن يتعلموا على الغرب، كما تتلمذ هو على المسلمين. لذا، طالب الطهطاوي الأزهر بإضافة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية، وخصوصاً العلوم الحكيمة (أو الفلسفية). ويظهر الطهطاوي ميلاً توفيقياً واضحاً في تقريره بين المصطلحات الغربية والمصطلحات العربية - الإسلامية. فالحرية في الغرب هي العدل والانصاف في الشرق، والحقوق الطبيعية توازي أصول الفقه وفروعه التي عليها مدار المعاملات. وعلى ذلك فإن توفيقية الطهطاوي تظل دنيوية وليست دينية. فقد ظلّ محتفظاً بتكوينه السلفي فيما يختص بأمور الدين والشرع. وكأنه بذلك، كان من دعاة الإحيائية التراثية، الحديثة، فهو ينادي صراحةً بصلاحيات المعاملات الفقهية في حال انتظامها والعمل بها لإقرار الحقوق، وذلك بتكييفها وفقاً للعصر والأحوال، فهي لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة للمصالح العامة (كالتجارة مثلاً). ولم يغب عن ذهن الطهطاوي، على الرغم من إعجابه بنمط التطور والتحضر الأوروبي، تلك النغمة الاستعمارية التي تريد احتواء الشرق بواسطة التبعية الحضارية. فرأى أنه ليس من الختمي أن تتم عمليات التحضر على النمط الأوروبي من طريق الاستيلاء والسيطرة الاستعمارية لدولة غربية على أخرى شرقية. وكان الطهطاوي توفيقياً - إصلاحياً، حينما دعا الى الأخذ بعلوم الدنيا والى استلها التراث الصالح بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان. مؤمناً أن الحرية الحقيقية للأمة إنما تتمثل في احترامها لحريات غيرها، مشدداً على فكري العروبة والحضارة العربية غير العرقية، مقابل فكرة التريك. وكان نضاله أساساً يتوجه الى وصل الخيط بين وطنه وبين مراكز الحضارة الحديثة، فوقف موقف العداء من دعوات العزلة

قام بها لتدعيم مركزه الخاص تجاه السلطان العثماني، وتجاه رعاياه والدول الأوروبية. ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أية دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يصدر أي بيان في الحقوق، ولم يقم بأية محاولة لإصلاح المؤسسات السياسية في البلدان العربية التي استولى عليها. بل إنه كان يحكم وفقاً للنمط الفردي التقليدي، باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في العام 1829 م. لكنه كان يتخذ القرارات شخصياً، بعد مناقشة عامة ووجيزة مع مستشاريه. أما العلماء، فلم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين. إلا أنه كان ذا نظرة خاصة الى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً الى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة. ويبدو أن اطراد النمو الصناعي والزراعي والعمراني، كان يلائم مصالحه الخاصة في الحكم. لذلك، فقد سعى جاهداً لتطوير التعليم «العسكري» بالدرجة الأولى، فأرسل البعثات الى أوروبا، وحمل طلابها بعد عودتهم على ترجمة المؤلفات التقنية. وقد تخرج من بين صفوف هؤلاء أول ممثل للتوفيقية - الإصلاحية في الفكر العربي الحديث، وهو رفاعة رافع الطهطاوي 1801-1873 م.

ويُعتبر كتاب الطهطاوي تخلص الابريز في تلخيص باريز أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة. وقد استخدم الطهطاوي إبراز الواقع الحضاري الفرنسي لنقد الواقع الإسلامي والعربي والمصري المحلي. وهو في سبيل ذلك، طرح المفهوم الأوروبي للعلماء الذي يتجاوز علوم الدين والعلوم - الأدوات الى علوم المقاصد والغايات، بما فيها العلوم النظرية والعملية الحديثة. كما تعرّض بالنقد غير المباشر للنظام الاقطاعي السائد في معظم الدول الإسلامية والعربية آنذاك، مبدياً إعجابه بالنمو الرأسمالي في أوروبا الذي صنّعه روح العلم والعقلانية والاستنارة الحضارية الأوروبية. معتبراً الحرية الاقتصادية (الليبرالية) من أعظم الحريات، ومن أهم فنون الادارة السياسية، ومن أعظم المنافع العمومية. وإدراكاً للإصلاح التوفيقى المنشود، وقف الطهطاوي مع العمل أكثر من الملكية. ونظر الى الإقطاع باعتباره عقبة رئيسة أمام التطور الرأسمالي، الذي دعا إليه قاعدة مادية للمجتمع، وأمام التنوير الذي صاحبه قياً وبناءً فوقياً للمجتمع الحديث. وكانت التجربة الأوروبية السياسية أيضاً موضوع دراسة ومقارنة عند الطهطاوي، الذي حاول إلباسها ثوباً إسلامياً - شرعياً، من

النهضة من شأنها أن تحرر الأمة العربية والإسلامية من تجربة أوروبا الاستعمارية فكشف عداء الاستعمار للأخذ بتنظيماته السياسية والدستورية حتى يُبقي مجالات الاختراق مفتوحة أمامه. وأدان التونسي جهود الجامدين من علماء الدين، الذي يعرضون عن وعي الحقائق السياسية للعصر، فضلاً عن الحقائق الاقتصادية. ويُعيب عليهم الإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح المستجدة للمسلمين ويرى التونسي أن العناصر الرئيسية للتمدن الإسلامي ما زالت موجودة. ويحذر من الوقوف بالأخذ عن أوروبا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بثمرات فكرها وحضارتها من المصنوعات والأدوات، منادياً بالأخذ بالأسول لا الشار فقط. ومحذراً، كذلك، من التلمذ السلبي - الاستهلاكي وخطره على الاقتصاد الوطني والاستقلال السياسي، دعا إلى تمثّل الفكر والحضارة الغربيين، وليس التحول إلى مجرد سوق استهلاكية منتجة. فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى خلل اقتصادي بين المنتجات والمصدّرات، ومن ثم إلى خلل سياسي تحكمه الحاجة ثم التبعية.

ويستلهم جمال الدين الأفغاني 1838-1898 م الأصول السياسية والاقتصادية الأوروبية في دعوته للإصلاح العربي والإسلامي والشرقي، وذلك بصورة غير مباشرة. ويدعو، في الوقت نفسه، إلى الحفاظ على الهوية القومية والإسلامية فيما يتعلق بشؤون العقيدة والشرعة، وشؤون الاجتماع والثقافة واللغة والتربية والتعليم. فقد أدان الأفغاني بشدة استيراد العقائد المادية والطبيعية والعدمية والإباحية من الغرب. واعتبرها دعوات هدامة للبناء الديني المميز. غير أنه أخطأ في ردّ هذه العقائد إلى جذور فكرية إسلامية. إذ ربط مباشرة في رسالة الرد على الدهريين بين المنحى الباطني الاسماعيلي وبين الفكر الطبيعي - الدارويني. كما ربط بين الدهرية والمادية في المذاهب الاجتماعية (السوسياليست) والعدمية (النيهليست) والاشتراكية أو الشيوعية (الكمونيست)، وينتد الأفغاني بظاهرة تقليد الغرب، خصوصاً من قبل الناشئة الشرقية تقليداً يتناول القشور والمظاهر من دون اللباب والجوهر. وهو على إعجابه بالشعب الفرنسي وحضارته يتعرض بالنقد لفكر الثورة الفرنسية وأعلامها من (أمثال فولتير وروسو) الذين خرجوا من الدين العيسوي إلى الدين الطبيعي فجلبوا على أمتهم الثورة والاقتتال والتفكك والهزيمة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية، في مناداته بالقضاء على الحكم المستبد القائم على القوة المطلقة، لأنه لا عدل إلا مع القوة المقيدة، وفي ضرورة استبداله بالاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح،

وعقد النقص التي تؤدي إلى الإنغلاق على الذات. فأخذ يدعو إلى الإنفتاح على المجتمعات المتحضرة ويُسنّفه أصحاب النزعات السلفية الجامدة والمحافظة، منادياً بتجديد المخالطات مع ذوي الحضارة والنباهة.

ومع خير الدين التونسي 1820-1890 م. برزت التوفيقية - الإصلاحية، خصوصاً السياسية منها، بوضوح. ففي مقدمة كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك يدعو التونسي إلى الخروج بالبلاد من العزلة الأسطورية إلى الحضارة الحديثة، وإلى التلمذ عليها فيما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية. هذم الشريعة التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين. وهو في دعوته للاختلاط بالأوروبيين والتعلّم منهم، يعتبر وحدة العالم والحضارة الانسانية واحدة. ويقول التونسي بحتمة الأخذ بالحضارة الأوروبية، التي تكتسح في طريقها كل الحضارات، لكن من طريق الانتقاء، أي الأخذ بما لا يتعارض مع الشريعة، وبما يحقق المصالح المتجددة ومنها: التنظيمات السياسية الأوروبية. ويعتبرها التونسي السبب المباشر في تقدم أوروبا. ويقول إنه ينبغي تأسيسها على العدل والحرية، وإحياء هيئة «أهل العقد والحل» بعيداً عن الاستبداد وحكم الفرد. كما يدعو إلى تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، وإلى حصر الحكم التنفيذي بالوزراء على أن يكونوا مسؤولين أمام الوكلاء المنتخبين للأمة. ذلك، لأن الشريعة لا تتنافى وتأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن وال عمران. فإن مُلك الإسلام مؤسس على الشرع، الذي من أصوله وجوب المشورة وتغيير المنكر. ويعتبر التونسي لإطلاق الحريات السياسية، وبخاصة حرية الانتخاب، من أعظم الوسائل في حفظ قوة الدول وعمرانها. ويميّز التونسي مع مونتسكيو الدول، إلى: دولة وراثية، ودولة وراثية مقيدة بالقوانين، وجمهورية مقيدة بالقوانين. ويوافق مونتسكيو على تمثيل المستبد وتصرفاته بمن يتوصل إلى اجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها. ويربط التونسي بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية التي ترتبط بدورها بالعمل والأمن واتساع عمل الشركات. فهو بذلك يُقدم صورة متكاملة للحرية، متأثراً بالتجربة الأوروبية التي حققت الحرية المستقرة بواسطة التنظيمات الدستورية والقوانين، مما أدى بها إلى تحقيق التقدم في المعارف والعلوم. لقد أراد التونسي لأمتة مواجهة التحدي الحضاري الأوروبي بأن تتسلح بسلاحه. وكان مذهبه هذا، وكأنه محاولة للتجديد والبعث القومي لأمتة حتى لا تقع تحت الاستعمار الأوروبي. فقد أدرك أن الأخذ بتجربة أوروبا

الاستعمار الغربي، وإلى التصدي له بالهزيمة الحضارية، وبتجسيد الفكر الإسلامي، الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة - على الطراز الغربي - وكذلك بتقييد سلطة الحكومات بالدساتير والقوانين. وفي كل ذلك، كان عبده إصلاحياً - تدرجياً (وليس جذرياً كأستاذة الأفغاني). فرأى في التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديدها وتحديثها، السبيل الوحيد لبلوغ الشرق غايته من التحرر الكامل. وفي ذلك يختلف عن الأفغاني الذي رأى في الثورة المخضبة بالدماء طريقاً لهذا التحرر. فقد رأى عبده أن بدء التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا. فإن العرب والمسلمين لو قدموا زينة الفضائل الإنسانية والشرعية على ذلك الرونق الصوري لخافهم العالم بأسره.

وكانت توفيقية عبد الرحمن الكواكبي 1854-1902 م. إصلاحية - جذرية أقرب منها إلى روح الأفغاني منها إلى روح محمد عبده. فقد رأى في النظام الاستبدادي فردياً كان أم جماعياً علة التأخر والتخلف والفقر في الشرقين الغربي والإسلامي. ودعا إلى القضاء عليه وعلى نتائجه السلبية في جميع المجالات الحضارية والثقافية والدينية والاجتماعية والأخلاقية. وحاول التوفيق بين مقولة الحرية والقومية والاشتراكية وبين الأصول العربية والإسلامية العقائدية منها والتشريعية والتاريخية. ولقد ميز الكواكبي بين الديمقراطية كنمط للحياة السياسية يمكن أن يختلف من مجتمع إلى آخر. ومن مذهب إلى مذهب وبين الحرية كمعطيات وثمرات ونتائج لهذا النظام. وهو، على إعجابه بالتجربة النيابية في الأمم الغربية التي خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، يشير إلى أن ذلك ينطبق تماماً على ما أمر به النص القرآني ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران، 104)، معتبراً هذه الوظيفة شريعة بذاتها، لكنها محققة عند المستبد وأعوانه. ويرى الكواكبي أن الإسلام مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية أي العمومية، والشورى الارتستوقراطية أي شورى الأشراف. وهو بذلك يحاول التوفيق بين الديمقراطية الغربية العامة وبين مفهوم «أهل الحل والعقد» النخبوي الإسلامي الخاص. وينزع الكواكبي منزعاً قومياً خالصاً في قوله بالعودة إلى الخلافة العربية، وفي معارضته للتترك، وفي اعتباره العرب أمةً وشعباً له خصائصه المميزة جنساً ولغةً ووطناً وحقوقاً مشتركة. ويرى الكواكبي أن نظام الحكم الإسلامي

رافضاً فكرة المستبد العادل. وينادي الأفغاني أيضاً بالدعوة القومية الوطنية، لكنه يعتبر الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين القوميات الإسلامية المختلفة وحكوماتها، والتي من شأنها منع التدخل في أمورها من قبل أوروبا. كما كانت للجامعة الإسلامية في ذهن الأفغاني مضامينها الاقتصادية، وهي: منع عوامل الاستنزاف والسيطرة الأوروبية على موارد الثروة في الشرق الإسلامي. ويؤكد الأفغاني على المفهوم الديمقراطي - النيابي، شرط - أن يتمتع النائب عن الأمة بصفة الاعتزاز بالمقومات الأهلية القومية وشرط أن يكون هذا المفهوم مندرجاً في إطار الخلافة الإسلامية العربية. وتظهر عروبية الأفغاني واضحة في رده على محاضرة المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي اهتم فيها العقل العربي بمعادة العلم، والعنصر العربي ومزاجه بالتناظر مع الفلسفة، والإسلام بؤاد حرية البحث والتفكير. فقد دافع الأفغاني بحماسة عن العرب والعروبة، وعقد لها لواء الحضارة التي تتلمذت عليها أوروبا في عصر النهضة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية - الاقتصادية، في تبنيه للدعوة الاشتراكية التي لا بد لها أن تنتصر كما انتصرت الدعوة لطلب الحرية في فرنسا. لكنها ليست تلك الاشتراكية الغربية المتخبطة والمتطرفة بين حدي الانتقام والحسد الطبقي، وإنما هي اشتراكية الإسلام التي تبنت أولاً في الإخاء بين المهاجرين والأنصار. وهي، التي يتضمنها القرآن، والتي تلتحم مع الدين الإسلامي، متلائمة والخلق العربي، الإسلامي منذ أن كان العرب أهل بداءة وجاهلية. لقد رفض الأفغاني فكرة الاستعمار الأوروبي واعتبره أقرب إلى الخراب والتخريب منه إلى العمار والعمارة والاستعمار. ورأى أن جرائم المرض في الشرق، إنما أتت من مطامع الغرب. لذلك، فإنه يصح وصف توفيقية الأفغاني بأنها إصلاحية - جذرية عقلانية مستنيرة. فهي أقرب إلى التنوير منها إلى القبولية أو التصالحية التي كان الطهطاوي والتونسي قد قاربها، خصوصاً، وأن الأفغاني رفض فكرة السلطة الروحية المستقلة عن السلطة الزمنية.

ويمثل محمد عبده 1849-1905 م، امتداداً للنهج التوفيقية - الإصلاحية المستنيرة الذي بدأه أستاذه جمال الدين الأفغاني. وعنده تظهر فكرة الوطنية بوضوح أكبر. وكذلك تظهر فكرة التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، من طريق سلوك المنهج العقلي لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث إصلاح ديني يغربل الموروثات السلفية، خصوصاً تلك التي أتت من عصور التخلف والانحطاط. كما دعا عبده إلى التحرر السياسي من

المجتمعات، فاختل التوازن الى مدى بعيد بين موروثها وجديدها. وهو ذلك التوازن الذي طمحت التوفيقية - الإصلاحية لإقامته في وجه التحدي الغربي. وبذلك نشأت توفيقية جديدة، عملت على الاستيعاب الكلي للحضارة الغربية، بإحلال النظرة العقلية العلمية محل النظرة الغيبية الدينية، وقصر الدين على جانبه الفردي الروحي. وقد برز ضمن هذا الاتجاه التوفيقى - القبولى نماذج فردية وفئات محدودة، معظمها من خارج البيئات السلفية، أي من خارج الإيمان الأصولي الاسلامي. لكنه اصطدم بالإطار الجامع - المانع للإسلام الذي لا يسمح بظهور مثل هذا التيار. ومع ذلك، فقد قبلت التوفيقية الحديثة التعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه، جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً، أو إباسها - على الأقل - المصطلحات الإسلامية، فأصبحت الديمقراطية الغربية تقابل الشورى، والمنفعة العامة توازي المصلحة الشرعية، والرأي العام يقارن بمبدأ الإجماع الفكري - الفقهي، والضريبة بالزكاة. لقد كان التقاطع بين الحضارة الغربية والعالمين العربي والإسلامي حتمياً. ذلك لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بدء عصرها الكولونيالي افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية الحضارة الغربية، التي أصبحت منذ ذلك التاريخ الحضارة الإنسانية الحديثة. غير أن هذا التقاطع الذي تم في ظل القهر الاقتصادي والسياسي كان يمكن أن يختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير. فهناك فرق كبير وخطير بين دول تتوجه الى الحضارة الغربية والثقافة الغربية وهي مستقلة، وبين دول تتوجه اليها وهي مستعبدة ومقيدة بالغرب. فهناك اختلافات جوهرية بين مكونات النهضة في الغرب وخط سيرها، وبين النهضة العربية من جهة أخرى. وعلى ذلك، فإنه لم يكن ممكناً الإفلات - لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف - من التقاطع مع الحضارة الغربية التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولونيالي، حيث أصبح رأس المال عالمياً في بحثه عن الأسواق والمواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة. إن ذلك الإفلات لم يعد ممكناً، حتى ولو لم يحدث القهر الاستعماري، سواء من طريق الحملات العسكرية المباشرة (كحملة نابليون)، أو من طريق تأسيس الدولة الحديثة، (كدولة محمد علي)، أو من الطريقتين معاً، اللذين نتجاً عنهما على نحو مباشر في بعض المراحل. وهذا ما حتم قيام نزعة التوفيق القبولى، بدلاً من التصادمي أو التصالحى، الذي عرفه الفكر العربي في فجر النهضة العربية. إذ إن الاحتكاك بالغرب وبالحضارة الحديثة كان قد بدأ في مناخ اقتصادي وسياسي واجتماعي مغاير تماماً

قام على الفلسفة الاشتراكية، وهي تعني من الاشتراك والاشترك العمومي. ولقد حاول المقارنة بين غنى التجربة الإسلامية والفكر العربي الاسلامي بالقيم والأسس والمبادئ الاشتراكية، وبين افتقار التجارب الأوروبية اليها. فعند العرب والمسلمين المنبع، والسوابق التاريخية، والهدى القرآني. وهذا يعني أن الاشتراكية ليست إلا امتداداً تاريخياً لتجربة عربية - إسلامية، وبعثاً لمجد يجب أن يبرز ويقدم ويُعاد تأهيله وفقاً للمجريات والتطورات والملامسات المستجدة. فالاشتراكية، ليست نظاماً غريباً يسترب فيه البعض، وينفر من غرابته البعض الآخر على اعتبار أنه مستورد. ذلك لأن السياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت في نظر الكواكبي: نياية اشتراكية. أي ديمقراطية تماماً، اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك، وأحدثت بين المسلمين حالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين الأشقاء في الأسرة الواحدة. فالاشتراك أعظم سر للكائنات به قيام كل شيء ما عدا الله وحده. فهو سنة وناموس طبيعي - كونى. ويدعو الكواكبي الى استيعاب العلوم الحديثة، وبخاصة العلوم الرياضية والطبيعية التي نمت في الغرب، ودخلت في صميم الحياة، وكانت أساس الاكتشافات الجديدة والاختراعات. ولا يُكمل العلوم الحكيمة أو الفلسفية، وأثرها في فهم أسرار كتاب الله، التي جعلت من الغربيين أدرى منا حتى في مباني الدين.

توفيقية - قبولية

استطاع الغرب الأوروبي، منذ العام 1882 م. عام الاحتلال البريطاني لمصر الى العام 1918 عام السيطرة البريطانية - الفرنسية على المشرق العربي، وصولاً الى العام 1924 عام إلغاء الخلافة الإسلامية - العثمانية رسمياً. استطاع أن يصفي الكيان الإسلامي العربي لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً. وبذلك استطاع أن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه التربوي، ونمطه الاقتصادي، وأن يُلحق المنطقة بدورته الرأسمالية مُصدراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتجاته وممرأ استراتيجياً لطرقه العسكرية والتجارية. وبعثاً لذلك أصبحت المؤثرات الحضارية والثقافية الغربية تنفذ الى المجتمعات العربية بقوة واندفاع بدون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الرفض أو الاختيار لافتقادها الشخصية الجماعية المشتركة والمتماثلة. وقد نتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية أدى الى ارتباك واضطراب في تلك

مظهر فقد شدد على أن المعركة بين الأسلوب الغيبي والأسلوب اليقيني معركة حتمية. ولهاجمة المفكرين السلفيين والتوفيقيين وحتى المجددين، أسس مجلة المصوّر عام 1927 م. متأثراً بروح يعقوب صرّوف العلمية - الدارونية. وطرح محمد حسين هيكل مفهومات جديدة في الأدب الفرعوني وفي العلم الخالص، وترجم أبحاثاً لأوغست كونت مبنية على مقولة انتصار مرحلة العقل، وألف كتاباً عن حياة روسو 1922 م. شارحاً فكرته في الدين الطبيعي. ونشر الشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863-1936 في مجلة السدهور ملحمته «ثورة في الحميم» ضمنها تأملات في العدل الإلهي، وفي مفهوم الجنة والنار، والعمل الصالح، وعالج إسماعيل أحمد أدهم الموضوعات الدينية الإسلامية بحرية شديدة، وكان على صلة بالاستشراق الروسي.

توفيقية جديدة

بعد إخفاق العلمنة الإسلامية وغيرها من التيارات المختلفة التي وقعت في الخدعة الأوروبية - الاستعمارية، ظلت تنتقي من الغرب ما تراه باهراً من أوجه حضارته كأصاليه العسكرية والسياسية والاقتصادية بدون النفاذ إلى ما ورائها من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة تماماً للمفاهيم العربية - الإسلامية... وبعد أن بدت العلمنة الإسلامية في العام 1930 م. وكأنها على وشك أن تحقق منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي الحديث، اتضح أنها كانت مجرد ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بدون أن تمر بمرحلة الانتصار الكامل. وظهر لأحد شهودها بعد سنوات قليلة (1936 م.) أن نموها وتطورها لم يخضعاً لسنة النشوء والارتقاء، بل لسنة التدهور والانحطاط. أما السبب في نظر أحمد أمين فمرده إلى أن الرأي العام كان قوياً ومسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهمز أمامه فريق المفكرين الصرخاء هزيمة نكراء. وفي الحقيقة، فإنه لم تكن هناك حاجة لتيار علماني - إسلامي، لأن الإسلام لا يعترف بأية سلطة دينية روحية تتخذ شكلاً مؤسسياً مستقلاً عن السلطة السياسية أو تابعاً لها. ومهما يكن من أمر، فقد اضطرت التوفيقية القبولية بتبنيها العلماني إلى التسليم والمجازاة بدلاً من المقاومة، وإلى الإدارة بدلاً من المصارحة. وذلك خوفاً من تفاقم الانشطارية الحضارية في بنية المجتمع العربي بين معسكرين تراثي - توفيق (يمثله محمد رشيد رضا وتلاميذه) وقبلي - علماني (يمثله العلمانيون الإسلاميون). وهكذا لم يعد

للمناخ الذي نشأت فيه النهضة الأوروبية وترعرعت. فقد أقيمت الحضارة الحديثة على العرب والمسلمين في عصرها الكولونيالي، عصر القهر الاستعماري وعالمية رأس المال والسوق. وكانت حاجتها إليهم من الجانب السلبي البشع: أن تكون الأقطار العربية والإسلامية سوقاً وممرّاً لها إلى بقية الأسواق. وكانت حاجة العرب والمسلمين إليها من الجانب الإيجابي المشرق: أن تكون عوناً لهم في النهوض من الكبوّة التاريخية. وكان، ولا يزال، الصراع بين هاتين الحاجتين محور الملحمة التي عاشها الفكر العربي منذ بدء القرن التاسع عشر. وترتب على التباين الجذري بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية عدة إشكالات حضارية وقومية وطبقية وإيديولوجية. وعلى الصعيد الاقتصادي العام، لم يكن مطلوباً من العرب المسلمين، ولم يكن باستطاعتهم، أن يبدأوا من حيث انتهى الأوروبيون، أي من الكشوف العلمية ومخترعات الانقلاب الصناعي إلى تكوين السوق الرأسمالية. وإنما كان المطلوب الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف، وكان مطلوباً استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة التقدم الاجتماعي. وكان مطلوباً كذلك الانسلاخ عن الأمبراطورية العثمانية، وترسيخ الوعي الوطني والقومي، وتشجيع السوق العربية الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات الغربية القوية. غير أن هذا كله غاب عن ذهن التوفيقية القبولية.

فقد تحولت التوفيقية - الإصلاحية إلى توفيقية قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي والسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده، الذي مثله لطفي السيد 1872-1963 م. وسعد زغلول (?-1927). وطه حسين 1889-1973 م. وإسماعيل مظهر 1831-1962 م. ومحمد حسين هيكل 1888-1956. ومنصور فهمي (?-1958). وعلي عبد الرازق. وقد مثل هؤلاء التيار العلماني العقلاني في الفكر العربي الحديث، وغالباً ما يُطلق عليهم اسم «العلمانيين المسلمين». وهم الذين برزوا بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، وقبلوا المنهج العقلي - النقدي الغربي للتراث الأدبي والديني. وكانت أكبر هزة تعرض لها الفكر السلفي والتوفيقية الإصلاحية، حينما نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه الإسلام وأصول الحكم. إذ قبل فيه مقولة «فصل الدين عن الدولة»، محاولاً تخريجها إسلامياً على قواعد فقهية وتاريخية محددة. وأشار طه حسين عاصفة أخرى، حينما طبق المنهج النقدي التاريخي في الشعر الجاهلي، مؤكداً ضمناً، أن العلم في ناحية والدين في ناحية أخرى، وأن التوفيق بينهما مستحيل. وأما إسماعيل

على الغرب وثقافته أنه كان مخدوعاً، وأن للغرب وجهين مناقضين (السياسة والحضارة)، وأن مؤثرات الغرب التي يجلبها للمستعمرات أغلبها مظاهر وقشور، أما تبشيريه بثقافته وقيمه فلأنما كان لزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانه الحضاري - الثقافي المُوحد أكثر منه لنشر الفكر الإنساني المتحرر.

لذلك اضطربت عمليات التحديث والتحضير العربي والاسلامي، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقت من الحيوية والانفتاح. ونظراً للمطامع الاستعمارية «الخاصة» التي عرقلت عمليات التحديث في المنطقة العربية، فإن التجربة التوفيقية الجديدة لم تؤدِ إلى ما يشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع المحافظة على الشخصية التقليدية، ولا إلى ما يشبه النموذج الهندي في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية - الديمقراطية مع الاحتفاظ بتراثها الروحي وطابعها التقليدي. وهنا، نلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى انطلقت من مبدأ الوحدة القومية أساساً، ولم تدخل العصر مُقسمة ومُجزأة بالشكل الذي يستحيل معه إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. ولو كان العرب مسؤولين، فإنه لا يمكن إغفال الموقف الغربي. لقد وقف الغرب ضد أية وحدة عربية فاعلة سواء كانت ليبرالية أم سلفية أم يسارية. لذا، تشعبت مشاكل التحديث والتحضير والبناء الفكري والايديولوجي. وهذا مما يُفسر لنا إلى حد لا يمحور إغفاله، ذلك الاختلال البنوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن مثل تلك الاختيارات الجوهرية تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقرها ويقوم عليها. وهذه لا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات. وفي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، سادت الانقسامية الفكرية والثقافية والحضارية العالمين العربي والاسلامي، فساد التنزع بين اتجاهات متغربة واتجاهات إسلامية، أو بالأحرى بين اتجاهات لا توفيقية وأخرى توفيقية، سرعان ما انتهى بسيطرة هذه الأخيرة.

وبدأت التوفيقية الجديدة على يد الشيخ محمد رشيد رضا 1854-1935 م. الذي دعا إلى تطبيق الشورى الإسلامية على شكل مجالس نيابية - تشريعية، وإلى تقييد السلطة التنفيذية للحكام بالقوانين الدستورية، وإلى نظام اقتصادي ومالي إسلامي يميز بتلك الروح الإصلاحية الاجتماعية الجامعة التي جاء بها القرآن. وشارك رضا شكيب أرسلان اعتقاده أنه بالإمكان، نظراً للمكانة الخاصة للعرب في الأمة الإسلامية، التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل

هناك معسكران، ولم يعد هناك صراع، وإنما أصبح الجميع في معسكر واحد. وتحول التياران المتصارعان إلى مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً طفيفاً في العرض لا في الجوهر. وهذا تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقية - الإحيائي (منذ 1935 م.) بعد أن تعثر الحسم وتحتم التصالح. وهكذا قُدر لهذه الثورة العقلية القائمة بمعظمها على مفاهيم الغرب في حرية العقل والبحث العلمي والتقدم وفقاً لمقولات غربية، أن تخرج عن التوفيقية الإصلاحية لتعود إليها. وأبرز تفسير لذلك يلخصه أحد أعلام التيار العلماني - الإسلامي بقوله إن «البذر» الثوري العقلي كان يُلقى في غير منبته، فلماذا بالأرض نهضه ولا تتمخض عنه ولا تبث الحياة فيه. وذلك بعد أن ارتد هيكل عن تلك الثورة - التي لا يمكن تسميتها كذلك لأنها كانت مجرد قبول توفيقية لمفاهيم غربية - متأملاً في إخفاؤها. فيما بقي بعض الأفراد - الرواد على مواقفهم القومية، ومنهم ساطع الحصري وقسطنطين زريق اللذان واصلوا دعوتها إلى علمنة القومية بدون تراجع. لكن هذا يمثل استثناء للمجرى التوفيقية الجديد الذي توجه إلى رفض التسوية السياسية والحضارية التي فرضها الغرب. ففي الفترة 1920-1930 نجح الغرب الأوروبي في إقامة كيانات متعددة في الشرق العربي ذات جذور إقليمية منفصلة تستند إلى فكرة الوطن المحدود وتخضع للنفوذ الغربي وتقتبس أنظمتها السياسية وقيمه الحضارية والفكرية، وتخرج تدريجاً على وحدة الكيان الحضاري - الثقافي العام الإسلامي العربي. لكن اتضح، فيما بعد، أن هذه التسوية - التجزئة التي فرضها الغرب، والتي خلفت أمراً واقعاً، لم تحقق الهوية الحقيقية للمنطقة العربية التي طمحت إلى تحقيق ذاتها ضمن تشكّل مشترك جديد له جذوره الحضارية بقدر ما يكون متفاعلاً مع الغرب. وذلك مهما تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة التشكّل الجديد والجذور التي يستقي منها. وتمثل اتجاهات الأحزاب الجديدة المنشأة منذ العام 1930 م. (الاخوان المسلمون والحزب القومي السوري وحزب البعث العربي) شاهداً فكرياً - سياسياً على اختلال التسوية الإقليمية التي فرضها الغرب. فلقد كان موقف الغرب معارضاً لإقامة أي كيان عربي بديل، وخصوصاً حينما نقض وعوده بتأييد إقامة «المملكة العربية المتحدة» وحارب المحاولات الاتحادية التالية لها. كما لم يسمح بأية حركة تصنيعية حديثة على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. واتضح أيضاً أنه لا يتم إلا بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة، وذلك أكثر من اهتمامه برسائلته الحضارية وقيمه الانسانية في الحرية والمساواة. واتضح لجيل الشباب المنفتح

في غيرها من القوميات. لا بل كانا يذهبان الى أبعد من ذلك، فيقولان بأن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب. وكان محمد رشيد رضا ورفاقه يؤكدون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة، إذ دسوا في الإسلام تعاليم غريبة، وأفرطوا في مدح الخلفاء، ومحو الفكرة الصحيحة عن الحكم بالشورى. ومع اعتراف رضا بأن علوم الكون المادية تثب في هذا العصر وثوباً يشبه الطفوف، وبأنها تؤدي من الثمار اليانعة بتسخير قوى الطبيعة للإنسان ما صارت به الدنيا كلها كأنها مدينة واحدة، إلا أنه يرى أن البشر يرجعون القهقري في الآداب والفضائل على نسبة عكسية مطردة لارتقائهم في العلوم المادية. وقد أدى ذلك الى انحطاط خلقي، فازدادت الجرائم، وانتشرت الشهوات، وضعفت الروابط الأسرية والزوجية، ونبذت هداية الأديان. ورأى رضا أن الدول الحضارية الكبرى تتنافس فيما بينها لاستخدام نتائج العلوم والتقنية (الفنون) في المجال الحربي، مما يهدد السلام العالمي، وينشر الاستعمار والظلم للشعوب الضعيفة التي أبتليت بسلطان هذه الدول الكبرى. ويؤكد رضا أن استقراء تاريخ هذه الحضارة المادية يدل على أن الشرور كانت لازمة لها ونمت بناتها. وهذا هو البرهان على أن العلوم والتقنية البشرية غير كافية لتحقيق السعادة. وإنما تتم السعادتان للإنسانية بهداية الدين في المجالين الدنيوي والأخروي. والإسلام وحده هو القادر على حل الأزمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للحضارة الحديثة. لكن هناك العديد من العقبات التي تحول بين الافرنج وحقيقة الاسلام، وهي: الكنيسة ودعايتها المفترضة وتربيتها للأوروبيين على أن المسلمين أعداء للمسيح، والعقبة الثانية: رجال السياسة الأوروبية المساندة للكنيسة والطامعة في استعباد واستعمار شعوب الاسلام. والثالثة: سوء حال المسلمين في هذه القرون الأخيرة.

ومن هذه الموجة التوفيقية الجديدة برز عبد الرحمن البزاز الذي نفى أن يكون هناك أي تناقض بين الإسلام والقومية العربية. وأكد أنه إذا ظهر أي تناقض، فلأنما هو ناجم عن المفهوم الغربي للإسلام والقومية، وأن قبول العدد الكبير من العرب بهذا المفهوم دليل على سيطرة الفكر الغربي عليهم، بينما الواقع أن مضمون القومية العربية هو مضمون الإسلام بالذات، وأن هذا لا يصح إلا على العرب دون سواهم من الأمم الإسلامية الأخرى. فالإسلام في نظر البزاز هو دين قومي. وهو في حقيقته، الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بخصائصها، فيما بعد. وهذا الإسلام ليس إلا صورة مكبرة عما كان مطوباً من قبل في طبيعة العرب، وما مثله

الأخلاقية العليا إلا مثل الخلقة العربية الطبيعية. وليست الشورى، وهي مثاله السياسي، الا ديموقراطية العرب الطبيعية ذاتها. وكذلك، فإنه لما كانت الحضارة الإسلامية هي ذاتها مضمون اللغة العربية، فيمكن العرب والناطقين بلغتهم أن يجعلوا من الحضارة الإسلامية ومن الماضي الإسلامي كله حضارتهم وماضيهم. وحاول قسطنطين زريق بدوره أن يوفق بين الإسلام (كروح دينية) وبين القومية العربية. فذهب الى أن مجتمعنا العربي هو من نوع خاص. فهو يستمد وحيه ومبادئه من الدين، الذي لا يمكن أن يكون بالنسبة الى العرب غير الدين الاسلامي. لكن هناك فارقاً بين الروح الدينية والعصبية الطائفية. ويقوم هذا التمييز عند زريق على مسلمتين: الأولى: أن جميع الأديان تتضمن جوهرأ واحداً للحقيقة هو في تناول جميع البشر. والثانية: أن مبادئ الدين عند الجميع هي واحدة من الناحية الأخلاقية، وهي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر. فقد تختلف الرموز بين الأديان من حيث المبادئ الأخلاقية، إلا أن لهذا الاختلاف أهمية حضارية لا فكرية. وبهذا المعنى فقط كانت العلاقة بين العرب والإسلام علاقة جوهرية، فمحمد (ص) هو منشيء الحضارة العربية، وموحد الشعب العربي، ورجل العقيدة، الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الإلهام. لكن، ليس هناك ما يشير الى أن على العرب أن يستمدوا منه أكثر من ذلك، أو أن يسترشدوا بالشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة. فإن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً، وعليهم بالتالي أن يقتبسوا المؤسسات التي يتميز بها الغرب. ودعا آدمون رباط الى أمة عربية في كتابه الوحدة السورية والمصير العربي، قوامها وحدة العرق والأصل، ووحدة اللغة التي هي العامل القومي الأكمل، ووحدة الدين. لكنه ينظر الى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتهم. فالدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم، والتضامن الديني هو الذي يمهّد للتضامن القومي. والإسلام دين ذو فحوى قومي. وهكذا، فإن الأمة الإسلامية ليست سوى الأمة العربية في مرحلة تكوينها الأولى. ونجد في كتابات ساطع الحصري في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، نظرية نقية للقومية استمدتها من الفكر الانكليزي والفرنسي، وخصوصاً من جذور النظرية القومية في الفلسفة الألمانية. والأمة عنده موجود موضوعي بالفعل، أساسها اللغة المشتركة، ثم التاريخ المشترك - وهو أمر مهم لكنه ثانوي لأنه لا يمكن أن يخلق الرابطة القومية، بل يقويها إذا استخدم عمداً.. ولا ينكر الحصري أثر الدين في المشاعر الإنسانية. لكنه يميز بين الدين

الحياة من معنويات وفضائل، وأما وظيفة الدولة فهي رعاية المصالح المدنية للمواطنين وإقرار النظام بينهم.

توفيقية - إسلامية

استطاعت التوفيقية (الجديدة منها خصوصاً) أن تجعل من المفاهيم الحديثة (كالمفاهيم العقلية والحضارية والعلمية والديموقراطية والاشتراكية وربما المادية - الماركسية) جزءاً من الإيمان الإسلامي ذاته، وشاع على ألسنة الكتاب والمفكرين، وبدون أدنى تحفظ، نسبة المصطلحات الغربية الى مضمون العقيدة والشرع الاسلاميين (كالديموقراطية والاشتراكية مثلاً).

توفيقية - سنية

بدأت التوفيقية السنية أقرب الى التفاعل مع العقل الغربي من الباطنية الإسلامية التي وجدت في العقل الحديث نقصاً صريحاً لمنطقها العرفاني السري ولعصمة تعاليمها الخفية. ذلك، لأن الباطنية لم تستطع أن تقوم بثورة تجديدية تتحول فيها الى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث، أي بمعنى أن تكون موجهة ضد المحافظة التقليدية الإسلامية من منطلق عرفاني. كما لم تستطع الباطنية أن تقوم أيضاً بثورة فكرية تنفذ الى شتى جوانب المعرفة الحديثة فتحللها وتنقدها، بدون أن تقف أمام أي حاجز من سرية أو عصمة. في حين استطاعت التوفيقية السنية أن تضع المعادلة الرئيسية لمثل هذه الثورة، وهي «أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام» (محمد عبده)، كما استطاعت أن تميل بطرف المعادلة الى الناحية الأخرى فقالت بأن «الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة» (الرعليل الثاني من مدرسة محمد عبده، وبخاصة منهم رواد التوفيقية - القبولية). وبذلك أمكن لرواد التوفيقية أن ينقلوا الأفكار والمفاهيم والقيم السائدة في أوروبا والغرب، وأن يطبقوها على مجتمعهم، فكان لها من التأثير ما لم يتوقعوه، إذ أدت محاولة صياغة مبادئ المجتمع الإسلامي صياغةً جديدة الى فكرة مجتمع قومي علماني، يكون فيه الإسلام مقبولاً ومحترماً، بل ومساعداً على شد الأصر الوجدانية بين المواطنين بدون أن يكون، بالضرورة، مصدراً وحيداً للشرعية والسياسة. لكن من الناحية التاريخية - الفكرية، كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والثقافي والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادله التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. يُضاف الى ذلك كله، أن ثورة الرفض التقليدي في الإسلام، والمتمثلة

القومي والدين العالمي من حيث التأثير. فالدين لا يمكنه منفرداً أن ينشئ جماعة سياسية، بل يمكنه فقط أن يقوي الجماعة التي نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية. فإن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية. ومع ساطع الحضري ابتدأت فكرة القومية العربية تحل محل فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة بين الشعوب العربية. فيما ظل الاتجاه التوفيقية - الجديد مسيطراً على الفكر والحياة العربية. وهو الاتجاه الذي زواج بين الدين والقومية، وبين الحضارة العربية والثقافة الإسلامية، وبين الدين والعلم، وبين التراث والثقافة الغربية.

ويُمثل خالد محمد خالد ذروة التوفيقية الجديدة بفرعها الديني - القومي - العلماني. فقد حاول في كتابه من هنا نبدأ (1950 م.) التوفيق بين الإسلام وقومية الحكم السياسي وبين علمنة القوانين، والمجتمع. فأثار بذلك عاصفة من النقد لا تقل عن العاصفة التي أثارها علي عبد الرازق وطه حسين انتهت بمحاكمة الكاتب بناء على دعوى أقامها عليه رئيس لجنة الفتوى في الجامع الأزهر. وذلك بتهمة التعدي العلني على الدين الإسلامي، وتصوير الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم. لكن المحكمة برأت خالد من هذه التهم وغيرها، وأفرجت عن الكتاب في العام نفسه. وتعني قومية الحكم عند خالد فصل الدين عن الدولة أولاً. وقد وجه نقده المرير الى الكهانة معتبراً إياها مخالفة لحقيقة الدين. وبنظره، فقد ولى الزمن الذي كاد فيه الحق يلتبس على كثيرين يوم كان بعض المتحدّثين الرسميين يتجشأون كل يوم فتوى تشحذ ضراوة الإقطاع. حتى أصبح الحكم الديموقراطي الآن هو المطلوب الأساسي للجماهير الشعب.

فقد أدرك هذا الشعب، وبشكل نهائي، أن الإقطاع والملكية المطلقة هما الحاجز الشاهق الذي يحول بينه وبين حريته. وكان الهدف الأساسي لخالد محمد خالد الفصل العقائدي والفقهية بين الدين والسلطة السياسية، مكماً بذلك نهج علي عبد الرازق في رفضه الصريح للخلافة السياسية - الدينية. وكان خالد في ذلك كله توفيقياً يعمل على تطوير المبادئ الرئيسة التي جاءت في النصوص القرآنية وفي السنة، وفقاً لمفهوم الحكم القومي. وفي رأيه، فإن الشورى، التي اعتبرها أساس الديموقراطية، موجودة في هذه النصوص. لكن، ينبغي في جميع الحالات، الفصل بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. فوظيفة الدين الهداية والإرشاد الى أنبل ما في

العقائدية والفقهية من دون السقوط في هوة «الكلام» في الفروع.

توفيقية مسيحية - عربية

هي، تاريخياً، توفيقية عقلية - دنيّة، أي محاولة للتوفيق بين الدين المسيحي والعقل. وكان الفكر المسيحي المشرقي الوسطي قد قام بدور رئيس في هذا المجال. واستطاع، قبل الإسلام، إدخال المؤثرات العقلية الهلنسية إلى منطقة الشرق الأدنى والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني - المسيحي. كما واصل رسالته هذه إبان النهضة الفكرية الإسلامية الأولى، وذلك عن طريق الترجمة والجهد الفكري المستقل (يحيى بن عدي المتوفى عام 974 م.). كما استطاع الفكر العربي المسيحي الحديث، انطلاقاً من موقعه التاريخي بين الدين السامي والعقل الأوروبي، أن يكون مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة التوفيقية، عندما جاءت الموجة الهلنسية الجديدة من أوروبا المسيحية (العلمانية هذه المرة)، ومعها تجربة غير معهودة في تحديد العلاقة الجدلية بين العقل والدين تقوم على مبدأ الفصل والتميز متجاوزة المستوى الكلاسيكي التقليدي للتوفيق بينهما. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية والحضارية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها، بل والتبشير بها. من ناحية أخرى، مهدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة (الدارونية والليبرالية والاشتراكية) التي جلبها العلمانيون المسيحيون العرب، لتقبل الأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة. وذلك على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا ماركسيي النزعة أساساً. غير أن العلمانية والماركسية شاعتا إلى حد كبير، ضمن نطاق الاقليات (خصوصاً المسيحية - العربية منها)، وظلتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة. وذلك، لأنها لم تحسبا علاقتها بالإسلام الأيديولوجي والحضاري بصورة ناجعة لارتباطها بالغرب (العلمانية) وبالشرق الأوروبي (الشيوعية). وبذلك، قُيِّص للتوفيقية المسيحية - العربية بفروعها العلمانية والقومية والوطنية والماركسية، التي حاولت المواءمة بين الشرق العربي والإسلامي وبين الغرب المسيحي، أن تتطابق في ذهن العربي مع غط الباطنية والبدعة والاحاد. فقد جاء الفكر المسيحي - الغربي الرافض للأصولية الإسلامية التقليدية من حضارة علمانية غير إسلامية، ذات فرع عقلي - نقدي متحرر تجاه الدين والتقليد. واتخذ في مراحل الأولى موقف النقد الصريح للإسلام. فكان لهذا أشد وطأة من الرفضية الباطنية القديمة (أو الوسطوية) التي حافظت على انتماؤها

خصوصاً بالباطنية، كانت عاجزة عن القيام بالدور التحديثي - بسبب من نزعتها الباطنية نفسها - وذلك لأن الباطنية - العرفانية كانت قد انغلقت على ذاتها بفعل الحصار الفكري والسياسي، فانكفأت دون تقبل العقلانية الحديثة.

توفيقية سُنيّة - شيعية

بدأت هذه التوفيقية في الفكر العربي الحديث على يد جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى اعتبار المسلمين أمة واحدة: فلا سنة ولا شيعية. معتبراً فرقة «الموّهة» للإمام علي بن أبي طالب (ك) ضالة عن الإسلام. أما الجعفرية أو الإثنى عشرية التي تقلد مذهب الإمام جعفر الصادق أحد أكابر فقهاء أهل البيت، فإنه لا يجوز إخراجهم من عداد المسلمين لمجرد تقليدهم للإمام جعفر وحبهم لآل البيت وتفضيلهم الإمام علي. ويدرك الأفغاني أن سبب تجسيم وتوسيع الخلاف بين الفرقتين الكبيرين في الإسلام، لا يعود إلى الاختلاف في الأصول أو في الفروع، وإنما إلى عوامل سياسية بالدرجة الأولى. ويذهب الأفغاني إلى أن الخلاف «التاريخي» حول أولوية الإمام علي بالخلافة أو عدمها، لا يفيد شيئاً في هذا العصر، وليس فيه إلا الضرر إضافة إلى تفكيك عرى الوحدة الإسلامية. فهذه غفلة وموت قبل الموت. فإن ذلك يخالف روح القرآن الأمر أن يكون المسلمون «كالبنيان المرصوص» ولو استحققت قضية «التفضيل» في الخلافة البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يقال في حل إشكالهما إن أقصر الخلفاء الراشدين عمراً تولى الخلافة قبل أطولهم عمراً. ويعتبر جمال الدين العالم الإسلامي امتداداً جغرافياً واحداً، وامتداداً بشرياً واقتصادياً وحضارياً وثقافياً واحداً. وهذا هو السبب الأول في القوة التاريخية للمسلمين، خصوصاً من الناحيتين العقائدية والعسكرية. فلما ضُغِف إحساس المسلمين بوحدهم تأخروا وتوقفوا عن التقدم. والعامل الرئيس في ذلك الصراع على السلطة السياسية بين الحكام المسلمين الذين شغلوا العامة بقهر بعضهم بعضاً، بدلاً من الانشغال بالعلوم والصنائع والترقي فيها. فلا بد من إعادة الوحدة الإسلامية، وفقاً لسلطان القرآن والدين بعيداً عن الصراع السياسي. وقد لاقت توفيقية الأفغاني صدىً كبيراً بين المفكرين المحدثين، فأصروا جميعاً على مبدأ الوحدة والسيادة الإسلامية الكاملة وفقاً لمفهوم الجامعة الإسلامية التي تستوعب جميع المذاهب والقوميات على اختلافها. وتركزت المحاولات التوفيقية - السنية - الشيعية فيما بعد على التقريب بين المذهبين في الأصول

ولم يكن من قبيل الصدفة، أنه أطلق على وحدة الطبيعة، ذلك التعبير أو المصطلح المستخدم في علم الكلام الإسلامي للدلالة على وحدة الله، وهو التوحيد. فكانه بذلك أراد أن يُجمل «الدين الطبيعي - العلمي» (الأوروبي) محل الدين المسيحي والإسلامي على السواء. ويُعتبر فرح انطون من رواد التوفيقية بين الدين والعلم من طريق تحديد مجال كل منهما. ورأى أن مجال العقل هو مجال العلم القائم على الملاحظة والاختبار، وأن مجال القلب قبول الكتب المقدسة بدون نقد لأسسها. لذلك ينبغي أن يحترم الواحد الآخر وأن لا يتجاوز حدوده. ويصرح فرح انطون بضرورة الفصل بين الدين والدنيا على النمط الأوروبي - فكان بذلك من رواد «التوفيقية القبولية» - وذلك حتى يتمكن العقلاء في الشرق من الاتحاد. و«مجاراة تيار التمدن الأوروبي» الجديد ومنافسة أهله. وقد حاول فرح انطون كذلك تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة. فكتب عن ابن رشد محاولاً التوفيق بين الأدیان، وبخاصة بين الإسلام والمسيحية، ثمهداً لإقامة دولة علمانية تنفصل فيها السلطة الزمنية عن الروحية. تلك الدولة القائمة على الحرية والمساواة والسلام. وإلى جانب هذا التيار التوفيقية - المسيحي العربي، نما التيار القومي - العربي بفرعيه العلماني والتوفيقية، وكان معظم رواده من المسيحيين العرب.

اللاتوفيقية

اللاتوفيقية نزعة حديثة في الفكر العربي، تنقسم إلى: تيار أصولي إسلامي، وتيار علماني قومي، وتيار ماركسي. وقد رفضت هذه النزعة أية عمليات توفيقية بين المبادئ والمفاهيم والقيم والأنظمة الشرقية أو العربية أو الإسلامية، وبين تلك الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية. فاستند التيار الأصولي الإسلامي إلى الإسلام وحده، فيما استند التيار العلماني - القومي إلى الفكرة القومية وعلمنة الدولة. أما التيار الماركسي فإنه نادى بالفلسفة المادية وحدها. وفي الحقيقة، فإنه لا يمكن تحديد سنوات معينة، يمكن الوقوف عندها لتلمس بدايات الفكر اللاتوفيقية - الأصولي الجديد. فقد بدأت عمليات تكييف الحياة الإسلامية - العربية مع الاتجاهات الغربية تتعرض لمراجعة ومعارضة متصلة. وذلك قبل الحرب العالمية الأولى. فمند أن نشر اللورد كرومر كتابه مصر الحديثة Cro-mer, Modern Egypt، في السنة 1908 م. بدأ الاتجاه اللاتوفيقية الإسلامي يتفرض في وجه الحضارة والثقافة الغربية. إذ شكل هذا الكتاب صدمة للفكر السلفي. حيث

للإسلام بأساليبها الخاصة. وقد جوبه التيار الغربي - المسيحي الرفض، ومعه تلك التيارات العلمانية والماركسية، بالتأييد القديين المتجددين، وهما: السلفية الأصولية، والتوفيقية الإسلامية.

ونجم عن ذلك، أن أصبح محور الصراع في الفكر النهضوي يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية (ذات الشكل التوفيقية الجديد بين الغرب والشرق). مما أيقظ تيار الرفض الفكري للأصولية الإسلامية، وخرجه، ولم يتحول الرافد العلماني - التوفيقية - المسيحي إلى تيار فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه، لكنه أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية، بحكم صراعه معها، إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية. كما أنه أسهم، ضمن عوامل أخرى، في خلق تيار إسلامي تحديدي، علماني الميول، ما لبث أن خرج على التوفيقية الإصلاحية بعد أن تتلمذ عليها، مثلاً بذلك ظاهرة قبولية استثنائية مهمة للحضارة والثقافة الغربية، وإن كانت مؤقتة.

ومن رواد التوفيقية - العلمانية في الفكر العربي (المسيحي) الحديث الشدياق والبستاني. وهما من رواد تلك المدرسة من الكتاب الذين فتح غو الصحافة الدورية العربية مجالاً جديداً أمامهم. وكان لظهور المجلات العربية، التي كانت تهدف إلى اطلاع الفكر العربي على أفكار الغرب ومخترعاته وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية، تأثير كبير في جمهور القراء العرب. ومن أشهر هذه المجلات: مجلة الجنان للبستاني 1870-1886 م. والمقتطف أنشئت عام 1873 م، والمهلال (1892 م.). ومن أوائل الرواد الذين حاولوا صياغة نظرية توفيقية إلى المجتمع بطريقة منظمة فرنسية مراث 1873-1836 م. وتعتبر أفكاره هي نفسها الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت، التي تدور حول فوائد السلام، وأهمية الحرية والمساواة، وحاجة العرب إلى حب للوطن متحرر من الاعتبارات الدينية، وحاجتهم إلى مدارس حديثة، وحاجة الحكام إلى تربية سياسية وأخلاقية، والحاجة كذلك إلى التساوي أمام القانون الذي يجب أن يكون منسجماً مع المجتمع. وأما شبلي الشميل 1850-1917 م. فقد آمن منذ البدء بالعلم أسلوباً ومنهجاً وغاية. وكان العلم عنده يعني النظام الميتافيزيقي الذي بناه هكسلي وسبنسر في انكلترا وهاكل وبوخ في ألمانيا، على فرضيات دارون الحذرة حول النشوء والارتقاء للكائنات الواحدة في طبيعتها.

- المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا.ت.
- الأنصاري، محمد جابر، محاولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1970-1930)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المصنف الشنوفي، تونس، 1972.
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، تعريب كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- خالد، محمد خالد، الدين للشعب، الطبعة 4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932.
- —، من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، لا.ت.
- شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- الطهطاوي، رفاعه رافع، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- عمار، محمد، العرب والتحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- المخزومي، محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسي، المطبعة العامة، بيروت، 1931.
- Amin, Osmain, Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, Cairo, 1944.
- Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Oxford, 1963.
- جيل منيرة

التومائية

Thomism
Thomisme
Thomismus

من الواضح أن للتومائية، التي أطلقت على أتباع القديس توما الأكويني حتى القرن الرابع عشر، مضموناً مختلفاً باختلاف الفترات الثلاث التاريخية الرئيسية التي يمكن تمييزها. امتازت الفترة الأولى، التي تمتد من مجيء الأكويني وحتى بداية 1500م. بسكولاستيكية شديدة ومنافسة قوية بين عدة مدارس، كما دعمت فكرة التمييز بين الذات والوجود، في مستوى الميتافيزيقا، وعارضت، في مستوى العقل والإدراك، المذهب الاسمي والتصور الأفلاطوني في الإشراق. والفترة الثانية، التي تمتد من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، هي فترة ازدهار التومائية في العصر الذهبي للسكولاستيكية الإسبانية. وخلال هذه الفترة، طبق

اعتبر كرومر (الحاكم البريطاني لمصر آنذاك) أن الإسلام إن لم يكن قد مات، فإنه في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً. فهو غير قابل للتحديث الاصلاحى مهما كان هذا التحديث بارعاً. لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعى، الذي يقوم على تحديد دور متخلف للمرأة، وعلى التفاضل عن «الرق»، وعلى جمود التشريع وقطعية العقيدة. والحل هو في التحديث الكامل بدون الإسلام. وقد تصدى الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني لهذه المزاعم في كتاب وضعه للرد عليها عنوانه الإسلام روح المدنية. لكن، لم تيسر للاتوفيقية الإسلامية أن تنمو باطراد إلا مع بدء الثلاثينات من القرن العشرين.

فقد تميزت السنوات ما بين 1932-1939 بوفرة الدلالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وبعثت التحولات والتغيرات في بنية المجتمع العربي. وكانت هذه الفترة هي الفترة التكوينية الجينية التي بذرت فيها بذور الانماجات المعاصرة. ثم ما لبثت هذه البذور والإرهاصات أن قويت مع الحرب العالمية الثانية. فليس صحيحاً ما ذهب إليه ألبرت حوراني من أنه في السنة 1939 ولى عهد وانقضى، وبانقضائه ذهب معه نوع معين من الفكر السياسي في العالم العربي. كما أخطأ الباحث الأميركي ج. س بادو Badeau في تأريخ بدء تلاشي عمليات التوفيق بين الشرق والغرب مع نشوب الحرب العالمية الثانية. فهذا المنحى الغربي يرد التحولات الكبرى في الكيانات الحضارية الشرقية الى عوامل غريبة. ويقلل من شأن وأهمية التحولات الذاتية والإرادية بحيث تبدو عديمة الأثر لولا تلك المؤثرات الغريبة. ويشكل هذا إهمالاً لقانون التحدي والاستجابة في سياق تالي الفعل ورد الفعل، وما ينشأ بينهما من جدلية. وإن الأقرب إلى الصحة اعتبار تلك التحولات الجذرية العميقة نتيجةً للوعي الحضاري والثقافي الذاتي الذي تبلور بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب - بعد الحرب العالمية الأولى - في فرض تسويته على الشرق العربي بتصفية كيانه الإسلامي السياسي - الحضاري وتقسيمه إلى دويلات. وقد عبر هذا البحث عن نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، بصيغ قومية وإسلامية وماركسية، شكلت جميعها تيار الرفض الجديد للتوافق بين الشرق والغرب. حتى بلغ ذروته بعد السنة 1950 م. وبالتحديد بعد قيام ثورة 23 يوليو/تموز 1952.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشي، دار لسان العرب، بيروت.
- الأفغاني، جمال الدين، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة

تميز الفلسفة النظرية من الفلسفة العملية. والآن كيف تُنظَّم الفلسفة النظرية؟ جرت العادة، عند أرسطو ومن سار وراءه من يونان وعرب، على أن تبدأ الدراسة بالطبيعة، موضوع الخبرة الإنسانية، ثم يتم الانتقال إلى التعليمات، للوصول أخيراً إلى المستوى السامي للفلسفة الأولى، أي العلم الإلهي أو اللاهوت. أما الأفلاطونية، فقد عدّلت بشكل أساسي من هذا التسلسل معطية اللاهوت تفوقاً وأولوية. وقد تجلّى هذا التفوق في الصيغ المسيحية الأفلاطونية، عند القديس أوغسطينوس في الغرب، وعند المتحلل ديس في الشرق.

لكن كيف كان موقف الأكوييني من هذه التقاليد المختلفة؟ ميّز الأكوييني المستوى البيداغوجي من مستوى المنهجية العلمية. ففي المستوى الأول، يبدأ طلاب الفلسفة دراساتهم بالفلسفة الطبيعية، بعد أن يكونوا قد أتموا دراسة المنطق، ثم ينتقلون إلى الميتافيزيقا. أمّا في المستوى الثاني، فإن الميتافيزيقا هي التي توجه فلسفته النظرية. وعندما يوضح الأكوييني التعبير الأرسطي في الفلسفة الأولى، يؤكد أولوية علم الوجود، من حيث هو موجود، وهيئته، معتبراً أن هذا العلم هو الذي يحدّد المبادئ الخاصة بالعلوم الأدنى منه.

أمّا الفلسفة العملية، فتدرس على ضوء الفلسفة النظرية. وهذه الاعتبارات تبرر تقسيم فلسفة الأكوييني إلى الأقسام التالية: المعرفة العلمية، الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، فلسفة الإنسان، فلسفة الأخلاق. وسندرس الآن هذه الأقسام.

وفيما يتعلق بالمعرفة، نجد أنها غارقة في الوجود، أي وجود الأشياء الذي يصل إلينا أول الأمر عن طريق الحواس. هذه الحواس، التي تصل بالفعل إلى الوجود، تعطيه للعقل بصفته كنزاً معقولاً دون أن تعرف هي نفسها أنه معقول، ولكن العقل يعرفه بلا شك ويسميه باسمه، ألا وهو الوجود. والعقل، بإمساكه بالمعقولات التي يستخلصها بقوته الذاتية من التجارب الحسية، يصل إلى صميم حيويته الداخلية، أعني أنه يصل إلى تلك الطبائع أو الماهيات الحقة التي استخلصها على طريق التجريد من وجودها المادي، بقصد إعادتها إلى الوجود الخارجي من خلال عملية الحكم. فوظيفة الحكم إنما هي وظيفة وجودية. وهكذا تطلق كلمة عقل على قدرة الإنسان على التجريد والحكم.

والعقل الإنساني قادر على وعي ذاته، وعلى نشاط عفوي تلقائي مكون من سلسلة من الأحكام. هذا النشاط هو النشاط الاستدلالي الذي يدرسه المنطق، محدداً العلاقات التي تفرض نفسها بين الموجودات العقلية Entia Rationis، أي التصورات المجردة في مضمونها، كما أنه يحلّل بعد ذلك الصور

التومايون، دون تحفظ، على اللاهوت، التصور الميتافيزيقي لحركة كل العلل الثانوية بوساطة العلل الأولى. أما الفترة الثالثة، التي تمتد من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً وحتى وقتنا الحاضر، فإنها تتميز بالرسالة البابوية الصادرة عام 1879، والتي بموجبها أصبحت التوماوية الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية.

وإذا كان التمييز بين تلك الفترات الثلاث ممكناً، فإن هذا لا يعني مطلقاً أن هناك فلسفات مختلفة تطورت خلال تلك القرون، بل فلسفة واحدة مستمدة من تعاليم القديس توما ومؤلفاته استمرت في كل مكان حتى وقتنا الحاضر، وإن كانت بأشكال متعددة وفق متطلبات الأزمنة والأمكنة. ولنبحث الآن في هذه الفترات، متوقفين طويلاً على فلسفة القديس توما الأكوييني 1225-1274 مؤسس هذه المدرسة.

ولا بدّ أن نشير، هنا، إلى ثلاث صعوبات تعترض مهمة الباحث: أولها متعلق بمؤلفات الأكوييني ذات الصبغة والأطر اللاهوتية. ومع أن بعض المؤرخين - جلسون مثلاً - اعتقدوا أن بإمكانهم عرض فلسفة الأكوييني ضمن أطر الخلاصة اللاهوتية، فإن هذه الأطر لاهوتية، ولا يمكننا أن نفرض على فلسفته بنية اللاهوت النظري، خاصة وأن الأكوييني ميّز تماماً المنهج الفلسفي من المنهج اللاهوتي. وثانيها ناجم عن أن مؤلفاته الأدبية تندرج في ثقافة عصره، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من صعوبات لغوية، تعود إلى أن فكره كتب بلغة لاتينية، هي لغة المدارس في القرن الثالث عشر، وصعوبات فكرية متمثلة بأن أفكاره وصيغته الاستدلالية قد طُبعت بالمنطق الأرسطي. ولهذا لا بدّ من ممارسة طويلة في قراءة النصوص، وثقافة فلسفية جدية لفهم الطرق السكولاستيكية في التفكير والكتابة. وثالثها مرتبط بحجم المؤلفات التي تركها الأكوييني، لذا لا بدّ من التضحية بكثير من الفوارق الدقيقة، وتأكيد بعض الأفكار دون إثباتها، والسماح لبعض المذاهب بالعبور إلى الوجود دون التعليق عليها.

لا يشك المتابع لمؤلفات الأكوييني أن معلمه قد أسس، منذ طفولته، نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بقوة بالأرسطية، إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية الجديدة. ومهما يكن من أمر منابع فكره ومصادره، فإننا نستطيع أن نستنتج، من مجمل نصوصه، أن قضيتين أساسيتين، يتفرع عنها قضايا أخرى ثانوية، هيمنتا على مجمل فكره، وهما: نظرية المعرفة والميتافيزيقا.

من الواضح أن الأكوييني يأخذ من التقليد الأرسطي فكرة

يساهم فيه. الواقع أن سبب الخطأ هو عدم التبصر، وتهور الذات التي تحكم بأكثر مما تعرف، كعدم الانتباه والتسرع والاضطرابات وتأثير الأحكام المسبقة وعدم الدقة في الاستدلال.

وبكلمة واحدة، علينا، إذا أردنا بناء العلم على قواعد ثابتة ومتينة، اللجوء الى نقد معارفنا، سواء في مستوى الإحساس الخارجي (تمييز الإحساسات التي يصيبها خلل في العضو الحاس)، أم في مستوى الإحساسات المشتركة (كشف الأوهام البصرية وتفصيلها)، أم في مستوى العقل (التبصر في إعداد التحديدات والحذر من علل الأخطاء ومن فرصها). وهذا ما يقودنا الى العلم الميتافيزيقي.

أطلق الأكوييني على الميتافيزيقا الأرسطية اسم العلم السامي، لأن موضوعها أشرف الموجودات وأكثرها ألوهية. وهي كذلك العلم الأكثر يقيناً الذي يوجه كل العلوم الأخرى، ويدافع عن المبادئ الأولى ضد كل من يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقولات وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانياتها، ومعقولة موضوعها. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الثلاثة، توصل الأكوييني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجود المشترك. وهذا ما يدلنا على كلية هذا العلم، بحيث لا يوجد أي شيء خارجاً عن نطاقه. هذا الموجود، الذي يقال وفق مفاهيم وطرق مختلفة، هو أول ما يتوصل العقل الى إدراكه. وتصور العقل له متقدم على كل التصورات الأخرى التي لا يمكن أن تمثل إلا أنماط الموجود. فالموجود الأكوييني هو، إذاً، كالموجود السينوي، أول الأشياء المعروفة مباشرة، ودون أي شك أو خطأ.

ولكن بما أن الجوهر هو المبدأ الذي يجمع بين مفاهيم الموجود وطرقه المختلفة، لذا فإن علم الموجود يدرس، أولاً، وبشكل رئيسي الجواهر. فالجواهر، إذاً، هي التي تحدّد نوع هذا العلم وفقاً لنظامها التسلسلي. ومن بين الجواهر المفارقة، التي يدرسها هذا العلم، هناك جوهر أول، هو الله. وهذا هو الحد النهائي الذي يعطي هذا العلم غايته. هذا العلم ليس أي علم كان، وإنما هو الحكمة السامية والنهائية، التي تنظم بقية العلوم، والتي تمارس تجاه نفسها وتجاه المبادئ الأولى التي تدركها وظيفة نقدية.

إذا كان أرسطو لم يعرف سوى نوع واحد من اللاهوت، هو اللاهوت الطبيعي، الذي هو جزء من الميتافيزيقا، فإن الأكوييني، كابن سينا، قد عرف، إضافة الى النوع الأول المبني

ويحدّد قوانين الحكم. إنه، في الواقع، يصف الصور المختلفة للقياس، ويبيد رأيه في صلاحيتها. كما يعود إليه نقد الأنواع المختلفة للاستدلالات السوفسطائية، وأخيراً يميز الصور المتنوعة للثبات، ويحدّد وضع العلم ومكانته.

بيد أن الحواس الخارجية، وإن كانت بذواتها معصومة عن الخطأ في إدراك مواضعها الخاصة الحسية كما هي، تخدع الانسان وتحمّله على الخطأ العرضي الناجم عن خلل في العضو الحاس، كمرض عضو الذوق الذي يحمل صاحبه على أن يدرك الحلومراً. وكذلك فإن الحواس المشتركة، كالامتداد والحركة، غير معصومة عن الخطأ، كما في حالة القطر الظاهر للشمس الذي يبدو طوله طول القدم. ولهذا لا بدّ، للتأكد من صحة احساسنا وأمانته، من أن تراقب إحدى الحواس الحواس الأخرى، أو من اللجوء الى خبرات سابقة. أما بالنسبة للعقل، فإن علينا أن نتميز التصور البسيط من الحكم. والعقل، في التصور البسيط، معصوم عن الخطأ، ويدرك الموجود، Ens، موضوعه الخاص، الذي هو موضوعه الصوري، أي أن الموجود هو تعبير أول في التصور البسيط. والعقل، في الحكم الذي هو فعل مركب من موضوع ومحمول، يتجاوز الماهيات ليدرك الوجود، Esse، من خلال إسناد المحمول الى الموضوع (الحكم الإيجابي)، أو نفيه عنه (الحكم السليبي). وفي هذا الفعل المركب تعبّر الذات العارفة عما أدركته من الموضوع وتصدر أحكامها. هذه الأحكام إما أن تكون أساسية وبسيطة الى أبعد الحدود، وتسمى المبادئ الأولى، وإما أن تكون مركبة، كما هو الحال في التحديدات. وفي المبادئ الأولى، سواء أكانت أولى بشكل مطلق (كمبدأ عدم التناقض)، أم أولى في نظام جزئي (كمبدأ الكل أكبر من الجزء)، لا يوجد أي مكان للخطأ، لأن هذه المبادئ تجمع المفاهيم الأكثر بساطة والأكثر بدائية، علماً أنها ليست فطرية، بل يكتسبها العقل بسهولة منذ لحظة تفتحه نحو الواقع. ولكن قد تقع الذات في الخطأ عندما تباعد عن المبادئ الأولى وتدخل ضمن نطاق التحديدات، فيتسرب إليها الخطأ بمقدار ما تتضمنه التحديدات من أحكام، والأحكام من دلائل متناقضة، أو إذا أسندت الى مواضيع لا تتطابق معها. والآن كيف يكون هذا الخطأ ممكناً؟ يؤكد الأكوييني، كأرسطو وابن سينا، أن الحقيقة هي تطابق الحكم مع الموضوع الذي يستند إليه، والخطأ هو عدم تطابقهما. ولكن كيف يحدث أن الذات العارفة لا تطابق حكمها مع المعطيات التي قدّمت لها؟ إن الموضوع المعروف ليس أبداً علة الخطأ، رغم أنه يبعده، أو بتعقيده، أو بغموضه وتشابهه مع موضوعات أخرى، قد

إضافة الى تقابل الموجود والعدم، هناك تقابل آخر، ضمن إطار الموجود، هو تقابل الواحد والمتعدد. لكن كيف يمكن أن يكون الموجود واحداً ومتعدداً؟

علينا، قبل كل شيء، رفض الإجابات المتطرفة التي تنكر إما وحدة الموجود، وإما واقعية المتعدد. فالموجود يُسند الى كل الوقائع دون استثناء، وعالمنا مكون، بوضوح، من موجودات متعددة: فأنسا، مثلاً، لست الآخرين من الناس، ولا النباتات، ولا الحيوانات ولا النجوم، ولا الصخور. فعالمنا، كما تبين لنا الخبرات الحسية، مليء بالموجودات المتناهية، أي الموجودات المقابلة لموجودات أخرى تملك الوجود ضمن حدود طبيعتها، أو ذاتها. بيد أنه كيف يكون الموجود المتناهي ممكنًا؟ الموجود البسيط لا يمكن أن يكون متناهيًا، لأنه موجود دون زيادة، ويتطابق مع كمال الموجود. أما المركب، فهو وحده الموجود المتناهي، لأن مبدأ الكمال فيه مرتبط بمبدأ التحديد: فهو يشارك في كمال الموجود على طريق مبدأ الكمال، ويعود الى عالم التناهي، على طريق مبدأ التقييد والتحديد. فلنسمّ الموجود *Esse* مبدأ الكمال، لأن الوجود هو، حقيقة، كمال الكمالات، أو الكمال الممتاز؛ أما الكمالات الأخرى، فإنها مجرد أنماط للموجود، إما مساوية له (الصفات المتعالية)، وإما صوره الجزئية (الذوات أو الطبائع). ولنسمّ الذات *Essentia* مبدأ التحديد، لأن الذات هي ما يملكه الموجود بشكل خاص وما يميزه عن الآخرين. ويمكننا التعبير عن تركيب الموجود المتناهي، ذات - وجود، بتعبرين أرسطيين، هما قوة - فعل، لأنها يتقابلان كالناقص والكامل. فالوجود هو الفعل الأول للموجود المتناهي، والذات هي القوة المقابلة له.

هذا الوضع الأنطولوجي للموجود المتناهي، القريب بوجوده من الموجودات الأخرى والمميز عن غيره بذاته وبطبيعته الفردية المتناهية، يحمل مبدأً أولاً لحل التناقض القائم بين الواحد والمتعدد، وإن كان لصالح المتعدد. فالعالم، على ضوء هذا المذهب، مكوّن من تعددية من الموجودات المتناهية المتحدة بتشابهها وبمشاركتها مع كمال الموجود. هذه الموجودات المتناهية ليست ساكنة، وإنما فعالة ومصادر لفعاليات مختلفة: بعضها يستمر في الإنسان ويكمّله مباشرة، والبعض الآخر يستهدف الموجودات المحيطة به. النوع الأول متأصل ومائل في الإنسان، كما هو الحال عندما يعرف، أو يمشي، وهذا النوع متعلق بالميتافيزيقا. والنوع الآخر يتجاوز الإنسان ويتعدى الى غيره، كما هو الحال، عندما يغير شيئاً من مكان الى آخر، وهذا النوع، الذي يُسمّى بالفعاليات المتعددية *Transitives*، خاص بالعالم الجسمي، موضوع الفلسفة الطبيعية. تلك هي

على العقل، نوعاً آخر يتجاوزه ويسمو عليه، لأنه قائم على كلام الله، هو العلم الإلهي. ورغم أن العقل يدرك هذين النوعين من اللاهوت بطريقتين مختلفتين، فإنها، في النهاية، يؤديان إلى النتيجة نفسها.

والآن، ما خواص هذا الموجود، موضوع الميتافيزيقا؟ للموجود نوعان من الأنماط: أنماط جزئية تشير الى درجات الموجود المختلفة، التي تُصنّف إلى أجناس وأنواع؛ وأنماط عامة، أو خواص تؤثر في كل موجود مهما تكن طبيعته الخاصة، وهذا ما سندرسه هنا. وبلاستنباط، يمكننا تصنيف الخواص انطلاقاً من تصور الموجود في ذاته على الشكل التالي: بعض الخواص تؤثر في الموجود في ذاته *Inse* إيجابياً كان أم سلبياً. والموجود، من الناحية الأولى، ذات تملك فعل الوجود: فمن حيث إنه يملك فعل الوجود نطلق عليه اسم الموجود *Ens*، ومن حيث إنه ذات أو ماهية نسميه واقعة أو شيئاً *Res*. أما من الناحية السلبية، فإن كل موجود غير منقسم *Indivisum*، أو واحد *unum*. وبعض الخواص الأخرى تؤثر في الموجود بشكل نسبي، إما بمقابل الموجودات الأخرى، فيكون كل موجود متميّزاً عن غيره *Aliquid*؛ وإما بتناسب مع شيء آخر، أي مع القوى الروحية للنفس، لأن هذه القوى قوة ترانسندنتالية. هذا التناسب إما أن يكون متناسب مع العقل، كل موجود حقيقي، أي معقول *Verum*؛ وإما بتناسب مع الإرادة، أي النزوع العقلي، كل موجود جيّد أو مرغّب *Bonum*.

وهكذا فإن استنباط خواص الموجود تتيح الفرصة لمجموعة من المبادئ الأولى الميتافيزيقية: كل موجود واقع أو شيء *Res* غير منقسم أو واحد *unum*؛ متميّز أو آخر *Aliquid*؛ حقيقي أو معقول *Verum*؛ جيّد أو مرغّب *Bonum*. هذه المبادئ أو الخواص الخمس ليست وقائع جديدة متميزة عن الموجود التابعة له، بل إنها تصورات جديدة توضح تصور الموجود بقدر ما تغنيه. وهي، كتصور الموجود، تشكيكية في معناها وترانسندنتالية في بعدها. إنها تبادلية مع بعضها البعض ومع تصور الموجود، أي يمكن أن تستعمل موضوعاً وعمولاً في أحكام الإسناد التي يمكن أن تصاغ بشأنها: كل موجود غير منقسم، متميّز، حقيقي، وجيد؛ كل غير منقسم موجود، متميّز، حقيقي، وجيد، الخ. ويمكننا أن نعطي هذه المبادئ صيغة سلبية: إن ما لا يوجد، ليس واقعاً، ولا منقسماً، ولا متميّزاً، وهكذا دواليك. فنفي صفة ترانسندنتالية هي بالتأكيد نفى للموجود، أي إنها تعادل العدم. وبما أن كل موجود، من حيث إنه موجود، هو معقول، فإن اللامعقول يعادل العدم.

علاقات عليّة، وبالتالي علاقات تبعية. وهاتان الفكرتان موجودتان، دون أي شك، في الفعل المتعدي. كما أننا نجد نوعاً من التبعية في العملية الماثلة أو المتأصلة: ففي حالة الأحياء الجسميّة (الإنسان ضمناً)، نفترض العملية الماثلة فعلاً متعدياً، أو تتمّ بفعل متعديّ (لكي أعرف، يجب أن يفعل الموضوع في أعضائي الحسية، إذا أردت أن أتناول هذا الكتاب، فإنّ على فعلي الإرادي أن يأمر في حركة جسميّة، أي في فعل متعديّ وهو أخذ الكتاب). وهذه الأحداث توجّه الفكر نحو أسئلة أعمق: هل يكفي موجود متناهي نفسه بنفسه؟ إذا تعلّق، بفعاليته، بموجودات أخرى متناهية، فهل يستطيع أن يكون تماماً مستقلاً في وجوده؟ وبتعبير أخرى هل يوجد في ذاته؟ أهو غير معلول؟ أو بالأحرى هل الموجود المتناهي موجود تابع وخاضع ومعلول؟ ولكن معلول بماذا؟ وكيف معلول؟

وبالنسبة لعلاقة الفلسفة بالدين، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها، وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة، وضرورة تطابقها من جهة أخرى. فالفلسفة مبنية على العقل، أي أن الفيلسوف لا يقبل إلا بما يقبله العقل وما يمكن إثباته عن طريقه. أما اللاهوت فإنه مبني على الوحي، أي على ما أمرنا الله به. وهكذا فإن العقائد الدينيّة لا يمكن فهمها، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها. إن الفيلسوف يبحث عن مبادئ الإثبات في العقل، أمّا اللاهوتيّ فإنه يبحث عنها في الوحي. وهكذا توجد، عند الأكويني، حقيقة واحدة وطريقتان: طريقة فلسفيّة وطريقة لاهوتيّة. وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلا إلى حقيقة واحدة.

نفترض، وفق علاقة الفلسفة بالدين، أن هناك مسائل محلولة وأن ما هو معروف في ذاته معروف أيضاً بالنسبة لأنفسنا المتناهية. ومن هنا بالذات، فإن الكون، كما هو. مع الله، بصفته مبدأ وغاية، هو الذي نتأمله عقلياً بدعوة من اللاهوت الطبيعيّ المبني على العقل. وهكذا يبدو لنا، للوهلة الأولى، أنه من المناسب الانطلاق من الله لإثبات وجوده. ولكن لما كان الله موجوداً غير متناه، وليس له تصور، فإن ذهننا المتناهي لا يمكن أن يرى ضرورة الوجود الذي يتضمنه عدم تناهيه. لذا لا بدّ من استنتاج هذا الوجود الذي يمكننا التوصل إليه عن طريق الاستدلال. وهكذا فإن البرهان المباشر الذي تقدّمه الحجّة الأنطولوجيّة، للقديس انسلم قد أغلق أمامنا، ولم يبق إلا الانطلاق من الموجودات المتناهية تمثيلاً مع القواعد الأساسيّة التي أشادها أرسطو وسار على خطاها فلاسفة العرب

معطيات الخبرة، ولتر الآن كيف يجب تأويلها لوضعها في الإطار الميتافيزيقي للموجودات المتناهية.

إذا كان الموجود يتضمن المثولية والاستمرارية، فكيف يمكن له أن يتغيّر ويصبح آخر؟ لا بدّ من تجاوز الحلول المتسرفة التي قال بها بارمنيدس وهيرقليطس، والتأكيد أن كل ما يتغيّر هو معاً محدّد ويمكن تحديده، أي أنّه بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة أخرى. وعلى اعتبار أنّ الفعالية تغيّر، فإن الذات الفاعلة يجب أن يكون فيها قوة فعل واقعيّة متميّزة عمّا يقومها ويجعلها، بالفعل، ذاتاً متناهية. وبما أنّ الفعالية لا تعدّل الهوية الفردية للذات، فإن قوة الفعل هذه يجب أن تكون خارجيّة بالنسبة للذات الفاعلة. والواقع أنّه لا بدّ، إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان الفعل ميتافيزيقياً، من الاعتراف بوجود تركيب جديد في الموجود المتناهي، هو الجوهر. هذا الجوهر محدّد، من ناحية، بوجوده، ومن ناحية أخرى، بقوة الفعل التي هي مبدأ واقعي وعرضي. وهكذا تُظهر الدراسة الميتافيزيقية للموجودات المتناهية عن وجود بنية أنطولوجيّة مزدوجة فيها: بنية أساسيّة ذات نظام سكوتي، مبدأ كمال ومبدأ تحديد (وجود - ذات)؛ وبنية متممة ذات نظام حركي، مبدأ متأصل مائل، ومبدأ فاعل (جوهر - قوة الفعل). التركيب المقوم للموجود المتناهي (وجود - ذات) يغلقه في حدود ذاته، ولا يخرج من هذه العزلة، وبالتالي لا يكتمل إلا بفضل قوته في الفعل التي تجعله على احتكاك مع موجودات أخرى متناهية، دون أن يفقد شيئاً من ذاته ومن هويته. وهكذا فإن الموجود المتناهي لم يعد فقط متقارباً مع الموجودات الأخرى ومشابهاً لها، من حيث هو مثلها موجود، وإنما أيضاً من حيث إن مبداءه في الكمال، الذي هو مصدر لقدرته الخفيّة على الفعل، يمكنه من الاتصال بالموجودات الأخرى لبلوغ الكمال العرضي.

وهكذا، فمن ناحية، تشكل الموجودات المتناهية نظاماً، على طريق وجودها الذي يقيم فيها بينها علاقة تشابه أساسية، ويجعل منها مجموعة من الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى، يسمح لنا مذهب الفعالية بمعرفة أن فعاليات الموجودات المتناهية تحقق تدريجياً مشاركة معينة فيما بينها. وهذه هي صورة جديدة لتحديد المتعدد. يبدو، إذن، أنّ النظام الساكن، المؤسس على التشابه الأنطولوجي، يُنتج نظاماً متحركاً مؤسساً على الفعالية. إلى أين يذهب هذا النظام الحركي؟ ونحت أية صيغ يتحقق في العالم؟ تبقى هذه الأسئلة دون إجابات في الوقت الحاضر.

والواقع أن فعالية نظام الموجودات المتناهية تتضمن فيما بينها

نلاحظها في الأشياء. هناك درجات في الخير، في الحقيقة، في النبل وفي الكمالات الأخرى لهذا الجنس. وفي هذه الحالة، فإن الأكثر أو الأقل يفترض دائماً حدّاً للمقارنة هو المطلق. هناك إذن حقيقي وخير في ذاته، أي هناك بعد التفكير موجود في ذاته هو علة كل الموجودات الأخرى، وهو الذي نطلق عليه الله.

أما البرهان الخامس والأخير، فإنه يقوم على نظام الأشياء. تسعى الأجسام الطبيعية في كل عملياتها نحو غاية، بالرغم أنها في ذاتها خالية من المعرفة. إن الانتظام الذي به تصل الأجسام إلى غايتها يبين جيداً أنها تصل إليها صدفة، وهذا الانتظام لا يمكن أن يكون إلا عن تعمد وعن ارادة. وبما أنها خالية من المعرفة لا بد إذن من وجود آخر يعرف بالنسبة لها، وهذا هو العقل الأول، منظم غايات الأشياء الذي نطلق عليه الله.

وفي نهاية عرض هذه المحاولات المختلفة في إثبات وجود الله، هناك نتيجة هامة متعلقة بالمنهج المشترك بين هذه المحاولات. هذا المنهج يقوم دوماً على الانتقال من المعلولات المعروفة بالخبرة إلى العلة الترانسندنتالية، وذلك عن طريق الإثبات. وهذا الإثبات هو استنباط ارتدادي أو تصاعدي، واستدلال ميتافيزيقي ينتقل من المعلولات إلى العلة، ولا يمكن أن يكون استنباطاً تدريجياً ينتقل من العلة إلى المعلول.

هذه الحقيقة الفلسفية، المتضمنة في الاسم الذي أعطاه الله ذاته لذاته ليعرفه العقل الإنساني، من خلال التعبير التالي: «أنا هو الذي هو» Ego sum qui sum، هي فعل الوجود المحض. هذا الفعل ليس أية ذات كانت كالواحد أو الخبر، وهو ليس طريقة معينة بارزة في الوجود، كالأبدية، وإنما هو، في الواقع، الوجود ذاته Ipsum esse المفروض في ذاته دون أية إضافة، لأن كل ما يضاف إليه يحدده وبالتالي يقيده. إن ما نريد أن نقوله، عندما نؤكد أن الذات في الله متطابقة مع الوجود، هو أن ما نطلق عليه ذاتاً بالنسبة للموجودات الأخرى هو في الله فعل الوجود ذاته. فإذا كان الله هو الوجود المحض، فإنه بذلك الكمال المطلق للوجود، هو إذاً غير متناهي. وإذا كان الله الموجود غير المتناهي، فإن لا شيء مما يجب أن يكتسبه يمكن أن يفوته، ولا يمكن أن يكون متغيراً. فهو إذاً ثابت وأبدي إلى منتهى الحدود. والأمر نفسه بالنسبة للكمالات الأخرى التي من المناسب إسنادها إليه. وهكذا فإن الله، ضمن إطار الوجود، غير متناهي وبالتالي تام.

هذا الله الذي نؤكد وجوده لا يدعنا تكشف حقيقته، بل علينا أن نأخذ عنه قدر المستطاع من المناظر الخارجية، دون أن

الأرسطيين كالغارابي وخاصة ابن سينا. ولنبحث، إذن، في الأشياء الحسية، المناسبة طبيعتها مع طبيعتنا، عن نقطة ارتكاز لنرتقي إلى الله.

كل البراهين التومائية عن وجود الله تستعمل عنصرين متميزين: ملاحظة واقعة حسية تتطلب توضيحاً، وتأكيد سلسلة من العلل يكون هذا الواقع قاعدتها والله قمته. البرهان الأكثر وضوحاً هو البرهان الذي ينطلق من الحركة. هناك حركة في الكون يجب توضيحها. لكل حركة علة، وهذه العلة يجب أن تكون خارجية عن الموجود المتحرك نفسه. وفي الواقع، لا يمكن أن يكون الشيء معاً ومن الجهة عينها، مبدأ محركاً وشيئاً متحركاً. ولكن المحرك نفسه يجب أن يكون متحركاً بشيء آخر، وهذا الآخر بآخر أيضاً. يجب، إذن، أن نقبل، إما أن سلسلة العلل غير متناهية وليس لها حد أول، ولكن في هذه الحالة لا شيء سيوضح أن هناك حركة، وإما أن السلسلة متناهية وهناك حد أول، وهذا الحد الأول ليس شيئاً غير الله.

المحسوس لا يطرح علينا فقط مسألة الحركة، وإنما أيضاً مسألة الوجود، لأن الأشياء قبل أن تتحرك توجد، وبقدر ما تكون واقعية، تحوز على درجة معينة من الكمال. والحالة هذه فإن ما قلناه على علل الحركة يمكن قوله على العلل بشكل عام. فلا شيء يمكن أن يكون علة فاعلة لذاته، إذ لا بد لكي يحدث شيء ما من أن يكون متقدماً، من حيث إنه علة، على ذاته من حيث هي معلولة. فكل علة فاعلة تفترض لها علة أخرى، هي بدورها تفترض لها علة أخرى. وعلى هذا فإن هذه العلل لا تحافظ فيما بينها على علاقة عرضية؛ فإنها تتحدد بالعكس وفق نظام معين. ولهذا السبب تماماً فإن كل علة فاعلة تأخذ بعين الاعتبار العلة التالية، وإذا كان الأمر هكذا، فإن العلة الأولى توضح العلة الموجودة في منتصف السلسلة، وتلك الموجودة في منتصف السلسلة توضح الأخيرة. لا بد إذن من علة أولى للسلسلة لكي يكون هناك علة وسطى وعلة أخيرة. وهذه العلة الأولى الفاعلة هي الله.

ولنعتبر الآن الموجود ذاته. إن ما نختبره من العالم موجود في سيورة مستمرة، أي أن هناك موجودات ممكنة. الموجود الممكن معلول، ولا يمكن أن يكتسب الوجود إلا بتأثير علة. وبما أنه لا نستطيع الصعود إلى اللانهاية ضمن سلسلة الممكنات المعلولة، لذا لا بد من تأكيد وجود واقع ضروري. إذا استمد هذا الواقع ضرورته من علة، لا بد من الصعود، في النهاية، إلى ضروري في ذاته غير معلول.

البرهان الرابع يمر بالدرجات المتسلسلة للكمال التي

تسمى العلاقة بين المخلوق والخالق بالمشاركة، وشارك تعني في الفلسفة، منذ أفلاطون، «تلقى جزئياً من علّة» مما تحويه هذه العلّة بشكل تام. بيد أن هذا التهام ليس مورّعاً، عن طريق القسمة، كما توزّع قطعة من الحلوى بين عدد من الأشخاص، وإنما تنقل العلّة بشكل محدود وغير كامل ممّا هو فيها من تمام الكمال. وهذا ما يحدث عن طريق الخلق. فالمشاركة تعبر، معاً، عن الرباط الذي يجمع المخلوق بالخالق، وهذا ما يجعل الخلق معقولاً، وعن التفريق الذي يمنعها من الاختلاط. إن مشاركة المخلوقات للخالق في فعله المحض وكماله هو أن تمتلك هذا الفعل وهذا الكمال الموجودين مسبقاً في الخالق، دون أن يؤدي ذلك إلى زيادتهما أو نقصانهما في الله بظهور المخلوقات وفق نمط محدود متناه. فالمشاركة، إذن، لا تعني مطلقاً أن المشاركون هو جزء ممّا هو مشارك فيه، وإنما أن يأخذ المشاركون وجوده وأن يتلقاه من موجود آخر، وأن في تلقي وجوده منه دليلاً على أنّه مغاير له.

وفي الواقع، فإن العالم لم يخرج من الله إلى الوجود بنوع من الضرورة الطبيعية، وإنما هو بكل وضوح نتاج عقل وإرادة. كل المخلوقات قبل خلقها كانت موجودة في الله، ولكن بما أنه عقل غير متناه وعقله هو وجوده ذاته، فإن كل معلولاته توجد مسبقاً فيه وفق طريقة كونها معقولة. الله يعرف إذاً كل معلولاته قبل أن يخلقها، وإذا خلقها فلأنه كان يعرفها، وبالتالي يريد خلقها. وإن في منظر نظام العالم البسيط والعناية التي تسيطر عليه دليلاً على أن الطبيعة العمياء ليست هي التي خلقت الأشياء على نوع من الضرورة، وإنما هي العناية العاقلة بمحض حريتها واختيارها.

وهنا ندرك كيف أن موجوداً واحداً استطاع أن يخلق انطلاقاً منه كل المخلوقات فوراً ودون أية وساطة. وهذا بعكس ما اعتقده بعض الفلاسفة العرب، وبشكل خاص ابن سينا، الذين رأوا أنه لا يمكن من علّة واحدة أن يصدر فوراً أكثر من معلول واحد. هذه المخلوقات تنهياً وفق نظام تسلسلي من الكمال، انطلاقاً من الأكثر كمالاً، التي هي الملائكة، إلى الأقل كمالاً، التي هي الأفلاك الساوية. فهناك، إذاً في قمة الخلق، الملائكة التي هي مخلوقات غير جسمية وغير مادية وبسيطة، دون أن تكون محضة بشكل مطلق، وإلاً لكانت الله ذاته. فهي، إذاً، خيبرها من المخلوقات الأخرى مركبة من ذات ومن وجود، وهذا التركيب كافٍ لوضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الله. وهي، بخلاف المخلوقات الأخرى، لا تتضمن تمييزات أخرى. وبعد الملائكة تأتي الأفلاك الساوية المادية، متسلسلة من السهء الأولى إلى الفلك القمري الأقرب

نَدعي استغراق مضمونه، إذ إنه غير متناه، بينما أفكارنا متناهية. الطريقة الأولى في العمل تقوم على أن ننكر على الذات الإلهية كل ما لا يمكن أن يعود إليها من الحركة والتغير والانفعالية والتركيب، لنؤكد بذلك أن الله موجود غير متحرك، وثابت، وبالفعل تماماً، وبسيط بشكل مطلق. وهذا هو الطريق السليم. ولكن يمكن اتباع طريق إيجابي بتسمية الله بموجب التشابهات القائمة بينه وبين الموجودات الخارجية. فنسند إلى الله كل الكمالات، التي نجد لها أثراً في المخلوقات، بإسنادها إلى اللانهاية. ونقول هكذا إن الله كامل، خير إلى أقصى الحدود، وحيد، عاقل، كلي العلم، حر، عليّ قادر. وكل من هذه المحمولات تعود، في نهاية المطاف، لأن تكون جانباً من الكمال غير المتناهي والواحد تماماً لفعل الوجود المحض الذي هو الله. والواقع أن القديس توما الأكويني قد اقتبس هذه الفكرة عن الفيلسوف العربي ابن سينا، الذي بعد أن أثبت وجود الله، حاول تحديد ذاته بوساطة خواصه، مستعملاً الطريقتين الإيجابية والسلبية.

مذاهب متعددة مهمة تنجم عن البراهين الميتافيزيقية لاثبات وجود الله، وأولها مسألة الخلق، إذ بإثباتنا وجود الله، عن طريق مبدأ العلّة، نبين في الوقت نفسه أنه خالق العالم. بما أن الله هو الوجود المطلق واللامتناهي، فإنه يحتوي، في ذاته، بالقوة، على وجود كل المخلوقات وكمالاتها. ولكن كيف تصدر الموجودات عن الله؟ وهنا نتميز بين شكلين للعلّة الفاعلة: العلّة التي يقتصر فعلها على التغير، والعلّة التي تعطي الوجود. الله يعطي الذي لا يوجد، في ذاته، الوجود؛ وهذا ما نطلق عليه خلقاً. ولتحديد هذه الفكرة، لا بدّ من توضيح ثلاثة أمور أساسية: أولها أن مسألة الخلق لا تطرح بالنسبة لهذا الشيء الجزئي أو ذاك، وإنما بالنسبة لمجمل الوجود. وثانيها أن الخلق، إنما هو عطاء الوجود نفسه، حيث لم يكن هناك أي شيء. وثالثها، إذا كان الخلق لا يفترض أية مادة، فإنه يفترض أيضاً ذاتاً خالقة بإمكانها أن تسبب أفعال وجود متناهية، بينما هي نفسها فعل وجود محض.

وبفرض هذه الشروط، ندرك أن الخلق ممكن، وأنه يجب أن يكون فعلاً حراً. فالله، بصفته فعل الوجود المحض، لا ينقصه شيء إذا لم يوجد العالم، ولا يكتسب شيئاً إذا وجد. وهكذا فالخلق ممكن الحدوث، لأنه إذا فرضنا، الله، بصفته فعلاً محضاً ليس فقط للفكر، كما فعل أرسطو، وإنما للوجود نفسه، فإن الشروط الثلاثة المطلوبة للخلق ستتحقق: المقصود هنا الخلق من عدم، أمّا علّة هذا الخلق فقائمة في كمال الوجود الإلهي.

العلوم الجزئية أقساماً للفلسفة. وضمن هذه المنظورة تضمنت الفلسفة الطبيعية آنذاك كل العلوم التي تدرس الوجود المتغير: فيزيقا، جويًا، علوم المعادن والنبات والحيوان والنفس، الخ. وعندما حدّد الأكوييني مكانة الفلسفة الطبيعية وضعها في مستوى التجريد من الدرجة الأولى، أي التجريد الذي به تتحرّر المواضيع الحسية من سماتها الفردية والحسية. وبالنسبة للملاحظة الثانية، تبنى الأكوييني، ككل معاصريه، كوسموغرافية أرسطو المركزية (التي تعتبر الأرض مركز الكون)، المكملة ببعض الجوانب من الفلسفة الأفلوطينية اليونانية والعربية.

إذا كانت الرياضيات تدرس الأجسام من جانبيها الكمي فقط، فإن الفلسفة الطبيعية تدرسها بصفاتها خاضعة للضرورة والتغير. وعالم الأجسام الطبيعي هذا مكوّن، بشكل واضح، من تعددية لا تحصى من الأجسام الفردية، المتحدة مع بعضها بعضاً بوحدة لا يمكن إنكارها، والتميّزة من بعضها بعضاً في الوقت ذاته. فالجوامد الساوية والأرضية، والنباتات والحيوانات والناس تقدّم هذه السمة المزدوجة.

وإذا نظرنا إلى شخص من الأشخاص، فإننا نكشف فيه عن تعددية في الجوانب تظهر تركيبه وتعقيده. ميّزت المدرسة الأرسطية مركبات هذا التعقيد وصنفتها في لائحة المقولات العشر الشهيرة المتعلقة، بادئ ذي بدء، بالمنطق، لأنها تبين أجناس المحمولات التي يمكن إسنادها إلى موضوع معيّن. وبما أن الطبيعة هي موضوع بحثنا، فإننا نستطيع الاستفادة من تحليل الوجود الجسمي، الذي أطلق عليه أرسطو الجوهر الأول، لأكمال وصف الطبيعة.

صنّف الأكوييني المقولات على الشكل التالي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإمّا أن يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإمّا أن يؤخذ ممّا هو خارج الموضوع. فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا: سقراط إنسان، فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر الأول. ومن الوجه الثاني، المحمول صفة الموضوع. وهذه الصفة، إمّا أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف؛ وإمّا أن تكون له إضافة إلى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع، إما بالمرّة، وإما بعض الشيء. والخارج بالمرّة، إما ملك، وإمّا مقاس. وإمّا زمان،

إلينا. ويقابل تسلسل الأفلاك هذا تسلسل محرّكاتها غير المادية والأكمل منها. أمّا في عالم ما تحت القمر فإن التسلسل يبدأ من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، على الشكل التالي: العناصر، المخاليط غير المتحركة، النباتات، الحيوانات الدنيا والسامية، الكائنات الإنسانية. ومع أنّ كائنات عالم ما تحت القمر تعيش في فوضى نسبية، فإنها تحافظ على انسجامها بفعل التأثير الدائم للأفلاك الساوية. والواقع أن كل شيء في عالمنا هذا مخلوق لفائدة النوع الإنساني ولصالحه.

يبقى أن نعرف متى خلق الكون. إذا كان العالم، عند الفلاسفة العرب وبشكل خاص أبين رشد، أبدياً، بحيث إنّ الله، علته الأولى الموجودة منذ الأزل، قد خلقه منذ الأزل، وإذا لم يكن، عند آخرين وفي طليعتهم القديس بونا فنتورا، موجوداً دائماً، فإنه، برأي الأكوييني، قد بدأ في الزمان، وإن كنا لا نستطيع إثبات ذلك عقلياً. الواقع الوحيد، برأي الأكوييني، الذي يمكننا أن نبني عليه رأينا، هو أنّ الله أظهر لنا إرادته عن طريق الوحي، وأعلمنا بهذا البدء الذي يجب أن نؤمن به.

ينجم عن أنّ الكون مدين بوجوده إلى علّة عاقلة وكاملة، أنّ عدم كماله لا يعود إلى صانعه الذي خلقه، إذ لا يفلت شيء من حكمه، كما أنّ أية علّة خارجة عنه لا تستطيع أن تعاكس فعله. ومع ذلك فالشر موجود! فهل هو من إرادته الله؟ وما هي مكانته في النظام الكلي؟ إن الشر ليس شيئاً بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن أن يسند إليه الوجود أقل بكثير من عدمه. فالشر هو غياب خير يجب أن يوجد، أو بالأحرى، هو عدم الخير. يجب أن نتميّز الشر الطبيعي من الشر الأخلاقي. فالأول فوضى في العالم الجسمي، ونتيجة لسليته التي تؤدي إلى فساد جوهره. وهذا الشر مشكلة عندما يصيب الإنسان بالألم والموت، ولكن هذا الأمر متعلق بالفلسفة الأخلاقية. أمّا الشر الأخلاقي، فإنه فوضى في نشاط المخلوقات الحر، وهذا هو بالتحديد الرفض الإرادي للخضوع إلى القانون الأخلاقي.

نبدأ بحثنا في الفلسفة الطبيعية بهاتين الملاحظتين: إحداهما متعلقة بالوضع العلمي للفلسفة الطبيعية في القرن الثالث عشر، والأخرى ببنية العالم الجسمي آنذاك. بالنسبة للأولى، نلاحظ أن العصور القديمة والوسيلة، رغم أنها ميّزت بوضوح اللاهوت الطبيعي من اللاهوت الموحى، خلطت بين الفلسفة والعلم الوضعي، بل غالت في شمولية الفلسفة حتى اعتبرت

الانطلاق في برهان، من براهين أخرى، عن التركيب مادة - صورة Hylémorhique، للجواهر الجسمية. وهذا البرهان صالح أيضاً بالنسبة لكل الأجسام، بما فيها الأجسام السأوية، لأنها امتداد.

يمارس الفاعل، بفعله المتعدي، تأثيراً في موجود آخر متناهٍ يطلق عليه اسم المنفعل. وبتعابير أخرى يمكن القول: إن الفاعل علة أنتج معلولاً ما في المنفعل: النار، مثلاً، علة تسخين الماء الموجود في الوعاء. وبما أن العلة تطلق، في معناها العام، على «ما ينجم عنه شيء ما ضروري»، فإن مادة التمثال (الرخام) وصورته (الأسد) هما علتان للتمثال الذي ينجم ضرورياً عن اتحادهما. وبما أن هاتين العلتين متحدتان مع التمثال، فإنها علتاه الداخليتان أو المقومتان. والنحات، الذي أنتج التمثال بفعله في الرخام، هو أيضاً علته الفاعلة. وكذلك فإن للنحات هدفاً أو عدة أهداف: الهدف المباشر، المترجم في الفعل نفسه، هو إنتاج صورة جميلة للأسد. ولكن قد يتبني النحات أيضاً غايات شخصية، ككسب حياته، وضمان تقدير الزبون له. والفاعل والغاية هما علتان الخارجيتان للتمثال. وما تقسيم الأكويبي للعلل الى داخلية وخارجية إلا محاكاة حرفية لتقسيم ابن سينا لها بتأثير من أرسطو والفارابي.

وهذه العلل الأربع موجودة في الأجسام الطبيعية، المركبة جميعها من مادة وصورة، والتي لها علة فاعلة حقتتها، وفيها نشاط طبيعي يحملها بالضرورة نحو غاية محددة. وبالنسبة للعلّة الفاعلة، فهناك، في مستوى الميتافيزيقا، عدة قوانين تنظمها: أولها «أن ما يتغير هو تحت تأثير علة متميزة»؛ وثانيها «أن كل فاعل ينتج معلولاً مشابهاً له»، تطبيقاً للمبدأ القائل، «لا يمكن أن يعطي الفاعل إلا ما يملك»؛ وثالثها يؤكد «أن كل فاعل يعمل من أجل غاية»، وإن كانت الفواعل الطبيعية ليست واعية للغاية المتجهة نحوها. أما معنى القانون، هنا، فهو أن فعل العلة الفاعلة يؤدي بشكل ضروري الى غاية محددة بطبيعة الفاعل. وسنحاول الآن تحديد الطبيعة الأنطولوجية للموجودات السأوية والأرضية.

إن طبيعة الأفلاك السأوية، التي هي جواهر جسمية فردية، مركبة من مادة وصورة. ومادتها، خلافاً لمادة الأجسام الأرضية، ليست بالقوة تجاه الصور الجديدة، بل هي، كالجواهر الروحية، غير فاسدة. وعدم فسادها يجعل تكاثر الأفلاك الى عدة نماذج من النوع عينه عملية ضرورية. أما حركتها، فهي، بعكس حركة الأجسام الأرضية، حركة دائرية يدور الفلك حول مركزه في سرعة ثابتة. ولما كان كل متحرك

وإما مكان. والمكان، إما أين غير ملحوظ في ترتيب أجزاء الجواهر من المكان، وإما وضع ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء، إما أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال.

وهذا التحليل يبدو كاملاً، فهو يميز في الموجود الجسمي جوهرًا واحدًا، وتسعة أجناس من الأعراض تؤخذ جميعها في المعنى التجريبي للتحديدات المسندة الى موضوع. بيد أن هذه التحديدات لا يمكن أن توضع على المستوى نفسه: الامتداد هو بوضوح الخاصة الأساسية للموجود الجسمي؛ الكيفية والفعل والانفعال تضاف الى الامتداد وتعلق بنشاط الأجسام؛ أما المقولات الخمس الأخيرة، فإنها تشير الى علاقات الموضوع مع وسطه التي قد تكون على أربعة أوجه: فيما علاقات بالمعنى الدقيق للكلمة، وإما إسنادات المكان والزمان، وإما ملكية المواضيع. وإما وضع الجسم بالنسبة للأجسام الأخرى. تلكم هي السمات العامة التي يقدمها العالم الجسمي الى ملاحظتنا.

لقد علمتنا الميتافيزيقا أن كل موجود متناهٍ قائم بذاته، ويمكن أن يكتمل بنشاطه الذي يفترض قوة فعل متميزة عن الموضوع. وبتطبيق هذا المذهب على الموجودات الجسمية يتبين أنها جواهر ذات قوة فعل تستطيع بها اكتساب أفعال ثانية: فهي، أولاً، ممتدة، وهذا ما يجعلها منفصلة ومنقسمة الى كميات، إما متجانسة، وإما متنافرة (كما هو في الأحياء مثلاً)؛ وثانياً فإن نشاطها هذا هو، في الواقع، تفاعل يحقق تبادلات بين الأجسام المجاورة، وثالثاً وأخيراً، تُمارس في الأعضاء المتنوعة للأجسام المكونة من أجزاء متنافرة نشاطات متنوعة ومختلفة.

هذا الامتداد الجسمي هو، من ناحية، اتصال منقسم الى أجزاء متجانسة الى ما لا نهاية له، وهذا ما يتضمن عدم تحديد أساسي؛ وهو، من ناحية أخرى، مصدر للسلبية، بسبب تعرض الجسم للتصادم مع الأجسام الأخرى وفعلها. وعدم التحديد والسلبية ليس لهما أي أساس في الجواهر البسيطة، وإنما فقط في الجواهر الجسمية المركبة من مبدأ تحديد نوعي، ومن مبدأ آخر، في ذاته، غير محدد، ولكنه، بالمبدأ الأول، محدد. وعن طريق المشابهة مع التمثال، الذي يمكن أن نميز فيه مادة التمثال الرخام عن صورته الأسد، أطلق أرسطو على مبدأ التحديد اسم الصورة، وعلى مبدأ عدم التحديد اسم المادة الأولى. ويقال مادة أولى لتمييز هذا المركب الجوهرية من المادة، في المعنى الشائع لمادة البناء التي نسميها مادة ثانية.

فاللاحددية والسلبية، اللتان تؤثران في الامتداد، هما نقطة

والصورة مبدأً تحديداً نوعي تتلقاه المادة التي هي في ذاتها موضوع قابل غير محدد، وقوة محضة جوهرية قادرة على استقبال أية صورة. هذه القدرة غير المحددة للمادة يطلق عليها اسم عدم.

ولكن من أين تأتي الصورة الجديدة عند الكون، وكيف تختفي عند الفساد؟ الواقع أن المركب وحده هو الموجود، وهو الذي يتحول بفعل علة فاعلة لانتاج مركب آخر في نهاية التحول؛ أما الصورة، فإنها لا توجد بمفردها، ولهذا يقال، غالباً، إنها «مستنتجة من قوة المادة»، بعكس النفس الإنسانية المخلوقة من قبل الله، لأنها غير مادية.

وبسبب اختلاف مستويات نشاطات الكثير من الموجودات الجسمية، اعتقد بعض الفلاسفة أن بإمكانهم تمييز عدة صور جوهرية منضدة في هذه الموجودات. فميزوا، على سبيل المثال، في الحيوان، صورة جسمانية ونفس نباتية ونفس حسية. بيد أن تعددية الصور هذه تعرض للخطر إما وحدة الموجود، وإما طبيعته. وحدته، إذا أكدنا أن كل هذه الصور صور جوهرية، لأن موجوداً واحداً - إذا كان حقيقة واحداً - لا يمكن أن يتحدد بعدة أفعال جوهرية، أو عدة صور كل منها فعل. وطبيعته، إذا اعتبرنا أن الصورة الأولى التي تلقتها المادة تكون وإياها جوهرها، أما الصور الأخرى اللاحقة فلا يمكن أن تكون إلا صوراً عرضية؛ إذ سيكون الحيوان، جوهرياً، جسماً، بينما الحياة النباتية والحياة الحسية لا تكونان إلا صفات عرضية. وهكذا لا يمكن أن يكون للموجود الجسمي إلا صورة جوهرية واحدة.

ومع أن الأجسام الأرضية، خلافاً للأجسام السماوية، متعددة، فإنها ذات نوع واحد. ولكن كيف يمكن لكمال واحد ولتحديد نوعي واحد أن يكون تابعاً لعدة كائنات فردية؟ الواقع أن التركيب مادة - صورة يجعل تعددية أفراد النوع الواحد أمراً ممكناً. المادة الأولى هي مبدأ تشخيصي للجواهر الجسمية. والمقصود هنا بالمادة الأولى المشار إليها بالكمية، أي المادة المعتبرة بأبعادها المكانية الحسية الملموسة. أما العرض الكمي، فهو ليس مبدأ تشخيصياً، لأن التشخيص لازم في المستوى الجوهرية، أما العرض، فهو - بعكس الجوهر - لا يقوم إلا بغيره، وتدخل تحته المقولات التسع الأخرى، التي سندرسها الآن، لنرى ما تمثله بالضبط بالنسبة للجوهر الجسمي.

ومع أن الموجود الجسمي واحد، فإنه - بسبب كميته المتعلقة بالمادة الأولى - منقسم بالقوة، وليس بالفعل، إلى اللانهاية. وكذلك فإن الامتداد المكاني، الذي يحدد الموجود

يتطلب محركاً، فإن حركة الأفلاك يجب أن تكون متحركة بموجودات أسمى منها هي نفسها غير متحركة، وهذه المحركات هي جواهر غير مادية. ولكن هل الأفلاك السماوية، عند الأكويين، هي، كما عند أرسطو محركاً وحية، أو أنها متحركة بجوهر روحي متميز انطولوجياً، كما قال بذلك الفلاسفة العرب وخاصة ابن سينا؟ رغم أن ليس لهذا الموضوع أهمية كبرى في فلسفة الأكويين، فإن الاحتمالين، بالنسبة له، معقولان، حتى إنه وجد صعوبة في الاختيار بينهما.

من الواضح أن الأجسام السماوية تؤثر في موجودات العالم الأرضي، كتأثير الشمس في الأحياء، والقمر في المد والجزر. وهذا التأثير هو الذي يوجه الفكر نحو قانون عام، ونحو عنصر جديد للنظام الإلهي، أي أن الأفلاك السماوية والنجوم التي تحملها تمارس، بحركتها، تأثيراً دائماً وكمياً في تطور العالم الأرضي لأن عليتها ذات طبيعة أسمى من طبيعة علل عالم ما تحت القمر. وعلى هذا لا يكون علم التنجيم دون أساس يستند إليه، إذ إننا نستطيع تمييز فعل النجوم في مصير الناس، شريطة أن لا يؤثر ذلك في حرية الإنسان ومسؤوليته.

أما بالنسبة للعالم الأرضي، فهناك أربعة عناصر أساسية (الأرض، الماء، الهواء، النار) تنتج، وفق ترتيبها في نسب متنوعة، مخاليط يمكن أن تكون؛ إما جامدة غير متحركة، وإما متحركة حية متشعبة إلى ثلاثة أصناف: النباتات ذات الحياة النباتية؛ الحيوانات ذات الحياة النباتية والحسية؛ والكائنات الإنسانية التي ترتقي إلى مستوى الحياة العقلية. إن كل الأجسام الأرضية خاضعة لتغيرات بعضها عميقة وجوهرية تؤثر في هوية الفرد، فتؤدي، إما إلى ولادة كائن جديد، وإما إلى فساده بموته وانحلال جسده. ولكن كيف تحدث هذه التغيرات؟ إن كل تغير ينتج وجوداً مكوناً من مبدأ تحديده بالفعل يعطي هذا الوجود طبيعته النوعية، ومن مبدأ بالقوة يجعل التغير الجوهرية ممكناً. وهنا نصل إلى التركيب مادة - صورة: ففي الكون تقوم الصورة الجوهرية الجديدة بتحديد جزء من المادة العائدة للام؛ وفي الفساد، تتحلل الصورة الجوهرية عن مكانها إلى صور أخرى. وما يحصل في الأحياء يحصل أيضاً في المادة الجامدة غير المتحركة، حيث تتم تحولات جوهرية مستمرة عن طريق خصائص جديدة تظهر في نهاية تغيرات معينة.

وهذه التغيرات، التي تتضمن تغيراً في الطبيعة، يمكن إسنادها إلى ثلاثة مبادئ توضيحية: المادة والصورة، اللتان منها ترتكب كل الجواهر الجسمية تحت القمر، والعدم.

بالانفعال. فنشاط هذه الأجسام صيرورة، أو حركة، أو بالأحرى تحقيق قوة فعالة في الفاعل، من حيث إنه محرك، وقوة منفعة في المنفعلة، من حيث إنه متحرك. والفعل المتعدي ليس فقط تفاعلاً بين فاعل ومنفعلة، وإنما هو أيضاً عليّة، بحيث إن الفاعل ينقل شيئاً من ذاته إلى المنفعلة محدثاً فيه تغييراً هو المعلوم.

بيد أن هذه الموجودات الجسمية ليست منعزلة عن بعضها بعضاً، وإنما ندرك فيها وجود إضافات مختلفة. ولكن هل لهذه الإضافات واقع خاص؟ هناك بكل تأكيد إضافات عقلية محضة، تكشف عنها بين تصوراتنا من حيث إنها مجردة وكميّة، كإضافة القوة إلى الفعل بين الجنس والفصل النوعي. وهناك أيضاً إضافات مؤسّسة على الواقع، كإضافات الأوبة والبنوة. وقد تكون الإضافة واقعية في أحد حدودها وعقلية محضة في حدّ آخر: فإضافة العقل إلى الموضوع المدرك هي إضافة واقعية (فعل الفكر مضاف واقعياً إلى موضوعه)، أما إضافة الموضوع المدرك إلى العقل، فهي إضافة عقلية (كون الموضوع مدركاً لا يغيّر في شيء من واقع الموضوع). وكذلك فإن تعلق المخلوق بالخالق إضافة واقعية، بينما إضافة الخالق إلى المخلوق ليس لها في الله أي واقع، لأنّ الواقع الإلهي لا يعدل بفعل الخالق.

وبالنسبة للمكان فليس له أي واقع خاص يحدّد فيه موقع الأجسام، بل هو مجمل الأجسام بصفتها ممتدة ومتجاورة، بسبب عدم وجود الفراغ في الكون. ولكن ماذا يجب أن يفهم بمكان جسم محدّد؟ هذا المكان لا يمكن أن يكون شيئاً ما من الجسم عنه، لأنّ الجسم يمكن أن يغيّر مكانه، بينما المكان هو، بشكل واضح، غير متحرك. وهو كذلك ليس المكان الذي يشغله الجسم، لأن المكان، ليس له أي واقع خاص به. المكان هو شيء ما خارجي عن الجسم، أو شيء ما يحتوي هذا الجسم ويتضمنه. هذا المتضمّن هو سطح الأجسام التي تحيط به، علماً أنّ هذه الأجسام متحركة وسطحها متغيّر معها. فمكان جسم ما هو، إذن، السطح الذي يحتويه هذا الجسم ويتضمنه، ليس من حيث إنه جزء من الأجسام المحيطة، وإنما من حيث إنه يقع على مسافة محدّدة وغير متحركة بالنسبة للمحرك الأول أو السواء الأولى. وهذا المحرك الأول هو الذي يمنح كل أمكنة الكون نباتها بالنسبة إلى المتضمّن السامي. فلكل جسم من الأجسام الطبيعية والسماوية مكانه الطبيعي الذي يسعى الجسم إلى شغله، إذا لم يمنعه عائق من ذلك. هذا بالنسبة للمكان، أمّا الزمان فإنّه، كما حدّده أرسطو، «عدد الحركة وفق المتقدم والمتأخّر»، علماً أنّ هذا العدد، من

الجسمي، يعبر عن كمية متصلة منقسمة أيضاً بالقوة، وليس بالفعل إلى اللانهاية. ولهذا فإن اعتراضات زينون ليست ملائمة، إذ ليس على أخيل اجتياز مسافة غير محدّدة للحاق بالسلحفاة. وهناك، إلى جانب الكمية المتصلة، صورة أخرى للكمية، هي العدد، أي الكمية المنفصلة، التي نحصل عليها بتقسيم الكمية المتصلة إلى أجزاء متجانسة. والجزء المكون، نتيجة هذا التقسيم، هو الوحدة العددية التي تستعمل مقياساً للعدد.

وهكذا نحدّد العدد على أنّه تعددية مقاسة بالوحدة، وهذا يعني أن كل تعددية ليست عدداً، وإنما فقط التعددية المكونة من عناصر متجانسة، حيث إن أحدها يمكن أن يستعمل لإحصاء العناصر الأخرى: ست أشجار حور، أربع قطط، عشرة رجال. هناك عدة جواهر روحية، ولكن لا تشكل عدداً بالمعنى الدقيق للكلمة. وهكذا فإن الامتداد والعدد، الجسنيين الأساسيين للكمية، ينقسمان إلى أجناس وأنواع. فالامتداد يمكن أن يكون له بعد واحد (الخط)، وبعدين (السطح)، أو ثلاثة أبعاد (الحجم). والخط بدوره يحتمل عدة أنواع (مستقيم، ومتعرج، الخ). أمّا العدد، فإنه يحتمل من الأنواع بقدر ما يوجد من الأعداد المتميزة (إثنان، ثلاثة، الخ).

وإضافة إلى ذلك فإنّ الموجودات الجسمية متأثرة بتحديدات متعددة تجيب عن هذين السؤالين: ما هو هذا الموجود؟ وكيف هو موصوف؟ يميّز الأكوييني، ككل الفلاسفة الأرسطيين، أربعة أنواع من الكيفيات: الملكات والحالات، القوى الفعّالة، القوى الانفعالية، والشكل. الملكات والحالات هي الكيفيات الأقرب إلى طبيعة الذات، إنّها الرغبات والتوجهات التي تسهل فعل الذات، إمّا بالتطابق مع طبيعتها، (الفضيلة)، وإمّا بالتعارض معها (الرذيلة). إذا كانت الملكات هي توجهات ثابتة وتتلاقى لاسيّما في الإرادة الإنسانية، فإن الحالات غير ثابتة، كالصحة والمرض على سبيل المثال. أمّا القوى الفعّالة والمنفعلة، فإنها مبادئ نشاط الجواهر الجسمية، ويجب أن نلحق بهذه القوى الكيفيات الأولية (ساخن، بارد، رطب، جاف، الخ)، والكيفيات الحسية بصفاتها مبادئ متعلقة بالفعل (لون، صوت، رائحة، طعم، الخ)، والأفعال المطابقة أو المقابلة (كفعل الرؤية أو حاسة النظر، وكفعل السمع أو حاسة السمع). أما الشكل، فهو الصورة الهندسية التي تحدّد الأبعاد المكانية للجسم، وهو، في الموجودات الطبيعية، محدّد بالطبيعة النوعية، إذ إن لكل نوع نباتي أو حيواني شكله الخاص به.

أما بالنسبة للفعل، فهو الذي يميّز الأجسام الطبيعية ويرتبط

والحيوانات والإنسان. فهو عند النباتات الأساس الجوهري للفعاليات المشتركة بين كل الأحياء، كالتغذي والتكاثر والنمو. ويتجاوز، عند الحيوانات، هذه الفعاليات، ليوصلها نحو غاية تعرفها هذه الحيوانات، وهي استقلاليتها. وهذا ما يدل على أنها أكمل من النباتات. وهو، عند الإنسان، النفس الروحية، التي تتضمن في صورة روحية سامية، كمال كل الصور. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يعرف فقط غايات فعايلاته وإنما قادر على تحديد لها بحرية، أكمل الموجودات الأرضية. ولهذا سندرسه بشكل مستقل عن الفلسفة الطبيعية. والواقع أن دراسة الطبيعة، عند الأكوييني، تظهر لنا أن العالم الجسمي منظم ومرتب، حتى في وجوده، بالموجود الأول، أي الله. والفوضى، التي نعر عليها في هذا العالم، لا تؤثر إلا في الموجودات المتناهية، ولا تعرض للخطر خير المجموعة. وإذا كان أرسطو قد اعتقد أن العالم كان موجوداً دائماً وأنه أبدي في الماضي، وإذا كانت العقيدة المسيحية، كغيرها من العقائد الدينية، تعلم أن للعالم بداية زمنية، وهذا ما أكدته بعض اللاهوتيين الذين اعتقدوا أن بإمكانهم إثبات ذلك عقلياً؛ فإن موقف القديس توما يقع بين هاتين الفرضيتين المتعارضتين. فالحجج التي قدمها الفلاسفة لإثبات أبدية العالم غير مقنعة، لأن فعل الخالق هو، كالأله وبالعكس الحركة والزمان، فعل أبدي، كما أنه فعل حر إلى أقصى الحدود، لذا فإن كون العالم المخلوق أبدياً، أولاًً بداية، أمر متعلق بالإرادة الإلهية. وكذلك فإن حجج اللاهوتيين لإثبات بداية العالم ليست مقنعة: فالخلق من عدم لا يساوي الخلق بعد عدم، لأن الخلق يتضمن التعلق تماماً بالخالق، ولا شيء يمنع أن يتعلق المخلوق بشكل دائم بعلمته الأبدية. ولكن قد يعترض أحد فيقول إن عالماً أبدياً في الماضي يتضمن سلسلة غير متناهية من الأحداث المكتملة، والحالة هذه فإن الكثرة غير المتناهية بالفعل مستحيلة. ولكن الأحداث الماضية متعاقبة، إذ لا تُعطى مطلقاً دفعة واحدة، ولا تقوم لانهاية بالفعل وإنما فقط بالقوة. والواقع أنه لا يمكن إثبات لا أبدية العالم ولا حدوثه. ولكن الإيمان فقط يعلمنا أن العالم قد بدأ: ماضيه يمكن قياسه، والأحداث المنجزة متعددة ويمكن حصرها.

الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل في الطبيعة، ولذا خصص له الأكوييني جانباً كبيراً من تأملاته الفلسفية، ويتميز عن الآخرين بصورته الخاصة وبصورة الموجودات الأخرى التي

حيث هو كذلك، لا يوجد في الطبيعة وإنما في ذهن الإنسان الذي يرغب في قياس الزمان. وهنا تميز الزمان الواقعي من الزمان الصوري: فإذا كان الزمان الواقعي، الذي هو عدد في القوة فقط، جانباً للحركة الواقعية، فإن الزمان الصوري، الذي هو مقياس الزمان الواقعي بمساعدة وحدة مختارة كقياساً، لا يوجد إلا في ذهن. وهكذا يبدو أن الزمان هو المدة التي تمر بسرعة ثابتة والتي هي المقياس الطبيعي لكل الحركات. ولكن ما الذي يؤسس هذه السمة المطلقة للزمان؟ إنه تماماً ما يؤسس السمة المطلقة للمكان، إنها حركة السماء الأولى، التي هي حركة دائرية كاملة، متسقة ومنظمة تماماً.

أما المقولتان الأخيرتان، التملك والوضع، فإنها تعبران عن علاقات الموضوع مع وسطه: طريقة معينة في الملك، وطريقة ما في الموجود. فإذا كان التملك يعني علاقة جزئية للذات مع بعض المواضيع التي حازت عليها، كالثياب التي ترتديها، فإن الوضع يعني حالة الذات فيما يتعلق بوضعها في المكان الذي تشغله، ككونها جالسة، أو نائمة، أو واقفة.

وبعد دراسة المقولات العشر، لا بد من لقاء الضوء على العناصر والمخاليط والأحياء في فلسفة القديس توما الأكوييني. وهنا نرى أيضاً أن الأكوييني لم يخرج عن تعاليم أرسطو. الخاصة النوعية الأساسية للعناصر الأربعة هي حركتها الطبيعية المستقيمة نحو مكانها الطبيعي، إذا لم يمنعها عائق من ذلك. ويملك كل عنصر من العناصر كقيمتين ملموستين تميزه: الأرض باردة وجافة؛ الماء بارد ورطب؛ الهواء ساخن ورطب؛ النار ساخنة وجافة. هذه الكيفيات، التي تقيم بين العناصر تعارضات جذرية، تنظم تحول العناصر فيما بينها وتكون من اتحادها مخاليط جديدة. وطبيعة هذه المخاليط محدّدة بنسبة العناصر التي تحتويها، وبمعايرة الكيفيات الأولية. أما الموجودات الحية، فهي مخاليط مركبة جداً، أو ذات أعضاء متنوعة، تجعل النشاطات اللازمة، أي النشاطات التي تكتمل داخل الكائن الحي ولفائده، أمراً ممكناً. هذه النشاطات تحدّد الحياة: فالكائن الحي موجود يتحرك بنفسه، وهو مبدأ لتغيرات معينة داخل جهازه العضوي.

وهو، ككل الكائنات المتناهية، مركب من وجود وذات؛ وذاته، ككل الموجودات الجسمية، مركبة من مادة وصورة، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من جسمية وسلبية وتشخيصية ضمن النوع. أما النفس، فإنها، في معناها الفلسفي العام، مبدأ الحياة الذي يحرك الأحياء، أو بالأحرى الصورة الجوهرية للجسم المتعضي. هذا المبدأ الحيوي، أو بالأحرى المضمون الذي يحدّد الوجود الكامل للحي، يتجلى عند النباتات

المدركة بالحواس . ولما كانت هذه الموضوعات لا تستطيع لا أن تفعل في قوة غير مادية ولا أن تحدث فيها تصورات غير مادية، كما يحدث الموضوع الحسي الصورة الحسية، وجد الأكوييني نفسه مضطراً لأن يأخذ بالتقسيم الأرسطي للعقل الى عقل فاعل قادر، بفعله في الصور العقلية، أن يكون على غرارها صوراً مجردة، أو تصورات عقلية أخرى، والى عقل منفصل يتلقى هذه التصورات فيصبح مفكراً بفضلهما . وهكذا يتم اتحاد الذات بالموضوع بفضل هذه الصورة العقلية التي هي تماماً فعل العقل المنفصل . ولهذا السبب فإن العقل، حينما يتعلق فعلياً، يكون متطابقاً وموضوعه . وبما أن هذا الموضوع يتمثل بالصور النوعية، فإن العقل هو صورة كلية مستقلة عن الهوي، وبالتالي واحد لدى جميع الناس، إذاً لا يمكن أن يكون جزءاً من النفس .

هذان العقلان لا يعملان أبداً إلا من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية . ولكن الصعوبة هي في معرفة الذات التي تقوم بها هذه العمليات : فهل هذان العقلان مفارقان ؟ أم واحد منهما فقط، وهو العقل الفاعل، بينما العقل المنفصل جزء من النفس ؟ أم أن كليهما، أخيراً يعودان الى النفس ؟ يعتقد أميل برهيه أن الرأي الأول ذهب إليه ابن رشد، والثاني ابن سينا، والثالث الأكوييني . ومهما يكن من أمر، فإن العقل المنفصل عندما يصبح بالفعل عقلاً، بتلقيه الصورة عن العقل الفاعل، يصبح قادراً على نشاط مستقل معقد أكثر فأكثر : فهو يدرك بالخبرة الحسية طبيعة الأشياء وماهيتها؛ ويقوم بإعداد التحديدات بوضع الموضوع المدرك في سلم الأجناس والأنواع؛ كما يحول التصور المجرد، بإسناده الى موضوع حي، الى حكم؛ وكذلك يربط أحكامه وينسقها بأساليب الحوار المختلفة . إنه يحاول هكذا إعادة بناء النظام الكلي تحت صيغة النظام التصوري، وهذا هو العلم في معناه الواسع أو الفلسفة .

يقوم الأساس الأنطولوجي لمعرفة الماهيات على السمة الطبيعية للنشاط العقلي : إن من طبيعة العقل الفاعل تجريد صور معقولة متطابقة مع الصور العقلية المتطابقة بدورها مع الأشياء المدركة بالحواس؛ وكذلك من طبيعة العقل المنفصل، الذي تلقى صوراً من العقل الفاعل، إعداد تصورات متطابقة مع الأشياء . وهذه العمليات الطبيعية أكيدة، إذا لم يمنعها أي عنصر خارجي من التحقق، لأن الطابع من نتائج الخالق، ولا يعقل أن تكون صناعتها سيئة .

إن توجه عقلنا نحو الواقع، وتأقلمه الطبيعي مع معرفة

يعرفها . ومعرفته هذه تبدأ باستعمال الحواس الخارجية والحواس الداخلية . والحواس الخارجية، التي تضع الحيوان على اتصال مع العالم الخارجي، قوى عضوية ومنفعلة، أي أنّ ملكة الإحساس تُمارس في الأعضاء الحسية وبها، كما أنها تنفعل بالمواضيع الحسية التي تحدث في أعضاء الحواس صوراً حسية تمكن الحواس الخمس الخارجية (النظر، السمع، الشم، الذوق واللمس) من معرفة جوانب الأجسام المدركة . فاتحاد الذات بالموضوع، الذي هو الشرط الأساسي لكل معرفة، محقق في الأحساس، بفضل الصورة الحسية . أما الحواس الداخلية، الضرورية لتكون المعرفة الحسية فعالة تماماً، فهي : أولاً، الحس المشترك، وهو يجمع معطيات الحواس الخارجية، فيقارنها ويستخلص منها السمات المشتركة بين عدة محسوسات خاصة بالحركة والسكون، والامتداد والشكل والعدد . وهناك، ثانياً، المخيلة، وهي تحفظ الصور، المستفادة بالحواس الخارجية، على شكل صور ذهنية، ويمكن أن ترتبها بحيث تكون منها بنى خيالية متنوعة جداً . وهناك، ثالثاً، الوهم الضروري للحيوان، لكي يميز جوانب الأجسام الحسية التي لا تدرکہا الحواس الخارجية، كالمفيد والضار . والوهم نوع من الغريزة الفطرية التي تحمل الشاة الى الهروب من الذئب . وهناك، رابعاً وأخيراً، القوة التذكيرية، التي تستطيع أن توقظ في الحيوان صوراً قديمة وتجدها حتى يستطيع الاستفادة منها . إذ كانت أعضاء الحواس الخاصة خارجية، فإن أعضاء الحواس الداخلية متمركزة في المخ، بحيث إن كل واحدة منها تحتل جزءاً منه .

يملك الإنسان، كالحیوانات الأخرى، الحواس الخارجية والحس المشترك والمخيلة، وعوضاً عن الوهمية، يملك القوة التأملية، التي يقتصر دورها على تمييز معطيات الحواس، ويطلق عليها أيضاً عقلاً جزئياً، لأنها وظيفة من وظائف العقل . وكذلك فإن الذاكرة الحيوانية يطلق عليها عند الإنسان اسم قوة التذكر، التي لها وظيفة فاعلة في إيقاظ الذكريات الماضية وإعادة تصورها في الشعور الحالي، وهذا لا يتم دون بحث وجهد متواصلين .

وهكذا فإن العقل طريقة في المعرفة أسمى من المعرفة الحسية ومستعملة في القوة التأملية وفي القوة التذكيرية . هذه القوة السامية في المعرفة، التي هي قوة استقبالية مجردة بطبيعتها من أي مضمون فطري، تظهر بمشول التصورات الكلية المكتسبة ذات الطبيعة غير المادية . هذه التصورات تعبر عن طبيعة العقل غير المادية، كما أنها تمثل الموضوعات الجسمية

هذا الأمر دون غيره؟ هناك عدة علل، خارجة عن العقل والإرادة، قد توضح، على الأقل جزئياً، هذا الانتقال كالسهو وتأثير العادات المكتسبة والانفعالات والوسط الاجتماعي. أما إذا كانت هذه العناصر غير حاسمة، فإن الاختيار يتعلق في نهاية الأمر بالشخص صاحب حرية الاختيار التي قد تكون مهياة بهذه التأثيرات الخارجية. ولكن في هذه الحالة، هل يعود القرار النهائي الى العقل، أم الى الإرادة؟

لقد نوقش موضوع التفوق النسبي للعقل أو للإرادة كثيراً، ولا سيما في الأوساط اللاهوتية. المدرسة الفرنسيسكانية قالت بتفوق الإرادة، المدرسة الأرسطية أكدت بالعكس سيطرة العقل. أما موقف الأكويني فقد كان أكثر تعقيداً، فإذا اعتبرنا العقل والإرادة، من حيث طبيعتهما ومن حيث إنهما قوتان، فإن العقل أسمى من الإرادة، لأن موضوعه أبسط وأكثر إطلافاً من موضوع الإرادة: موضوعه هو الفكرة ذاتها للخير المرغوب - وهو موضوع مجرد وكلي - بينما موضوع الإرادة هو دوماً خير عيني ومفرد. ولكن إذا اعتبرنا القوتين بالمقارنة مع شيء آخر، فإن الإرادة أسمى من العقل عندما تستند الى موضوع أسمى من موضوع العقل. فإذا كان الخير المرغوب أنبل من النفس الإنسانية التي توجد فيها فكرة الموضوع المعروف، فإن الإرادة أسمى من العقل. ولهذا يفضل محبة الله على معرفته، ومعرفة الأشياء الحسية على محبتها. وهكذا إذا كانت المعرفة تستوعب المواضيع المدركة بحركة منطلقة من العالم الخارجي نحو العقل حيث تكتمل فيه، فإن الإرادة تتجه، على العكس من الداخل نحو الواقع الخارجي موضوع رغبتها. فإذا كان العقل هو الذي يحرّك الإرادة مقترحاً عليها الخير المرغوب، فإن الإرادة هي التي تحرك العقل وكل قوى النفس الأخرى، لأن القوة الفاعلة التي موضوعها الغاية الكلية تحرك القوى الموجهة نحو غايات جزئية. فموضوع الإرادة خير الشخص في مجمله، أما قوى النفس الأخرى، فإنها تطمح الى خيرات جزئية.

هذه النشاطات الحسية والعقلية للموجودات المتناهية تكشف لنا عن طبيعتها الجوهرية. فأفلاطون، الذي تأثر بالمفارقة بين هذين النوعين من النشاطات، اعتقد أن عليه إسنادهما الى جوهرين متميزين وحتى متناقضين هما النفس والجسم. والقديس أوغسطينوس وتلاميذه ميزوا أيضاً جوهرين في الانسان، النفس الروحية والجسم، ولكنها طبيعياً متحدان ويشكلان معاً الطبيعة الإنسانية، واتحادهما مؤاتٍ للنفس. أما القديس توما، فقد تجاوز هذه الثنائية، لأن نشاطاتنا تعبر عن وحدتنا العميقة: إني واعٍ من أنني أفكر وأريد، وكذلك من

العالم الجسمي أمران أساسيان في المعرفة يفترضان أن كل حكم تام يجب أن يستند الى الواقع المدرك بالحواس. فإذا انقطع نشاط الحواس الخارجية، كما في الحلم مثلاً، فإن العقل لا يستطيع بعد تكوين أحكام صالحة تماماً.

أما بالنسبة للموجودات الروحية، كالأله والجواهر المفارقة، فإن عقلاً يستطيع معرفتها بقدر ما تتجلى في عالمنا الحسي. أي أن وجود الله يمكن أن يُدرك انطلاقاً من الموجودات الجسمية بصفاتها معلولات له. أما الجواهر المفارقة، فيُدرك وجودها انطلاقاً من الأجسام السبائية، بصفاتها عللاً محركة لها، كما وأنها تُدرك عن طريق اعتبار النظام الكلي الذي لا يمكن أن يكون كاملاً بدون هذه الجواهر المفارقة. وكما رأينا، لا نعرف الطبيعة الخاصة بالموجودات غير المادية إلا بطريق سلمي، إذ ننكر عنها كل ما يميز الأجسام الحسية. ومعرفتنا لها عن الطريق الإيجابي لا يمكن أن تكون إلا معرفة تشابهية Analogique؛ أي عن طريق صفاتها المشتركة معنا، كالوجود والوحدة والثبات، الخ.

لكل موجود متناهٍ نزعة طبيعية تحمله الى الاتصال مع غيره، باحثاً في ذلك عن الكمال. وتسمى هذه النزعة، في الحيوانات، نزوة طبيعية، أما في الإنسان فإنها تقع في مستوى المعرفة. وتتضمن هذه النزوة الحسية الطبيعية قوتين متميزتين: النزوة الشهوانية التي توجه الحيوان الى المواضيع المناسبة له وتبعده عن تلك الضارة به؛ والنزوة الغضبية التي تسمح له بمقاومة ما يعيق رغباته، أو ما يسبب له ضرراً. أما في الإنسان، فإن النزوات الحسية موجهة بالعقل والإرادة أي: بالقوة التأملية، أو بالعقل الجزئي.

إن ما يقابل المعرفة العقلية هي الإرادة، أو النزوة العقلية التي تبغى الخير المعروف بالعقل. هذه النزوة محددة في حالتين: أولاً، تميل الإرادة بالضرورة نحو الغاية النهائية للإنسان، التي هي السعادة التامة؛ وثانياً، ترغب الإرادة في الوسيلة التي تبدو ضرورية للوصول الى الغاية التي ترسمها لنفسها. والإرادة، خارجاً، عن هاتين الحالتين، غير محدّدة، لأن معظم الخيرات الجزئية لا تبدو شروطاً ضرورية للسعادة التامة، ولأن من يرغب في اجتياز البحر عليه أن يمتطي الباخرة وسيلة للوصول الى هدفه. والواقع أن للإنسان حرية الاختيار لأنه كائن عاقل، والوظيفة الخاصة لهذه الحرية هو اختيار الخير الجزئي الذي تتجه نحوه الإرادة. هذا الاختيار يتعلق بالعقل وبالإرادة معاً: بالعقل الذي يتأمل في الباعث المفضل ويتذكر في أمره، وبالإرادة التي تقبل بالحكم. والآن لماذا يختار الإنسان

يكمن في أن نظام الكون، لكي يكون تاماً، يجب أن يتضمن نوعاً واقعاً على حدود عالم الأرواح وعالم الأجسام، هو النوع الإنساني. وهكذا فإن الوضع الإنساني، رغم ضعفه وعرضيته، يحقق، في فلسفة الأكوييني، قياً عديدة أصلية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في عالم الأرواح المحضة. العالم الجسمي هو، إذاً، كلياً في خدمة الإنسان الذي يعطيه قيمته وسبب وجوده.

الإنسان، وهو على هذه الأرض، قلق بشكل مستمر على مصيره الأخروي، ويسعى دوماً إلى الكمال وإلى نوع من الخير السامي النسي للذين لا يمكن أن يتحققا بالنظر وحده، بل لا بد من تدخل العمل أيضاً، أي الفلسفة الأخلاقية. ولكن كيف يتوصل الإنسان إلى هذا الكمال وإلى هذا الخير؟ هل يكفي التأمل، أي النشاط العقلي الأكثر سمواً في الإنسان، للوصول إلى هذه الغاية، كما اعتقد ذلك أرسطو؟ التأمل، برأي الأكوييني، غير كافٍ ولا يمكن أن يتحقق على هذه الأرض، لأنه، من ناحية، ليس لدى معظم الناس لا الوسائل ولا الوقت الضروري للوصول إلى الحياة التأملية، ومن ناحية ثانية، حتى هؤلاء القادرون على ذلك لا يفلتون من تبعيات الحياة الإنسانية بما فيها الموت. فالسعادة التامة موجودة، إذاً، في الحياة الأبدية، ومشروطة باستقامة الإنسان الأخلاقية لحظة موته. فإذا وجد الموت الإنسان في حالة استقامة أخلاقية، فإن النفس المفارقة ستكون في حالة انساق تام مع نظام الخلق وإرادة الخالق، وبالتالي سيكون تأملها للنظام الكلي مصدراً لسعادة روحية متناسبة مع كيفية ارتباطها مع الخير الأرضي. أما إذا وجدها على غير ذلك، فإن هذا سيؤدي إلى حالة من عدم الانساق وبالتالي من التعاسة. فأنفعلنا الحرة تكون جيدة أو سيئة أخلاقياً، بحسب إسهامها في الوصول أو في عدم الوصول إلى الغاية النهائية. وهكذا تبدو الحياة الحاضرة تبيشة واستعداداً للحياة النهائية.

ولكن أليس للإنسان، وهو على هذه الأرض، رغبة طبيعية لمعرفة الله في ذاته معرفة حدسية حقيقية عقلية؟ ألا يمكن اعتبار كل ما نفعله في هذا العالم وسيلة للوصول إلى الغاية النهائية؟ يقتبس الأكوييني الأفكار الأساسية للأخلاق الطبيعية عن أرسطو. فمن الأخلاق النيقوماخية يأخذ الفكرة القائلة: إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعقريباً نحو الخير الذي هو غايتها، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا، وما هي بحرة، بل أن نختار، بالتروي وأعمال

أنني أرى وأسمع وأتفلس وأتغذى وأتألم جسمياً. فكل هذه النشاطات تعود إلى الذات عينها، إلى الإنسان الضروري. يجب أن نؤكد إذاً أن الإنسان جوهر واحد، أي فرد واحد في ذاته، غير متحد مع أي فرد آخر، ومستقل عن الوقائع المحيطة به. وهذا ما تؤكد هذه الوقائع.

وإضافة إلى ذلك فإن الإنسان، المركب من جسم وصورة في عالم مركب من طبائع، متفعل في نشاطاته العضوية وخاضع للتحويلات الجوهرية كالكون والفساد. والنفس المفكرة هي صورته الوحيدة التي تحتوي على كمال كل الصور الأدنى النباتية والحيوانية. ورغم أنها صورة جوهرية للجسم المادي، فإنها في ذاتها صورة روحية غير مادية، لها كمالات العقل والارادة. هذا الوضع المزدوج الانطولوجي للنفس الإنسانية يؤدي إلى نتائج حيوية عضوية وأخرى روحية: فهي، من حيث إنها صورة للمادة ومتحدة بها، خاضعة لنشاطات مرتبطة بدقة بنشاطات عضوية ومشخصة بهذا الاتحاد؛ وهي، بصفتها صورة روحية، غير فاسدة ودائمة. وإذا ما أدى خلل خطير في الوظيفة العضوية إلى فسخ المركب الجوهري بين النفس والجسم، فإن النفس قادرة على مفارقة الجسم لتصبح نفساً مفارقة. والنفس المفارقة، التي تملك نشاطاً متناسباً مع طبيعتها، أي نشاطاً روحياً (فكر وإرادة) مشابهاً لنشاط الأرواح المحضة، تعرف - بفضل تصورات مستمدة من الله - النفوس الأخرى المفارقة والأرواح المحضة (الأقل كمالاً) والعالم الجسمي. وتتسع معرفتها لتشمل بعض الوقائع الفردية، بفضل ذكرى المعارف المستمدة في هذا العالم ويفضل العلاقات الشعورية التي تربطها مع أشخاص معينين، أو مع وضع خاص لله. وهي، وإن كانت تمارس معرفة العلم النظري المستوعب خلال حياتها الأرضية وفق نمط جديد، فإنها لا تحيط بما يحدث على هذه الأرض، على الأقل إحاطة طبيعية.

يؤدي الوضع الأنطولوجي للجوهر الإنساني المخلوق، للهولة الأولى، إلى نتيجة غريبة: فبشكل عادي يعود الوجود، في مركب مادة - صورة، إلى المركب من حيث هو كذلك؛ أما في حالة الإنسان، المركب من جسم - نفس، فإن الوجود يعود تماماً إلى النفس، لأنها واقع روحي. ولما كان يستحيل على الإنسان أن يملك وجودين متميزين عن بعضهما البعض (وجود المركب ووجود النفس)، لذا فإن المركب يشارك في وجود النفس. والإنسان، بصفته روحاً مجسدة، معرض للآلم وللموت، وهذا ما يجعلنا على طرح السؤال التالي: لماذا لم يقتصر الخالق على خلق أرواح محضة لا تتألم ولا تغني؟ الجواب

الحصول على الخير المشترك الأسمى من الخير الجزئي، ومثله مثل الكل الأسمى من الجزء، والنوع الأسمى من الفرد. وعلى الفرد، في حالات معينة، أن يضحي بنفسه لمصلحة بلده، وحتى تقديم حياته لأنقاذ وطنه وسلامته. ولكن يجب أن نفهم جيداً خضوع الفرد للجماعة: فالدولة ليست كياناً متميزاً عن المواطنين مفارقاً لهم؛ والخير المشترك ليس خيراً هذا الكيان، الذي لصالحه تنتظم الأفراد وسائل بقصد الغاية، وإنما هو، في الواقع، خير الأشخاص الذين يعيشون حياة جماعية. فخير الجميع، هو، أيضاً، خير كل واحد. وعلى الدولة، إذا ما تناقضت المصلحة الجزئية للأشخاص مع هذا الخير المشترك، التوفيق بينها وفق قواعد العدالة. وبالنسبة للتضحيات الشخصية التي تطلبها الدولة للحفاظ على الجماعة، فإنها شرعية، لأن المواطن، بقبوله بهذه التضحيات لسلامة الأمة ونجاتها، يحقق تماماً غايتها الأخيرة الشخصية.

بيد أن المجتمع المدني لا يستطيع الاستمرار بدون السلطة التي تبحث عن الخير المشترك عن طريق احترام الحق والعدالة. والحق هو موضوع العدالة التي هي فضيلة تحملنا على إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن نحترم، في علاقاتنا مع الآخرين، حقوقهم. وهنا علينا أن نميز الحق الطبيعي الذي أملتة علينا طبيعة الأشياء من القانون الوضعي الناجم عن اتفاق. وحق الناس، الذي هو الحق الوضعي المشترك تقريباً بين كل المجتمعات الإنسانية، مكون من اتفاقات استنتجها العقل المشترك بين كل الناس، بشكل تلقائي، من الحق الطبيعي. فالتمتع بخيرات الأرض، وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا، هو حق طبيعي، وإلا لاستحالت الحياة الإنسانية. وبالنسبة لحق التملك الشخصي، فإن العقل يوصي به، لأن تملك الأشياء تملكاً مشتركاً يؤدي إلى نتائج خطيرة، من خلافات، وإخلال في الأمن، وعدم الحفاظ على الملكية الجماعية. أما فيما يتعلق بفضيلة العدالة، فلا بد من التمييز بين ثلاثة أجناس من العدالة: عدالة تنظم علاقات الأشخاص فيما بينهم، وعدالة تنظم علاقات السلطة مع المواطنين، وعدالة تنظم علاقات المواطنين مع السلطة.

والآن ما أفضل شكل للحكومة بنظر الأكوييني؟ فضل الأكوييني النظام الملكي الذي يضمن أكثر من غيره وحدة الشعب والأرض. بيد أن المملكة لم تُجعل للملك، «بل جعل الملك للمملكة». فالملك ليس لسلطانه من مبرر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع؛ فإن ضحى بصالح رعاياه لصالحه الخاص، حلّ هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه. لذا لا بد من أن يساعد الملك في إدارة دفة

العقل، الوسائل التي تؤدي بنا إلى هذه الغاية. ينبغي إذاً أن يكون هناك نور طبيعي يهينا مقدمات استدلالنا العملية. ويتجلى هذا النور في القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع Habitus طبيعي وثابت ينقسم إلى قواعد جزئية، ومنه تنبع استقامة الإرادة. وما الفضائل إلا عادات مكتسبة، مصدرها قدرتنا على اختيار أحسن الوسائل بفضل حريتنا في الاختيار. فالعادات التي تنزع إلى الفعل الحسن تسمى الفضائل، وتلك التي تنزع إلى الفعل السيئ تسمى الرذائل. وتفترض هذه النظرة أن شرائع الأخلاق والقانون مبنية على أساس عقل الله الذي له بالذات تخضع إرادته. بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أية وسيلة للترقي إلى الفضائل العليا، إلى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة الله. وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة.

والآن كيف رأى الأكوييني الأخلاق الخاصة، كأخلاق الفرد وأخلاق العائلة وأخلاق الدولة؟ بحث الأكوييني في العائلة وبشكل خاص في الزواج، وكذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية بدراسة العدالة والحق والقانون. سنذكر هنا بمجابهة الأكثر أصالة.

لما كان الإنسان بمفرده لا يستطيع تلبية جميع حاجياته، فإنه من الطبيعي أن يعيش في المجتمع بالتعاون مع غيره. والمجتمع الطبيعي والأساسي إلى أقصى الحدود هو العائلة التي فيها يتحد رجل وامرأة للتعاون فيما بينهما، وبشكل خاص لضمان الحفاظ على النوع، بالإنجاب وتثقيف الأولاد. والقانون الطبيعي يتطلب أن يستمر اتحاد الزوجين، على الأقل، حتى إكمال تربية الأطفال؛ ويفرض - وإن كان بالحاح أقل - عدم فسخ الزواج، بسبب نتائج الطلاق الخطيرة. أما تعدد الأزواج فيجب أن يدان حكماً، لأنه يجعل الأبوة غير أكيدة. وبالنسبة لتعدد الزوجات، فرغم أنه غير مناقض للمبادئ الأولى للقانون الطبيعي، لأنه لا يعرض للخطر الغاية الرئيسية للزواج، أي الإنجاب، فإنه متناقض للمبادئ الثانوية للقانون الطبيعي، لأنه يعرض للخطر الحب الزوجي، السلام داخل العائلة، كرامة المرأة وتربية الأطفال، هذا وقد أعطى الأكوييني السلطة، داخل العائلة، إلى الرجل، لأنه الأقوى جسماً، ولأن العقل يسيطر فيه أكثر من المرأة.

تتحد العائلات لتشكيل المدينة، وتتظم المدن في مقاطعات تجدد وحدتها في الدولة، وهي المجتمع التام، من حيث إنه يكفي ذاته لتأمين خير المواطنين. فهدف المجتمع المدني

بفلسفة عقلانية، هي الفلسفة التومائية، بحيث يعاد النظر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة على ضوءها. والواقع أن الأحوال التاريخية كانت مؤاتية لهذا الاسهام الفني الكبير: فقد وجد الشاب الدومينيكاني نفسه على ملتقى كل التيارات الفكرية الآتية من العصور القديمة الوثنية والمسيحية، ومن ثمّ القرون الوسطى البيزنطية والعربية واللاتينية. فقد التقت للمرة الأولى في جامعة باريس، التي كانت آنذاك، العاصمة الفكرية للمسيحية، الأفلاطونية والأرسطية - الهلينية والعربية - والوثنية والمسيحية. وقد استطاع الأكوييني، ذو الثقافة المدهشة والشاملة لكل العلوم والآداب المتوفرة آنذاك، الاستفادة من هذه المصادر الغزيرة والمتنوعة.

تبني القديس توما، بجرأة، القضايا الأساسية للأرسطية، وأعاد صياغتها في صفاتها ونقائها الأصليين. وأمانته لفلسفة أرسطو قادتته الى معارضة أفلاطون في أغلب الأحيان، وحتى معارضة القديس أوغسطينوس، دون أن يناقضه علانية. ومع أنه اقتبس من ابن سينا وابن رشد الكثير من المفاهيم الفلسفية، فإنه لم يكتفِ بإسنادها الى أرسطو، بل وجه إليها - وعلى غير حق في أكثر الأحيان - انتقاداته اللاذعة. كما أنه عارض الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول والراهب الفرنسيسكاني بونافنتورا. وتعتبر شروحاته المتعددة حول أرسطو أعمالاً رائعة لا مثيل لها، لأنها تعبّر عن تعمق دقيق في النصوص الغامضة، في أغلب الأحيان، بسبب اقتضاها المتطرف. أما إذا كان النص قابلاً للنقاش في فحواه الأدبي، فكان توما يشرحه، بحيث يأتي متوافقاً مع الفكر المسيحي، دون أن يأخذ بالحسبان المواقف الأساسية للأرسطية. وهكذا فقد أسند الى أرسطو مذهب الخلق وخلود النفس الإنسانية الفردية.

إن ما كان يبدو عند الأكوييني سنيوياً أو رشدياً أو أرسطياً أو أفلاطونياً، أخذ معنى جديداً بدخوله في مذهبه الخاص مرتدياً ثوباً مسيحياً محضاً. إن إله القديس توما ليس الفعل المحض للفكر الذي ترأس عالم أرسطو، وليس العقل الذي يفيض عنه العالم (ابن سينا)، أو المبدأ المتحد به (ابن رشد)، وإنما هو الفعل المحض للوجود الذي خلق العالم من العدم. وكل فرد في هذا العالم المخلوق، الذي هو بنية مركبة من قوة وفعل، ومن جوهر، ومن قوى وعمليات مختلفة، يأخذ وحدته من الفعل الخاص للوجود. وهو، بهذا الفعل، كل هذه الأشياء معاً، ويعمل باستمداده قوة العمل من هذا الفعل الوجودي، دون توقف، ليكتمل وفق قانون ذاته ويجهد متواصل ليلحق بعلمه الأولى التي هي الله. ويتجاوزه هكذا الأرسطية، إضافة

إلى مجلس استشاري منتخب من الشعب. ولما كان القانون الإلهي، بنظر الأكوييني هو الذي ويدل على الخير الحقيقي، وتعليمه يعود الى الكنيسة، فإن من حق الكنيسة أن تحرّم الملوك وتخلعهم. وهكذا فإن دولة الأكوييني العقلانية لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً ينظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية. وهذا الضرب من التيقراطية المعتدلة يبين بقوة التيقراطية المتشددة التي دعا إليها الناسك الأوغسطيني جاك الفيربي الذي وقف، وفق الروح الأوغسطينية، موقف المعارضة من المطامع التنامية للأنظمة الملكية القومية.

وصفة القول إن الأخلاق، عند الأكوييني، عقلانية، إذ إنها ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية. إنها ليست أخلاقاً متعّية Hédoniste، كتلك التي قال بها الأبيقوريون، فهي لا تعتبر اللذة والشهوة خيراً سامياً وغاية أخيرة. وهي كذلك ليست أخلاق ترفع Désintéressement، لأنها تعتبر ابتغاء السعادة عملاً طبعياً وشرعياً. فحيازة الغاية الأخيرة، على طريق العقل، ترافق التمتع في هذا الخير، وهذا التمتع هو الفعل التام للنزوة العقلية. وأخيراً فإن هذه الأخلاق أخلاق إلهوية Théocentrique، تعتبر الله نقطة الانطلاق في الفلسفة الأخلاقية، أي أن الله هو المبدأ المفارق للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام، والمثيب عن الخير والمجزئ عن الشر. وبكلمة واحدة يجب أن تُدرك الغاية النهائية الطبيعية للنفس الإنسانية، كما يُدرك التأمل السعيد للنظام الكلي ولعلمته المفارقة.

لكي نحكم بعدل على فلسفة الأكوييني، لا بدّ من وضعها في إطارها التاريخي. فالفلسفة المسيحية كانت، في القرن الثالث عشر، مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل: فمن ناحية، أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي، بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وتشكل خطراً واقعياً على العقيدة الدينية، لا سيّما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها؛ ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية، المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة وحتى في كليات اللاهوت، تشكل تهديداً جديداً على الفكر المسيحي. أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحق هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق. وفي هذا الجو، حاول القديس توما تخصيص المسيحية

الى رفضه فكرة الوسائط في الخلق التي قال بها ابن سينا، وفكرة ابن رشد في وحدة الوجود، أدخل القديس توما في التاريخ فلسفة هي، بجوهرها الأكثر خصوصية، غير متطابقة مع أي من أنظمة الماضي، وتبقى بمبادئها، مفتوحة باستمرار على المستقبل.

إذا كانت مؤلفات القديس توما قد أثارت إعجاباً متحمساً عند بعض التلامذة، فقد كانت أيضاً موضوع نقاش وجدال عنيفين. ورغم كتاباته ضد الرشدية والرشدية اللاتينية، فقد تطورت معارضة عنيفة ضده، وتآلب عليه الفرنسيون أنصار التقاليد، ومثلوا اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، وفريق من أعضاء رهبته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور التومانية. فهذا هو اتيان تمبيه E. Tempier، أسقف باريس، يصدر في 7 آذار 1277 ثبناً بمئي وتسع عشرة قضية حظرت تعليمها، منها اثنتا عشرة تعود الى الأكوييني. وكانت أكسفورد مركزاً آخر للمعارضة، فقام، في العام نفسه، روبرت كيلواردبي R. Kilwardby، رئيس أساقفة كنتربري، وحرّم تعليم فلسفة الأكوييني. ثم تابع خلفه جوهن بيكهام J. Peckham، السياسة عينها مؤكداً أن ليس هناك من أمور مشتركة بين مذهبه الفرنسيين ومذهب الأكوييني إلا أسس الإيمان. وقد أعلن الفرنسيون غيوم دي لامار G. de la Mare، عن وجود 117 خطيئة مستنتجة من كتابات الأكوييني. والواقع أن التهديد بالحرم الذي رافق الأمر الصادر في 7 آذار 1277 قد أوقف بشكل ملموس تقدم التومانية في باريس، لأن عدداً من مذاهبها بدت مشبوهة بسبب تشابهها مع المذاهب الأرسطية الهرطقية. وكان لا بد من تطويب الأكوييني قديساً عام 1323 لانهاء هذه المعوقات. فدخلت فلسفة الأكوييني حلبة التاريخ من باب العريضة. وتحولت النجاحات المؤقتة التي حققها خصومه ضده لمجده في نهاية المطاف.

رغم ما لاقاه مذهب الأكوييني من معارضة، فإنه استمال إليه الكثير من التلاميذ، ليس فقط داخل رهبته، وإنما أيضاً داخل أوساط مدنية ودينية. وأثرت فلسفته في مجالي الفلسفة واللاهوت حتى انه يستحيل وجود أي موضوع، في هذين المجالين وشكل خاص في مجال الأنطولوجيا، لم يتأثر بها. وبقبول القديس توما تماماً للأنطولوجيا الأرسطية للجوهر، أكد بقوة قضيتين أساسيتين: الأولى، تحديد الفرد على أنه صورة محضة، في حالة الموجودات غير المادية، وعلى أنه اتحاد المادة مع الصورة، في حالة الموجودات المادية، والثانية؛ اعتبار الصورة، ضمن إطار الجوهر، الفعل السامي والوحيد الذي يحدّد هوية

الفرد. وهكذا قبل الأكوييني بوحدة الصورة الجوهرية في المركب، حتى ان النفس العاقلة هي فعل الصورة الوحيدة للجسم الإنساني. وقد أفلقت هذه القضية كل من لم يدرك أنّ خلود النفس، هو أمر ممكن. ومن بين التومانيين، الذين انحازوا لمذهب وحدة الصورة في المركب، الدومينيكان جيل دي ليسين G. de Lessine، المتوفى بعد 1304. إنه دافع، في بحثه وحدة الصورة، عن أن لكل جوهر فردي صورة واحدة تعطيه وجوده النوعي وتحدده بصفته جوهرأ له ذات محددة نوعياً. وكذلك دافع بارتلمي دي لوك B. de Lucques، المتوفى عام 1326، عن الأكوييني حول هذه النقطة.

ومن بين المؤيدين لتوما، الدومينيكان الكسfordي توماس دي سوتون T. de Sutton، شارح المقولات والتحليلات الأولى، والذي دافع، في مؤلفه مسائل متفرقة، عن مذهب المعلم ضد مذهب دان سكوت. وقد ترك لنا أيضاً، من جملة ما تركه، بحثين: الأول، في خلق الصورة الجوهرية، والثاني في تعددية الصور، مخصص بشكل خاص للدفاع عن المذهب التوماني في وحدة الصورة ضد هنري دي غان H. de Gand. وقد قال، كالأكوييني، بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود في الأنطولوجيا، وبالتمييز بين النفس وقواها في علم النفس؛ ولكنه خالفه في موضوعه انفعالية العقل، إذ إن العقل، برأيه يكفي في ذاته، دون أي فاعل آخر، لأن يتمثله العقل. لكن كيف يمكن لانفعالية العقل هذه، التي نلاحظها أيضاً عند غود فورا دي فونتائين G. de Fontaines، أن تتوافق مع ما علمه سوتون حول العقل الفعّال؟ لا بد، للإجابة عن هذا السؤال، وبالتالي لمعرفة إن كان سوتون قد تمسك تماماً بأفكار الأكوييني، من دراسة موضوع انفعالية العقل دراسة معمقة. وهذا ما لا يمكن أن نقوم به هنا.

وكذلك نذكر هرفي دي ندلك H. de Nédlec، الذي انتخب رئيساً عاماً لرهبنة الدومينيكان عام 1318 والذي دافع عن الأكوييني، ضد منتقديه من داخل رهبته ومن خارجها، وانحاز إليه، ضد جاك دي ميتز J. de Metz، وديران دي سان بورسان D. de S. Pourçain. ومع أنه تأثر الى حد كبير بالأكوييني، فإن هذا التأثير يتلاشى، أحياناً، من كتاباته، بفعل تأثيرات أخرى، في بعض النقاط المهمة، حتى أننا نتردد في تحديد المدرسة التي يمكن تصنيفه فيها. والواقع أن هرفي افرق عن التومانية المحضة في ثلاث نقاط مهمة على الأقل: أولها، أنه بتمييزه الوجود الذاتي لفعل التعقل من الوجود الموضوعي للشيء المعروف، وضع الأساس الواقعي للكليات في المائلة القائمة بين أفراد النوع الواحد، وأسند الى هذه المائلة وحدة

المفكرين أن نظامه الفلسفي اللاهوتي يقوم كلياً على أسس أرسطية تومانية؛ واعتقدت فئة ثانية أنه قاوم التومانية؛ بينما اعتقدت فئة ثالثة أنه تابع طريقه الخاص بكل بساطة دون أن يكون مع هذا أو ضد ذلك. ومهما يكن من أمر هذه الآراء، فإنه دافع مع الأكوييني عن التمييز الواقعي بين الذات والوجود، وكان له مع هنري دي غان مجادلة كتابية طويلة ودقيقة حول هذا الموضوع. ومع أن جيل، كالأكوييني، يؤكد هذا التمييز، فإنه يؤكد بتعابير مختلفة إلى حد ما عن تعابير الأكوييني. ويعتقد جيلسون - وعمل حق - أنه ليس من المؤكد أن للتمييز المعنى نفسه في المذهبين: بالنسبة للأكوييني، يميز الوجود واقعياً عن الذات بصفته فعلاً متميزاً عن الصورة؛ أما بالنسبة لجيل، فإن الوجود والذات هما شيان ويتميزان بهذه الصفة. وهذا ما يحملنا على القول إن مذهب جيل يستمد أسسه من روح مغايرة كلياً لروح الأكوييني.

وكذلك فإن جيل، باستناده إلى أفلاطونية بروكلين، عاش في عالم من الصور المعقولة ليست مجردة بالمعنى التوماني للتعبير. ويكفي أن يحرك العقل الفعّال المخيلة والعقل الممكن وينيرهما حتى يفعل الأول في الثاني ويحدث النوع المعقول. وهكذا فإن العقل الفعّال يتصرف هنا بصفته نوعاً من صورة العقل الممكن. والواقع أن العلاقات المتعددة بين الأكوييني وجيل، كما أشار إليها دنيس لي شارترتي D. le Chartreux، تدل على وجود علمين لاهوتيين غير متناقضين وتميزين عن بعضهما البعض. ولكن هل يمكن إنكار أنها يتفقان حول عدة نتائج مشتركة؟ قطعاً لا، ولكن حتى حول مسألة وحدة الصورة، لم يدافع جيل إلا عن أطروحة الخاصة، رغم أنه اعتمد كثيراً على العلة التومانية. وإن أريد بأي ثمن اعتباره تلميذاً للأكوييني، لا بدّ من القول إنه كان أحد هؤلاء التلاميذ الذين كانوا يعتقدون أن المعلم كان على حق وأول من عرف لماذا.

وما أن بدأ تأثير عصر النهضة حتى أخذت الفترة الأولى من التومانية بالانتهاء في شمال إيطاليا مع بورنولومي دي سينا B. de Spina وكريستوستومو جافلي C. Javelli، وفرانسوا سلفستروس الفيراري F. Sylvester وكاجيتان Cajetan. المفكران الأخيران، اللذان شرحا على التعاقب الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم، كانا صديقين وخصمين معاً، وبشكل خاص في موضوع ميتافيزيقية التمثيل Analogie. وكلاهما استجاب لنشاط الرشدية اللاتينية المتجدد، وهذا ما أدّى إلى تماسك مدرستها داخلياً. وكاجيتان 1468-1534، الذي كان رئيساً عاماً في سلك الرهبنة الدومينيكانية، ثم

معينة عديدة. ومع أن الكليات، عند هرفي، ليست موجودات واقعية، بل إن وحدتها لا توجد إلا في العقل، يبدو أن المماثلة التي تؤسس هذه الوحدة توجد في الأشياء عينها، وهذه طريقة لتحقيقها. وثانيها، يتعلق بمسألة التشخيص، إذ تجاوز هرفي مذهب الهوية السكوتية ومذهب الأكوييني في التشخيصية، ليعلن أن السبب الخارجي لتعددية الأنواع والأفراد هو العلة الفاعلة. والعلة التي تميز كل فرد عن الآخرين هي ذاته الخاصة، أما أعراض كل فرد فتتميز بالأفراد عينها التي تعود إليها هذه الأعراض. وثالثها، يتعلق بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود، الذي قال به الأكوييني ورفضه هرفي في كتابه مسائل الوجود والذات. والواقع أن مذهب هرفي لم يدرس، كما يقول جيلسون، إلا «بشكل غير كامل، والتعاليم التي تعطى حول هذا المذهب متناقضة أحياناً. وعلى كل حال، فإن تومانيته لا يبدو أنها كانت كثيرة الدقة».

أصبحت المدرسة اللاهوتية الدومينيكانية، بعد عدة سنوات من موت الأكوييني، خاضعة لمذهبه، ودافعت عنه بعنف ضد هجمات المحافظين. وتأثير المعلم الفقيه استمال أيضاً مجموعة من اللاهوتيين الذين أوكلوا لأنفسهم مهمة الإبقاء على مذهب الأكوييني وصيانيته. ومن بين هؤلاء التومانيين نذكر: برنارد دي لاتري B. de la Treille، المتوفى عام 1292؛ برنارد دي أوفري أو دي غانات B. d'Auvergne أو Ganat المتوفى عام 1336؛ بيير دي لابلو P. de la Palu، المتوفى عام 1342؛ جان دي نابلي J. de Naples، المتوفى بعد عام 1336. ومن الملاحظ أن تأثير التومانية لم يكن متجانساً جغرافياً. فقد كان قوياً جداً في فرنسا وفي إيطاليا، وأقل قوة في إنكلترا، ويبدو أنه كان ضعيفاً في ألمانيا، حيث إن التيار الرئيسي اتبع بالأحرى اتجاه العلم الروحاني التأمل السائد في القرن الرابع عشر، الذي كان يقوده البيروني الكبير.

وإضافة إلى هذه المجموعة من المفكرين، هناك مجموعة أخرى طرحت مسائل أعقد من مسائل المجموعة الأولى، فحالة الراهب الأوغسطيني الحبيسي جيل دي روم J. de Rome، الذي اعتبر خلال مدة طويلة من التومانيين، تبين جداً نسبة هذه التصنيفات. إنه كدي فونتان ودي أوفري وغيرهما من مفكري نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الذين لو لم يتأثروا بتعاليم الأكوييني لما كانوا قد توصلوا إلى ما كانوا عليه. وجيل، الذي أصبح مذهب منذ عام 1287 المذهب الرسمي لرهبته، ترك نتاجاً غزيراً ومتنوعاً لم يستوعب التاريخ مضمونه حتى الآن. اعتقدت فئة من

يقع على عاتقه إحياء الفلسفة المدرسية. هذا الإحياء، الذي حدث خارج العصور الوسطى وعقب عصر النهضة، أخفق في الاستمرار، لأنه لم يستطع مسيطرة نهضة العلم الحديث. ومع هذا، أصبحت التومائية، بالشكل الذي أخذته لدى سواريز تدرّس في كل مكان، واستطاعت أن تحلّ، حتى في جامعات الأقطار البروتستانتية، محل مذهب ميلانختون (اللاهوتي الألماني صديق لوتر). ومع أن تومائين مترمّنين عدّوا سواريس انتقائياً وإنه أتمّ وضوحه بالحقائق العينية والفكر معاً، فقد كان مدهشاً باتساع اهتماماته وبتنظيم كتاباته الضخمة. وكان اليسوعيون، آنذاك، يشغلون الطليعة في الثقافة العليا، وكانوا، في كل المجالات، الأكثر اطلاعاً على الأبحاث العلمية المعاصرة. وقد بدأت تدرس الفلسفة بشكل مستقل عن اللاهوت.

أمّا في نهاية القرن السابع عشر، فقد كانت التومائية مهمة فقط في مراكز التعليم الكنسي، حتى إنها أصبحت جزءاً من الكنيسة الرسمية. وما يعبر عنها في ذلك الوقت مكتبة كاساناتا Casanata، في روما إضافة إلى مركزين للتأويلات التومائية. وكانت الفلسفة التومائية تدرّس كمدخل نقدي للدراسات اللاهوتية. وفي هذه الروح كتب، في ميلانو، انطوان غودن A. Goudin كتابه المعبر 1676، الذي طبع أربع عشرة طبعة حتى عام 1744. كما كتب سلفاتور روزيلي S. Roselli في روما عام 1777 ستة أجزاء من الخلاصة الفلسفية، جواباً عن الوعد الدومنيكاني المتكرر لمذهب الأكوييني الذي قدّمه الأب العام جوهن توماس بوكسادورس J. T. Boxadors. وكلا العاملين أثرا في نهضة التومائية في نهاية القرن الثامن عشر. والواقع أنه لم يشارك في حوار الفلسفة، بدءاً من ديكارت وحتى هيغل، إلّا القليل من التومائيين الذين لم ينظروا إلى كتابات المدارس الفكرية إلّا من زاوية محدّدة خاصة بتاريخ الفلسفة. والواقع أن الفلسفة المدرسية التي نشأت في العصر الوسيط اندثرت تدريجاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاختفاها في متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة إلى نظرية المعرفة.

ظهرت فكرة العودة إلى التومائية الأصلية، كرد فعل ضد السكولاستيكية الانتقائية التي كانت مسيطرة في المدارس الفلسفية الكاثوليكية، في نابولي، منذ منتصف القرن الثامن عشر. ولكن الحاجة إلى إعادة بناء الفكر الكاثوليكي انتشرت أكثر في بداية القرن التاسع عشر على أثر الاضطرابات التي

كاردينالاً في مرحلة لاحقة، تفروق في تحليلاته البارعة، وتمتّع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق. وقد انتهى به نقده لمذهب دان سكوت إلى مشكلة التمثيل، أي إلى استعمال الاسم نفسه للإشارة إلى موضوعات مختلفة، بشكل يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازي. وقد ميّز بين نوعين من التمثيل: تمثيل الحمل الذي يقوم على رابطة سببية، وتمثيل تناسب، الذي فيه يحمل مدركان متشابهان، من حيث النسبة، على جميع أطراف التمثيل حملاً صورياً. والنوع الثاني وحده، فيما يرى كاجيتان، هو الذي يُعنى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقي. والواقع أن منزلته، في المدرسة، أتمت في المرتبة الثانية بعد الأكوييني نفسه، ولم يكن في قضايا معينة أرسطياً أكثر من كونه تومائياً.

أما الفترة الثانية، فلإنها رافقت العصر الذهبي لاسبانيا، ولكنها أخذت بالتلاشي والانحطاط عندما فشلت في التكيف، خارجاً عن حدودها، مع مفاهيم العالم المتوسع. ففي القرن الخامس عشر طوّر دومينيك دي فلاندرس D. de Flanders، العرض التومائي للميتافيزيقا، كما شارك بطرس كراكت دي بروسل P. C. de Brussels، معلم فرانسيسكو دي فيتوريا (أب القانون الدولي)، في تأسيس جامعة سالامنكا في اسبانيا، التي تدخلت مع الحكومة الأسبانية لتلطيف السياسة الاستعمارية. ومن سمات التومائية في هذه الفترة أن مفكرها هجر الزوايا المعقدة للقرن الخامس عشر السكولاستيكي نحو فنّ متميز بدقة الزخرفة وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية. كما أنهم، في الوقت نفسه، اتخذوا من المنطق الصوري الأرسطي آلة كافية لمجادلاتهم ومناقشاتهم، مهملين بذلك كل التحسينات الطارئة عليه. ومع أنهم كانوا مشهورين، فإن القضايا اللاهوتية التي نظروا فيها، كعلاقات النعمة مع حرية الإرادة، أدّت إلى إطالة النقاش الفلسفي.

ومن بين مفكري التومائية الذين يستحقون الدراسة، في القرن السادس عشر، يمكننا أن نذكر من رهبة الدومينيكان الأسماء الآتية: ملشور كانو M. Cano في المنهج العلمي؛ بارتولوميو دي مدينا B. de Medina، دومينيك دي سوتو D. de Soto، ومارتن دي ليدسما M. de Ledesma، في نظرية الأخلاق؛ ودومينيك بانز D. Banez، الذي أعجب به كثيراً لتومائيته الراقية في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. والمفكر الذي كان معروفاً في ذلك الوقت هو اليسوعي واللاهوتي الاسباني فرنسيسكو سواريز 1548-1617، F. Suarez، الذي

التومائيين الذين لا يرغبون بالفلسفة ثابتة في الذهن وفق قواعد محددة مسبقاً.

الحركة التومائية ليست الحركة الفلسفية الوحيدة داخل العالم الكاثوليكي، بل هناك حركات أخرى يمكن أن تلخص جميعها، بما فيها الحركات التومائية، على الشكل التالي:

1 - الأوغسطينية؛ وهي اتجاه حداثي فعلي، وحتى في أغلب الأحيان براغماتي، ومن ممثليها جوهانس هاسن J. Hessen وبيطرس فوست P. Wust.

2 - السكولاستيكية الجديدة أو الموقف التعقلي. وهنا نميز ثلاث حركات:

2. أ. السكوتية، أي المدرسة الفرانيسكانية.
2. ب. السواريزيانية، ومن مفكريها ب. ديكوك P. Descoqs، ل. فونشر L. Fuetscher.

2. ج. التومائية، وهنا نميز كما بينَّ الراهب اليسوعي إريخ برزيوارا E. Przywara، ثلاثة اتجاهات:

2. ج. 1. التومائية المحضة للمدارس الدومينيكانية.
2. ج. 2. دراسة ولادة الفلسفة التومائية في القرون الوسطى بصفتها فلسفة مستقلة، كالدراسات التاريخية التي قام بها أهمل Ehrle، وغرابمان Grabman، وباموكر Bäumker، وجيلسون Gilson.

2. ج. 3. وأخيراً سكولاستيكية جديدة مبدعة، هي نفسها تتبع اتجاهات مختلفة. وقد ميز برزيوارا من هذه الاتجاهات اتجاهين رئيسيين، هما: الميتافيزيقا المسيحية والتومائية الجديدة. الأولى تعالج قضايا فلسفية يفترض اللاهوت حلّها، كالحقيقة وجود العالم الخارجي وطبيعة النفس. وهذا هو موضوع أعمال غونبرلت Gutberlet، والكاردينال مرسيه Mercier، وغير Geyser، وجيلى Gemelli. وهذا الاتجاه، بحسب برزيوارا، يختلف إلى حدٍّ ما عن التومائية الجديدة، ويصفه بالمولينية الجديدة. ولهذا الاتجاه قضيتان أساسيتان، وهما: «تعقّل الأشياء المفردة متقدم على تعقّل الأشياء الكلية»، وهذا هو أساس «الواقعية النقدية» المقابلة «للواقعية الساذجة» للتومائية التي تعتقد إدراك الذات في الأشياء المفردة. أمّا القضية الثانية، فإنها تقود إلى ميتافيزيقا مؤسمة على الأشياء العينية وليس على المبادئ الأولى.

والواقع فإن التومائية، التي لم تخرج من إطار الأجواء الكنسية إلا قليلاً، أخذت بعد الحرب العالمية الأولى تتجاوز هذا الإطار لتصبح، في كل مكان، عنصراً من العناصر الروحية الأكثر أهمية في عصرنا. ويؤكد الأب الدومينيكاني

أحدثها الثورة، والتهديد الذي حملته فلسفة كانط معها ضد الفكر التقليدي، أي ضد المذاهب الانتقائية المستعملة في الدراسات الاكليريكية. هذه المذاهب الانتقائية، التي كانت تنتقد كانطية جورج هرمس G. Hermes المتطورة، وهيغلية انطون غونتر A. Günther المتكيفة، وانطولوجية أنطونيو روسوميني A. Rosomini هي التي حلت جماعة من الأساتذة التومائيين، في بياسنزا ونابولي وروما، على إعادة النظر في تركيبة توما الأكويني الفلسفية. أمّا أعضاء الرهبة الدومينيكانية أنفسهم، فقد ظلوا أمينين على فكر الأكويني متقيدين بحرفية النص، وكانوا - باستثناء رهبة اسبانيا وجنوب إيطاليا - قد، تبددوا في كل الأمكنة خلال الأزمنة المضطربة بعد الثورة الفرنسية. وفي بداية القرن التاسع عشر حث الكاهن فنشنزوبوزي V. Buzetti، أحد المحاضرين المغمورين في إحدى مدارس اللاهوت في بياشتر، الشقيقين سيراينو ودومينيكو سوردي S. et D. Sordi، للذين دخلوا فيها بعد الرهبة اليسوعية، وغيوسي بيكي G. de Pecci، شقيق ليون الثالث عشر، للعمل معاً على إعادة بناء التومائية. ثم التحق بهم، لتحقيق هذه المهمة، غاتانو سانسيرينو G. Sanseverino بنابولي، الذي قدّم للنشر، عام 1853، الفلسفة المسيحية، المكوّن من خمسة أجزاء. وقد دعمت المجلة اليسوعية المتنفذة الدورية سيفيليتا كاثوليكا Civiltà Cattolica جهود هذه الحركة التي اتضحت وتأكّدت مع القرارات الصادرة عن أول مجلس فاتيكانى 1869-1870، ومع تعاليم استاذين كبيرين، هما ماتيو ليبراتورى M. Liberatore من إيطاليا، وجوزيف كلوتغن J. Kleutgen من ألمانيا، وكذلك مع ارشادات ونصائح كاردينالين من الدومينيكان، هما كورسيكان توماس زيغليارا C.T. Zigliara وسبانيارد زيفرين غونزالس S.Z. Gonzales.

بيد أن تطور التومائية بقي بطيئاً خلال القرن التاسع عشر إلى أن أصبحت الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية بموجب الرسالة البابوية Aeterni-Patris التي أصدرها قداسة البابا ليون الثالث عشر في 4 آب 1879. وهذه الرسالة، التي دعت المفكرين إلى العودة إلى مذاهب الأكويني الأساسية بقصد مواجهة الاحتياجات الحديثة، أعطت الدراسات التومائية دفعاً حاسماً إلى الأمام وأدت إلى ظهور تيارات واسعة من الدراسات التاريخية والمذهبية تجاوزت حدود العالم الكاثوليكي، وحتى حدود الكهنوت الضيقة. ثم قام الباباوات المتعاقبون بتعزيز هذه التوصية وتدعيمها، وهذا ما أربك، ليس فقط هؤلاء الذين لا يرتبطون بالرباط التومائي برباط وثيق، وإنما أيضاً

وبرز من الشخصيات فيها ريجينا لدغاريكو لاغرانش R. G. Lagrange. وفي سويسرا برز في جامعة قرييورغ ي. م. بوخنسكي I. M. Bochenski، ر. فيليتي R. Welty، لويس برتراند غير L. B. Geiger، وماري دومينيك فيليب M. D. Philippe. وهناك تيار قوي من التومائية في إيدنبورغ Edinburgh، قام بتأسيس دعائمه أ. ي. تايلور A. E. Taylor. وفي السنوات الأخيرة تطورت المدرسة بقوة في البلاد الانكلوسكسونية وبشكل خاص في أكسفورد، كينت كيرك K. Kirke، وفي شيكاغو، مورتمبر أدلر M. Adler. وقدم المعهد الوسيط في تورنتو عملاً مميزاً. وهناك كذلك مراكز مزدهرة للدراسات التومائية في الولايات المتحدة الأمريكية (واشنطن وريغر فورست وسان لوي)، وفي كندا (مونتريل)، وفي استراليا (سيدني).

وفي الواقع، فإن التومائية الحديثة مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة، لها مشاكلها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المذاهب التي علمها ممثلوها المنتشرون في أنحاء العالم. وهي تشبه في هذا الصدد الوضعية الجديدة، والمادية الديالككتيكية، والمدارس الكانطية الجديدة. ومع أن هناك بين التومائيين خلافات قوية في الرأي حول قضايا متعددة، فإنهم يبحثون فيما بينهم مجموعة من المسائل الخاصة نوعياً، إضافة إلى المسائل الفلسفية المعاصر، في مؤتمرات يعقدونها دورياً وتتخللها مناقشات حادة وعميقة. ومن بين المؤتمرات الحديثة للمجتمع التومائي، نذكر المؤتمرات المخصصة للفنومولوجيا 1932، ولما يطلق عليه الفلسفة المسيحية 1933، وللعلاقات بين الفلسفة وعلوم الطبيعة 1935، ولمسألة الوجودية 1947.

كان هذا أحد الشهود على حركة تحتل مكاناً كبيراً في أيامنا: وهذا ما يدل على مقدار تنوعها واختلاف جوانبها، ولكنها تمت بواقعتها إلى المثالية الكانطية وإلى البرغسونية الحيوية. فواقعتها العقلية تضعها مقابل الواقعية البرغسونية الحيوية، وفي الوقت نفسه مقابل المثالية أو الظاهراتية الكانطية. وبالنسبة للنقطة الأولى، بين مارتان ان برغسون «بإحلاله حده مكان العقل، والزمان أو الصيرورة المحضة مكان الوجود، الغي وجود الأشياء وهدم مبدأ الهوية». ومن خلال هذه الانتقادات إضافة إلى انتقادات أخرى، كعدم احتياج الحركة إلى متحرك والمتحرك إلى محرك، رأى مارتان في البرغسونية تأكيداً مقابلاً للمبدأ الكبير الأرسطي التومائي، المقوم للعقلية التومائية، وهو أن الوجود بالفعل متقدم على الوجود بالقوة. وبالمقابل يريد مارتان أن يبين «أن الواقعية

بوخنسكي أنه لا توجد أية جماعة أخرى فلسفية، كالجماعة التومائية، تملك عدداً كبيراً من المفكرين ومراكز للأبحاث. ويضيف أن النشرة التومائية Bulletin-Thomiste، الناطق البيليوغرافي باسم المدرسة، كانت تحتوي سنوياً، حتى الخمسينات، على 500 إعلان من كتب ومحاضرات. كما كان للمدرسة، حتى ذلك التاريخ، ليس أقل من 25 مجلة علمية تومائية.

إن إحدى سمات التومائية الجديدة هي الاستعداد أو الميل لفهم المؤثرات الناجمة عن خارج التقليد الخاص بها. والسمات الأخرى لها هي أنها لم تهتم بمسائل كنسية محضة، بل أحيت التعاليم الاجتماعية لقداسة البابا ليو الثالث عشر، إضافة إلى أن عدة علمانيين ورجال دولة رجعوا إليها في تطوير ممارسة الديمقراطية المسيحية. فلا سلوك التأمل كان قد اقتصر على رجال الدين، ولا كان للتومائية، خلال السنوات الحديثة، رجل دين أكثر شهرة من اسمي جاك مارتان وإتيان جلسون العلمانيين. ومع أن التومائية الحديثة تحتكم، قبل كل شيء، إلى الكتلكتة، فإن انتسائها لم تكن بالضرورة كاثوليكية، أو حتى مسيحية. إنها، في الواقع تمثل صورة غير واضحة عن المطابقة والانسجام.

وللتومائية ممثلون ومراكز أبحاث في كل أنحاء العالم تقريباً، وبشكل خاص في فرنسا وبلجيكا. وأهم هذه المراكز: المعهد العالي للفلسفة في لوفان الذي أسسه، عام 1889، الكاردينال مرسييه، لسد الفجوة بين العلم الحديث والفلسفة، وبشكل خاص فيما يتعلق بمشكلة المعرفة. وقد قام جوزيف مارشال في هذا المجال بأعمال تستحق الذكر. أما الدومينيكان الفرنسيون، فقد أسهموا بشكل فعال سواء في أبحاثهم النقدية عن الفلسفة التومائية، أو في جعلها في متناول مدارك الجمهور. ومجلاتهم الدورية، كمجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، والمجلة التومائية، إضافة إلى المعهد الكاثوليكي في باريس، تقدم أفضل دلالة على نشاطات المدرسة. ومن جامعة ميونيخ وجامعة مونستر Münster أتت أعمال مهمة. ومن الأساء اللامعة، في الدول الناطقة باللغة الألمانية نذكر غالوس م. مانسر G. M. Manser، الكسنندر هارفاتس A. Harvath، المؤرخ المعروف بفلسفة القرون الوسطى مارتن غرابمان M. Grabmann، أنوغير O. Geyer، وجوزيف موبسباخ J. Mausbach. أما في إيطاليا، فهناك الجامعة الكاثوليكية في ميلانو، والانجيليكوم Angelicum في روما،

الفلسفي، وإلى سكولاستيكي تابع للقرن الثالث عشر ومعجب بأرسطو فحافظ على معظم مآذبه بما فيها الفيزيقا، وإلى مؤلف كتب إنتاجه الفكري بلاتينية القرون الوسطى مع مصطلح فلسفي محب في يومنا هذا. بعض المراقبين من داخل الكنيسة، وبشكل خاص من خارجها، صاغوا اعتراضاتهم بتعابير عنيفة جداً، معتبرين أن لا معنى، في القرن التاسع عشر، من إعادة إحياء طريقة وسيطة في التفكير مرتبطة بثقافة بالية تماماً. من الصعب القول إلى أي حد أدرك محررو العودة إلى الأكوييني صعوبة هذا الموضوع، لكن يبدو أن دراسة مؤلفاته أظهرت لهم عمق تفكيره الفلسفي، وهذه القناعة حلتهم على مجابهة الصعوبات.

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من التومائية. تومائية تقدمية تطورت، بشكل واضح، في لوفان، وفي فترة لاحقة في باريس وفي ميلانو، وانفتحت، إلى حد كبير، على العلم، وتهيأت للحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة. هذه التومائية الجديدة، المتمسكة بجوهر فكر الأكوييني، لم تتردد بالتضحية بما هو بال ولاغ في مؤلفاته، وبشكل خاص، الصياغة السكولاستيكية للمذهب، بقصد تجديد فكره وتحديثه وإعادة كتابته بلغة سهلة البلوغ أمام رجال عصرنا. وتومائية محافظة ذات قوانين وقواعد ضيقة تركزت في الجامعات الرومانية الكاثوليكية، وفي مراكز أخرى تستلهم تعاليمها من الروح نفسها. وهذه التومائية، التي رفضت كل نقد وكل تقدم خارجاً عن حدود الأرثوذكسية التومائية المطلقة، فضلت التمسك الحرفي بتعاليم المعلم. ومع أن الأكوييني كان، في زمانه، مثلاً في الانفتاح التام على التقدم، حتى إنه أثار ردة فعل عنيفة من قبل محافظي عصره، فإن التومائية المحافظة رفضت تحديث فكره، ورفضت النظر إلى فلسفته على ضوء مكتسبات العلم الوضعي، بل فضلت أن تجعل منه فكراً متحجراً وذمياً محنطة في متاحف التاريخ، وليس فكراً حياً. وهذا النوع من التومائية لا يزال يعيش، مع الأسف، في بعض الأوساط المحافظة جداً والمتنفذة، إلى حد كبير، ولا يزال عدد كبير من تلاميذ الأكوييني يخضع، وفق درجات مختلفة، إلى عدوى هذه الأوساط.

والآن، ما الذي يجب تحديثه في نتاج الأكوييني، في نظر التومائية الجديدة؟ لدراسة مسألية الأكوييني الفلسفية وفق المسألية الحاضرة ولتوضيحها، لا بد من إعطاء الأمثلة الثلاثة التالية: لا بد، أولاً، من طرح مسألة النقد، أي مسألة قيمة المعرفة الإنسانية، على نحو ملائم. وهنا لا يمكن تجاهل

التومائية، بانقاذها قيمة معرفة الأشياء بمنهج نقدي حقيقي، تسمح بالكشف، في قرارة ذاتها، عن عالم التأمل، ومن ثم تقييم منه موقفاً للميتافيزيقا. وهي تقابل أيضاً «المثالية المعاصرة»، فعوضاً عن «عرض الروح بأكملها على مستوى واحد من العقل»، كما فعلت المثالية، فإن الواقعية العقلية التومائية تتميز في هذه الروح مستويات متدرجة، كمعرفة الطبيعة الحسية، والمعرفة الميتافيزيقية، والخبرة الصوفية.

أما موقف الواقعية التومائية من المثالية الكانطية، فقد حدده الأب ماريشال، بوضوح، «في نقطة انطلاق الميتافيزيقا». يرى الأب ماريشال أن جوهر الكانطية قائم في ترابط هاتين القضيتين: نفي الحدس العقلي، ونفي معرفة النومان، أي نفي معرفة الشيء في ذاته، إذا لم يكن لهذه المعرفة من عضو إلا الحدس العقلي. لا يدعي ماريشال، ضد كانط، إقامة وجود الحدس العقلي، ولكنه لا يعتقد أن نفي وجوده يستلزم نفي معرفة النومان. وكانط نفسه بين، في نقد العقل العملي، أن النومان واللّه والموجود الحر تكتسب جميعها قيمة موضوعية، كشروط لممارسة العقل العملي.

«ولنفترض، [يضيف ماريشال]، أننا نستطيع اثبات أن مسلمات العقل العملي...، على الأقل المطلق الإلهي...، هي أيضاً شروط لإمكانية ممارسة أعمق قوى المعرفة...، فإننا نكون قد أقمنا الواقع الموضوعي لهذه المسلمات، على ضرورة تابعة للمجال التأملي»، دون اللجوء، من ناحية أخرى، إلى الحدس العقلي. وهكذا فإن الشيء ممكن، إذا رفضنا هذا الفاصل الذي أقامه كانط بين الفينومن (الظاهر) والنومان (الشيء في ذاته). وهذا ما يمكن القيام به دون اللجوء إلى الأفلاطونية التي تدعي ادراك المعقول مباشرة. بيد أن التومائية، برأي ماريشال، تعلمنا طريقاً وسطاً: فتصوراتنا لا تتجاوز الماهية الحسية، ولكن موضوعها يحتوي على علاقة انطولوجية مع المطلق، وهذا ما يجعلنا إليه. والواقع أن خطأ المثالية الحديثة ينجم عن «الانفصال التبعي» الذي حصل في نهاية القرون الوسطى بين الجانب الحيوي أو الديناميكي والجانب الشعور للمعرفة.

ولكن هل كان اختيار هؤلاء المفكرين للقديس توما الأكوييني معلماً ومفكراً عملاً موقفاً؟ إن ما دفع رواد النهضة التومائية في بداية القرن التاسع عشر للعودة إلى الأكوييني هو، في الحقيقة، شعورهم العميق بالحاجة إلى فلسفة متباعدة تستطيع الدخول بحوار مع الفكر المعاصر وبشكل خاص مع الكانطية. لكنهم لجأوا إلى لاهوتي لم يترك أي عرض لنظامه

الإنسانية، ونشاطات نوعية للإنسان ومكانته في الكون. بيد أن هناك تغيرات لا بد من إدخالها في الوضع الحالي لهذه الانتروبولوجية: طبيعة الإحساس؛ إثبات الطبيعة غير المادية للفكر (إثبات السمة الروحية للعقل الإنساني يمكن أن يتم اليوم بتنمية الجوانب المختلفة للنشاط العقلي)؛ التمييز الواقعي للعقلين، الفاعل والمنفعل، لا يبدو أنه يفرض نفسه حالياً؛ معالجة أكثر اعتدالاً لوضع النفس المارقة، تاركين لعلم اللاهوت الاهتمام بتفاصيل هذا الموضوع.

أما في مستوى الفعل الإنساني، فإن الفلسفة التومانية تحتفظ بكل قيمتها، ليس فقط في نظرياتها الأساسية، ولكن أيضاً في تطبيقات عديدة. بيد أن مسائل المجال العملي، يجب أن تدرس وأن تحلّ في إطار جديد. فالأخلاقي لا يمكن أن يتجاهل المساهمة الضخمة للعلوم الإنسانية، لا سيما للعلوم الاقتصادية، ولعلم الاجتماع، ولعلم النفس والعلوم التي تمت إليه بصلة. كما أنه لا يستطيع تجاهل التطورات المثيرة أحياناً للعلوم البيولوجية، حيث إن النتائج تطرح بتعابير جديدة بعض المسائل ذات الطابع الأخلاقي. وأخيراً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار كل الأوضاع الجديدة التي تنجم عن شروط الوجود الحالي للإنسانية: ولندكر، مثلاً، التوزيع غير العادل للثروات، تخلف جزء هام وكبير من الإنسانية، وجود ديكتاتوريات متعددة الأنماط والأشكال، السباق على التسلح، وخطر الحرب النووية.

وأخيراً يجب تحديث لغة الأكوييني بنقلها من اللاتينية السكولاستيكية إلى لغاتنا الحية المعاصرة، مع ما يكتنف هذا العمل من صعوبات جمة. وذلك بعكس ما اعتقده التومانيون المحافظون الذين أصرّوا على أن فلسفة الأكوييني كانت مرتبطة باللاتينية دائماً، ولهذا يجب تعلمها وتعليمها باللاتينية. بيد أنه إذا كانت هذه الفلسفة لا يمكن أن يعبر عنها إلا باللاتينية، فإنها لا تعنيا وتبقى بدون فائدة بالنسبة لفكرنا المعاصر.

ولكن ما الذي يبقى من فلسفة الأكوييني بعد هذا التحديث؟ أو يبقى الأكوييني المطعم هكذا بفلسفات أخرى أكويينية؟ وهل نستطيع بعد الكلام على فلسفة تومانية بالمعنى التوماني للكلمة؟

مصادر ومراجع

- الأكوييني، توما، المجموعة الفلسفية، ترجمة نعمة الله أبو كرم بعنوان، مجموعة الردود على الخواارج، نشر منها ترجمة المقالة الأولى، جونييه - لبنان، 1931.

نظريات أوكام وديكارت وهوسرل والوضعيين الجدد في هذا المجال. وقد أدرك جيداً هذه النقطة تومانيون كثر بارزون منذ بالماس Balmès ومرسييه ونويل Noël وماريشال وأولجياتي Olgiati ودي فريس De Vries وكثيرون آخرون، مخالفين بذلك جلوسون في رفضه العجيب لأي نقد أساسي للمعرفة، مدعياً أن أي تنازل من هذا القبيل سيؤدي إلى المثالية. وثانياً، لم تعد الطرق الخمس في إثبات وجود الله صالحة بعد لعدم تكيّفها مع الفكر العلمي الحالي، وهذا ما أوضحه جيداً الأب د. ديبارل D. Dubarle الدومينيكاني الفرنسي عام 1958. والمثال الثالث متعلق بالمسألة الكوسمولوجية التي يجب أن تطرح اليوم وفق قواعد مختلفة جداً عن تلك التي نجدها عند القديس توما.

وما الحالات الثلاث المذكورة سوى أمثلة يجب أن تعمّم على أقسام فلسفة الأكوييني، لتحديد ما يمكن أن يخضع لبعض التغيرات، إما باستبعاد الاستدلالات غير المرضية تماماً، وإما بتصحيح بعض المواقف، وإما بإكمال فكر المعلم، وإما برفض الفكرة كلياً.

فقواعد المعرفة العلمية يجب أن تتطور في بحث ابستمولوجي كامل، بالاعتماد على المعطيات المباشرة للوعي، الذي يمكن أن يكتمل تحليله على ضوء البسيكولوجيا التجريبية. ونقد الإحساس ونقد التصور يجب تحديثها. أما وحدة المعرفة، فيجب أن يشار إليها أكثر، وذلك بالتغلب على ثنائية الإ- ساس والفكر التي تركز الأرسطية عليها كثيراً.

وبالنسبة للميتافيزيقا، التي هي دون أي شك أكثر أجزاء فلسفة الأكوييني تماسكاً، فلا بد من إجراء تعديلات عديدة في صياغة نظرياتها وفي إثباتها. وهذه بعضها: إثبات التركيب المقوم للموجود المتناهي؛ الوجود - الذات؛ صياغة المبدأ الميتافيزيقي للعلية؛ إثبات وجود الموجود غير المتناهي بالطريقة المزدوجة للموجود وللعمل؛ المضمون الدقيق لتغير مفاهيم القوة والفعل في الميتافيزيقا؛ إثبات الوجدانية الإلهية والعقل الإلهي؛ هوية الخلق، حفظ الخلوقات وحركتها؛ الطبيعة الحقيقية للشر الذي لا يمكن استناذه إلى مجرد عدم وجود الخير فقط.

والفلسفة الطبيعية التي تركها الأكوييني، بالية، بكل تأكيد، في جزء كبير منها. لذا يجب أن يعاد التفكير فيها رأساً على عقب، مع الأخذ بعين الاعتبار بما أتت به العلوم الوضعية في الوقت الحاضر حول العالم الجسيمي.

وفيما يتعلق بانتروبولوجية القديس توما، فهي من أثنى أقسام فلسفته. إذ نجد فيها مفهوماً رائعاً عن الطبيعة

- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie: T.I. L'Antiquité et Moyen Age*, fascicule 3, Paris, 1967.
- ترجمة جورج طرابيشي بعنوان *المصر الوسيط والنهضة*، الجزء الثالث، بيروت، 1982.
- et T.II. *La Philosophie Modern*, fascicule 4, Paris, 1968.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.
- *Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers:* ترجمة عربية بعنوان *الموسوعة الفلسفية المختصرة*، القاهرة، 1963.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Age*, deuxième édi, Paris 1962.
- ———, *Le Thomisme*, Paris, 1947.
- ; Van Steenberghen, Fernand, *Le Tomisme*, Paris, 1983.
- ———، *المجموعة اللاهوتية*، ترجمة بولس عواد، نشر منها خمسة مجلدات بعنوان *الخلاصة اللاهوتية*، بيروت، 1887 وما بعدها.
- ———، *«الوجود والمادية»*، ترجمة حسن حنفي في كتابه *نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، بيروت، 1981.
- بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج 1، بيروت، 1984.
- ضومط، ميخائيل، *توما الأكويني*، بيروت، 1956.
- كرم، يوسف، *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، بيروت، 1979.
- Bochenski, I. M. *La Philosophie Contemporaine en Europe*, Trad. française par François Vaudou, Paris, 1951.

غسان فنيانيس

الجبرية

Fatalism
Fatalisme
Fatalismus

يجب - حسب الشهرستاني أيضاً -، تصنيف الجبرية الى أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري.

1 - تحليلات الجبرية في الفلسفة القديمة :

يتجلى هذا المذهب في شذرات متفرقة في الفلسفة القديمة ولم يظهر في شكل راق، أو يتبلور في اطار واضح بسبب الغموض الذي ظل يكتنف دور الآلهة، ويمكننا التعرف على ملامحه في كل فلسفة روحية تدعو الى السكينة والهدوء والخلاص salut وعدم مقاومة الظواهر الطبيعية وإماتة كل رغبة للنفس وكل مطمع. فالحياة الروحية التي كان ينشدها حكماء الهنود حسب اسفارهم المقدسة كان مهماها التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وإعراضاً تاماً عن جميع المحسوسات والقوى الجسدية. وهذا يستتبع إماتة القوى العقلية، فالإنسان عليه ان يستسلم بالكلية لأنه لا يستطيع أن يغير في ما هو مرسوم قيد أمثلة. الا ان هذا الامر في الحكمة الهندية لا يمكن اخذه على إطلاقه، لأن هذه النزعة الروحية تنخللها نفحات صوفية تبعدها تارة وتقربها طوراً من النزعة الجبرية.

ويمكن تلمس الجبرية في الحكمة الصينية القديمة التي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، وهذه القوى هي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والاسلام. وفضيلة الانسان العظمى هي الخضوع وتوجيه السلوك وفق هذا النظام.

اما في الفكر الاغريقي فكان من الطبيعي أن لا نجد للجبرية من يتبناها، وهذا عائد ربما لللاهية الفاتكة التي اعطاها اليونانيون للعقل واحكامه والمنطق وقوانينه. وعندما سادت المذاهب الطبيعية اصبحت جميع الظواهر تفسر بالتفسير

الجبرية مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الانسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت ان تمنع هذا الحدوث، وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم مسبب واحد ما وراثي. فالجبرية تعني إذن نفي كل فعالية للحرية الانسانية. وقد عرف هذا المذهب تحليلاته الاخيرة في ميثولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدى، بما يصاحبه من فرح كبير بحب القدر Amor fati، ذلك أنه إذا غاب الانسان، بعد اعلان موت الإله، فلا يبقى سوى الاستسلام الكامل والسخرية من عبادة التقدم الانساني والتاريخ الانساني على السواء.

وفي اللغة جَبَر الرجلُ على الامر يَجْبِرُهُ جَبْرًا وَجْبُورًا وأَجْبَرَهُ: أكرهه، والاخيرة أعلى كما يقول صاحب لسان العرب، واللحياني يقول: جَبَرَهُ لغة تميم وحدها: قال: وعامة العرب يقولون: أجبره. والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال: أجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه عليه. والجبرية هم الذين يقولون بأن الله أجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك وقد سمو بهذا الاسم لأنهم نسبوا الى القول بالجبر. ويقول صاحب لسان العرب إن الجبر خلاف القدر. والجبرية، بالتحريك خلاف القدرية، وهو كلام مولد.

وفي تاريخ الفرق الاسلامية اطلق اسم الجبرية على كل الذين أنكروا الاختيار وخالفوا بذلك القدرية (أي الذين أنكروا القضاء والقدر). وقد لاحظ الشهرستاني أن الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى. إنما

الجمادات، وتنسب اليه الافعال مجازاً كما تنسب الى الجمادات، كما يقال أنثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء واسطرت، واهترت الارض وانبتت، الى غير ذلك. والشواهد والعقارب جبر، كما أن الافعال كلها جبر. وقال: إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضاً كان جبراً. ويستدرك الجهم فيفسر قدرة الانسان على الفعل بقوله إن الله تعالى خلق للانسان قوة كان بها الفعل، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً.

والملاحظ أن مقالات الجهم مستنكرة بجملتها من قبل أهل السنة والجماعة كنفه للصفات وقوله بخلق القرآن واعتاده التأويل العقلي اضافة الى قوله بالجبر. لكن علماء اهل السنة والجماعة في هجومهم ونقدتهم للجهمية - وللمعتزلة في بعض الاحيان تحت هذا الاسم - يمسون مقالته الجبرية مساً خفيفاً، يختلفون مع الجهم فيها، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً. وما شغلهم وعناهم اشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات الإلهية، وانكاره للاستواء المادي عند متأخري السلف، وما راعهم أكثر من ذلك كله هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وما أدى إليه من إبطال كثير من عقائد اهل السنة السمعية.

ومن الفرق الاسلامية الجبرية التي تابعت الجهم بن صفوان فرقة النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار (ت حوالي 230 هـ). وكان أكثر معتزلة أهل الري وما حواليا على مذهبه كما يقول الشهرستاني. ويطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية كما فعل الأشعري في مقالات الاسلاميين، ونسب اليه قوله إن اعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، وإنه لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريد، وإن الاستطاعة لا يجوز أن تقدم الفعل، وإن العون من الله سبحانه، يحدث في حال الفعل مع الفعل، وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلاً، وإن استطاعة الايمان توفيق وتسييد وفضل ونعمة واحسان وهدي، وإن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، وإن المؤمن مؤمن مهتد، وفقه الله سبحانه وهده، وإن الكافر مخذول خذله الله سبحانه، واضله، وطبع على قلبه، ولم يهده ولم ينظر له، وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له واصلحه لكان صالحاً.

اما الشهرستاني فيرى في قول النجار بأن الله هو خالق افعال العباد، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وإضافة إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة وتسميتها كسباً إنما يثبت - أي النجار - ما يثبت الأشعري. وعلى كل حال فالشهرستاني يرى أن النجار كان على مذهب الأشعري في قوله بأن الاستطاعة مع الفعل.

وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن اصحاب النجار اختلفوا بعده أصنافاً جرياً على سنة معظم الفرق الاسلامية، الا أنهم لم يختلفوا في المسائل الاصولية وظلت صفة الجبرية ملازمة لهم،

الطبيعي أولاً والعقلي ثانياً، وحاولوا جهدهم إزاحة أي سلطة خارجية غير سلطة العقل في تفسير الظواهر فاستبعدوا الألهة وحددوا لها أدواراً ثانوية بغالبيتها. كذلك القوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والاساطير. فحل علم الكون محل الاساطير، والنظام والقانون محل الهوى والتقلب. واعطي الانسان في هذا العالم دوراً ريادياً، لذلك كان من الطبيعي ان لا تسود الجبرية، إنما نستطيع ان نرى بعض ملامحها في المذهب الابيقوري، حيث يرى ابيقور ان الحكمة تقضي بتتبع اللذائذ العقلية، وأن اللذة القصوى والسعادة العظمى هي الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها وتجنب تكدير صفوها. وهذا يتم بدراسة الكون وفهمه ومعرفة ما يتألف وكيف تتم الحركات فيه وصلة الألهة به. فاذا فهمنا اسرار هذه اللوحة المثبتة لا يبقى مبرر للخوف من المستقبل ومن غضب الألهة ومن الموت وغيرها من الأشياء التي تعرقل طمأنينة النفس.

وإذا التزمنا تعريف المذهب باعتبار الحوادث مثبتة قبل حدوثها فيمكن ان نرى في عالم المثل عند افلاطون مسبباً ما وراثياً كلياً وثابتاً لحوادث الكون لأن المثل أو الصور هي حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان، وهي في نفس الوقت مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي مصدر وجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له. وكل موجود إنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من المثل، وهذا التشبه وهذه المشاركة عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال لأن الكمال للمثل، ومثال المثل خاصة، وهو مثال الخير.

2 - الجبرية في الفكر الاسلامي :

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الاسلامي مشكلة التكليف، واستطراداً استحقاق الشواب والعقاب. ويرى ابراهيم مذكور أن هذه المشكلة عرفت في الاسلام منذ عهد مبكر، وتذكر فيها الصحابة والتابعون. ففي القرآن ما قد يشعر بالـجبر ﴿فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾ (النحل، 36) وفيه ما قد يشعر بالاختيار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف، 29).

أما شيخ الجبرية بلا منازع فهو الجهم بن صفوان (قتل سنة 128 هـ 745-746 م) وهو من علماء الكلام المسلمين انضم الى الحارث بن سريج إبان الفن التي نشبت في خراسان في آخر ملك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو، وقد عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة لقوله في القدرة الحادثة: إن الانسان لا يقدر على شيء، ولا بوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في افعاله؛ لا قدرة له، ولا ارادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر

وقد عد الشهرستاني منهم ثلاثة اصناف: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة.

ومن الفرق التي عدت جبرية الفرقة الضرارية وهم اصحاب ضرار بن عمرو - وقد ظهر في ايام واصل بن عطاء - وحفص الفرد. ورأى الأشعري أن ضرار بن عمرو خالف المعتزلة بقوله: إن افعال العباد مخلوقة للباري تعالى، وأجاز فعلاً واحداً لفاعلين، أحدهما خلقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله - عز وجل - فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع. ومسألة كسب الفعل من قبل الانسان مع وجود الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى طرحت في الفكر الاسلامي مشكلة تصنيف القائل بالكسب: هل هو جبري أم أنه ليس بجبري كما يقول الشهرستاني، وهذه المشكلة أخذت ابعادها القصوى في فكر الامام ابي الحسن الأشعري المتوفى في أواخر الربع الأول من القرن الرابع للهجرة ومؤسس فرقة الاشاعرة. وقد حاول الأشعري بعد تركه مذهب الاعتزال الذي نشأ عليه واخذ مبادئه على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في زمنه ان يتوسط بين الفرق الكلامية وخاصة بين المعتزلة من جهة والجهمية والرافضة والخشوية والمجسمة من جهة أخرى فسلك طريقة بينهما وأسس مذهباً جديداً ما لبث أن انتشر وذاع بين اتباعه في مشارق الارض ومغاربها يدعون اليه في خراسان وفي الحجاز وفي الشام حتى اصبح مذهب الأشعري من أكثر مذاهب أهل السنة اتباعاً في العالم الاسلامي. ومن اتباع الأشعري الذي اولى مسألة الكسب الاهتمام الكافي هو امام الحرمين ابو المعالي الجويني الذي كان أحد أئمة الاعلام في بلدة جوين بنسابور وقد ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الاشعرية وخصومهم وقد توفي سنة 478 هـ. ومن اقواله في هذه المسألة ان جهنم بن صفوان ذهب الى ان العبد لا يقدر على إحداث شيء وعلى كسب شيء، وقالت المعتزلة إن الانسان قادر على الإحداث والكسب معاً فسلك الأشعري رضي الله عنه طريقة بينهما فقال إن العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب. فنفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب. وهنا نرى أن الأشعري كما يقول الجويني يتوسط بين طرفين هما الجبرية الذين ينكرون على الانسان كل اختيار وكل قدرة على الفعل وبين المبالغين في القول بحرية الارادة وهم المعتزلة الذين يشبّون للإنسان القدرة على الفعل والقدرة على الاختيار. وينبغي ان نلاحظ هنا أن الأشعري في موقفه بين الجبرية والمعتزلة كان أقرب الى الجبرية بالرغم من عدم متابعتهم لمذهبهم الجبري الخالص في محاولة لإنقاذ المبدأ العام للفكرة الجبرية.

وحجته في وجه المعتزلة الذين اصرروا على ان الانسان هو الذي يحدث الأفعال بفضل قوة يسمونها الاستطاعة يهبها الله

للانسان وهي سابقة على الفعل او ملازمة لأدائه، قال إن الله يخلق ما يوجد في الانسان من استطاعة وقوة لتنفيذ أي فعل من الافعال. والله تعالى يخلق كل ذلك في كل وقت بحيث لا يتيسر للانسان ان يفعل أي فعل دون تمكين الله إياه من أدائه، وكما أن الله يعطي الانسان الحياة فهو كذلك يعطي اعضاءه وجوارحه القوة اللازمة لأداء الاعمال، وهو قادر في أي وقت أن يسلب الانسان هذه القوة، وهو يسلبها إما بالموت وإما بإيقاف الجوارح عن أداء أعمالها. وعلى هذا تكون الافعال الصادرة عن الانسان ليست من فعله وإنما هي من فعل الله، وإحداثها أي خلقها وإيجادها لا يرجع الى الانسان. وبعبارة أخرى فإن إعطاء الوجود لأي ظاهرة من الظواهر الطبيعية هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الانسان ولا من اختصاص أي مخلوق من مخلوقاته. والانسان مثل سائر المخلوقات ليس أكثر من وسيلة أو واسطة لظهور الافعال التي يحدثها أو يوجددها الله.

في هذا التفسير الأشعري تظهر النزعة الجبرية بوضوح لا لبس فيه، إلا أن الأشعري يحاول أن ينقذ التكليف الإلهي وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب فيقول بأننا نرى أن أفعال الانسان مرتبطة في الواقع بإرادته ونيته وتفكيره، والانسان يريد من اعماله هدفاً معيناً وغاية معينة، قد يستحق عن هذه الغاية المدح أو الذم أو بتعبير آخر: الثواب أو العقاب، فما يستحق الانسان عن الفعل هو كسب للانسان سواء أكان خيراً أم شراً، ومعنى هذا أن الأشعري يحاول بابتداعه الكسب افتراض اعطاء الانسان حيزاً من المسؤولية في توجيهه الديني والاخلاقي، ويضرب لذلك مثلاً فيقول بأن الانسان يريد الصلاة، ولأجل أدائها لا بد له أن يتحرك ويمشي ويقوم بأفعال جسمانية مختلفة، وهذه الاعمال الجسمانية والتنفيذ للصلاة يسمى باسم الفعل. وهذا الفعل كما نرى يحتاج الى قوة طبيعية عضلية. وفي نظر الأشعري يتوقف هذا الفعل كله على الله، ولكن ارادة الصلاة والنية التي عقد الانسان عليها عزمه والغرض الذي يرمي اليه من أداء الصلاة، كل هذا كسب للانسان. وقد لا يزيد المجهود العضلي والجسماني الذي يناله الانسان في فعل صلاة عن مجهود جسماني آخر يبذله في عمل من اعمال الشر، وفي هذه الحالة يكون الفعل أي إيجاد هذا الفعل الشرير متوقف على الله ولكن الكسب عائد الى الانسان. وهكذا تكون كل الظواهر الوجودية او الكونية تابعة لله على نحو مطلق والانسان وحده لا يملك القدرة على إيجاد شيء ولا على إحداث شيء ولكنه يستطيع ان يكسب خيراً أو شراً، ثواباً أو عقاباً بحسب نيته وإرادته.

يقول هنري كوربان في هذا الصدد أن الأشعري اتاح للانسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال، بينما رأى آخرون أن الأشعري قام بمحاولة لم يكتب لها النجاح لسد الثغرات والعيوب الموجودة في مذهب الجهمية، وقد أصر

قَبْلًا في لوح محفوظ. كما تراجعت المفاهيم الميتافيزيقية القديمة التي كانت تصعب شرح الحوادث البشرية. وأثبتت علوم الانسان والأبحاث المرتكزة على تقنيات متطورة أن الانسان هو نتاج التاريخ، والوسط الاجتماعي، والتربية، وهو في الوقت نفسه صانع التاريخ، وأن الوسط الاجتماعي والتربية هما من منتجاته، وأن الانسان لا يستطيع ان يوجد وأن يتطور دون ان يؤثر عملياً بمساعدة وسائل الانتاج التي خلقها.

وفي غمرة الصراع الدائر بين المذاهب المثالية والمادية لم يعتمد المثاليون على فكرة الجبرية لكثرة سلباتها في سلب الفاعلية الانسانية، ولم تلق اسطورة نشته الوثنية مكاناً مرموقاً في الفلسفة الحديثة، وعندما درس جون ستوارت مل 1806 - 1873 المنطق والعلوم التجريبية ورأى أن العالم المحسوس به نظام واطراد، ويخضع لقوانين حتمية تتبعها كل ظواهر الطبيعة وحوادثها، ومن ثم فإن العالم جبري. وأراد أن يطبق الجبرية في العالم الطبيعي على الانسان لكنه وجد ان الانسان يجب ان يكون حراً. إن الانسان عضو في العالم الطبيعي، فكيف يمكن إنقاذ حريته؟ وقد خرج مل من هذا التعارض بتفسير معين للجبرية، اخذه في الغالب عن هيوم. فقال بأن الجبرية التي يخضع لها الانسان ليست تعني اضطراب الانسان لأداء افعاله مدفوعاً بسلطة خارجية، إلهية أو طبيعية. وإنما تعني الجبرية التابع الثابت والاطراد المنتظم لأفعاله. ومن ثم فالانسان مجبر على افعاله لا من خارج وإنما من داخله. ويعني بذلك أن دوافعه هي التي تحتم عليه ان يسلك وفق طريقة معينة. إلا أن مل رغم قوله بجبرية تنبع من داخل الانسان أصر على القول إنه عند الانسان حرية بمعنى معين هو أن تلك الدوافع التي يعتبرها اساس الجبرية في الانسان يمكن ان تتغير وتتعدل. يمكن للانسان ان يغير عاداته أو يقاومها. كما يمكنه ان يوجه غرائزه وانفعالاته وجهة مختلفة. وهكذا يمكن القول إن الانسان استثناء عن غيره من عناصر العالم الطبيعي فملت من قانون الجبرية. وحتى الفكر الديني حاول ان ينفض عن ثوابه كل فكرة جبرية. ففي الفكر الاسلامي الحديث يرى سيد قطب أنه لا يجب أن ينتظر البعض من هذا الدين (الاسلام) - ما دام منزلاً من عند الله - ان يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية غامضة الاسباب، دون أي اعتبار لطبيعة البشر، ولطاعتهم الفكرية، ولواقعهم المادي، في أية مرحلة من مراحل نموهم، وفي أية بيئة من بيئاتهم. ويتهي قطب الى التأكيد بأن الدين منهج إلهي للحياة البشرية. يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد البشر أنفسهم في حدود طاقاتهم البشرية.

المعتزلة على القول بأن افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقومدهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، ويؤكد القاضي عبد الجبار المعتزلي أن من قال بأن الله سبحانه خالق افعال العباد ومحدثها، فقد عظم خطؤه، ويضيف بأن المعتزلة احوالوا حدوث فعل من فاعلين، وناقش المعتزلة مفهوم الكسب الذي ابتدعه الأشعري فقالوا إن «الاكتساب هو الفعل الذي يكتسب الانسان به لنفسه خيراً أو شراً، ضرراً أو نفعاً، صلاحاً أو فساداً. والمُكْتَسَب غير الاكتساب، لأن الاكتساب هو تجارة الانسان وبيعه وشراؤه، والمُكْتَسَب هو المال». ثم إن المكتسب من جهة اللغة لا بد أن يكون فاعلاً ومحدثاً، كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك. ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يُكْتَسَب بالأفعال، ويطلب بها من نفع وضرر إلا ويقال إنه كسب، ويقال لما وصل به إليه إنه اكتساب، ولذلك سموا الاعضاء جوارح أي كواسب.

وبين المعتزلة تناقض الأشعرية بادعائهم الفصل بين الكسب والفعل. وكان من الممكن للانسان ان يكسب شيئاً وهو لا يفعل، أو كأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الانسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة اخرى هي الكسب. وخلاصة الأمر أن المعتزلة اثبتوا للانسان الاستطاعة المطلقة ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كي نستطيع القيام بالفعل. وقد اصرروا على ذلك لإيمانهم العميق بالعدل الإلهي القائم على قاعدة التكليف وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب. وهذه الاستطاعة كما قلنا مطلقة وسابقة للفعل لأن جوهر الخلاف مع الجبرية هو محاولة هؤلاء تقييد «استطاعة» الانسان بافتراضها محدثة من عند الله، إلا أنه تعالى المحدث الحقيقي كما يرى الامام ابن حزم الظاهري الذي جادل المعتزلة طويلاً في مسألة الاستطاعة. وقد أورد الجاحظ في كتاب الحيوان أن بعض المخالفين سأل بعض أصحابه (المعتزلة) فقال: هل تعرف في كتاب الله تعالى انه مخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل؟ فقال نعم، أتى كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن، أنا أتيك به قبل ان تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (النحل، 38).

3 - الجبرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة الجبرية في الفكر الحديث مع تطور العلوم الانسانية التي أثبتت فاعلية الانسان التاريخية والاجتماعية. ولم يعد مقبولاً أو مفهوماً اعتبار الانسان بنية جامدة مثبتة أفعال

وفي حدود الواقع المادي للحياة الانسانية في كل بيئة .

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن، تليس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.
- ابن حزم الظاهري، الفصل بين الملل والنحل، مكتبة المثنى بغداد، لا.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة أحمد الشياوي، ابراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لا.ت.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق لا.ت.
- القاضي عبدالجبار بن احمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- قطب سيد، هذا الدين، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1402 هـ / 1982 م.
- النشار، علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978
- Larousse, Dictionnaire encyclopédique, Paris, 1970.

احمد خواجه

الجشطالتية

Gestaltism
Gestaltisme
Gestalttheorie

«الجشطالتية (بالألمانية Gestalttheorie) أو نظرية الصيغة، نظرية نفسانية وفلسفية تناولت بالبحث النظري والتجريبي العمليات العقلية ولاسيما عملية الإدراك، كما اهتمت بالمشكلات الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة. نشأت نظرية الصيغة (الجشطالت) في الربع الأول من القرن الحالي في ألمانيا وأسهم في إنشائها ثلاثة رواد هم: ماكس فرتهايمر من براغ Max Wertheimer 1880 - 1943. كورت كوفكا من برلين Kurt Koffka 1886 - 1941. وفولفغونغ كوهلر من

استونيا Wolfgang Kohler 1887 - 1967. وامتد تأثير هذه النظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي عن طريق أعمال كورت ليفين Kurt Lewin 1890-1947 وتلامذته. وكان هؤلاء الرواد قد هاجروا في السنوات الثلاثين م. من بلدانهم الأصلية إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد صعود النزعة الوطنية - الاشتراكية (النازية) في ألمانيا والبلدان المجاورة لها. تمثل نظرية الصيغة (الجشطالتية) أرقى صورة للبنية في علم النفس. فقد أدخلت هذه النظرية مفهومي الصيغة والبنية في تفسير العالم الفيزيائي، كما أدخلتهما في تفسير العالم البيولوجي والعالم العقلي، وأبرزت العلاقات القائمة ما بين الوقائع الفيزيائية والبيولوجية والعقلية، وأسست على هذه العلاقات فلسفة وحدانية للطبيعة، كما طبقت هذين المفهومين في مجال علم النفس على مشكلات محدّدة ولاسيما على مشكلة الإدراك.

قامت الجشطالتية في بدء أمرها كرد فعل على المدرسة الارتباطية التي سادت مجال علم النفس في القرن التاسع عشر، هذه المدرسة التي غالت في نزعتها التحليلية بحثاً عن أبسط العناصر (الاحساسات والصور الذهنية) التي تتكوّن منها الحياة الذهنية. فالمدرسة الارتباطية أغفلت، حسب الجشطالتيين، أهم جانب من جوانب الحياة النفسية وهو الخبرة المباشرة كما يميّزها الشخص. أما الجشطالتيون فقد ركزوا اهتمامهم في هذه الخبرة المباشرة وقاموا بوصفها دون تحيز علمي مسبق. ولهذا انتهجوا منهج التفكير الظواهري الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl وكان كوفكا تلميذاً له ويفضل هذا التفكير الخصب أعادوا بناء علم النفس بمجمله.

نمت الجشطالتية إذن في مناخ الفلسفة الظواهريه لهوسرل، إلا أنها في الواقع لم تستقِ منها إلا مقولة التفاعل الأساسي بين الذات والموضوع (وهي مقولة جدلية بوجه عام). كما تأثرت بنظريات الحقول الفيزيائية عن طريق كوهلر بوجه خاص الذي تلقى تعليمه في الفيزياء. فالمعلوم أن حقلاً من القوى الفيزيائية كالحقل الكهربائي - المغناطيسي يشكل كلاً منظماً، بمعنى أن تكوين القوى يتخذ صيغة معينة تبعاً لاتجاهات القوى وشدّتها. والواقع أن فكرة الكل المنظم قد شكلت الفكرة المحورية في نظرية الصيغة إلا أن تطبيق هذه الفكرة في مجال علم النفس (لاسيما في مجال دراسة الإدراك) فتدين به نظرية الصيغة لعالم نفس من فيينا يدعى فون اهرنفلز Von Ehrenfels 1859-1932 الذي نشر عام 1890 مقالة عن خصائص الصيغة Veber Gestaltqualitaten يبرهن اهرنفلز في هذه

وبخصائصه المميّزة رغم التبدّل الذي طرأ بطريقة معينة على كل الأصوات. وعلى الضد من ذلك إذا تبدلت علامة موسيقية واحدة من اللحن الأصلي فإننا نحصل على لحن آخر يتصف بخصائص إجمالية مختلفة. وعليه يمكن لتغيير شرط موضوعي أن يولّد أحياناً تغيّراً موضعياً في الصيغة موضوع الإدراك، كما يمكن أن يترجم أحياناً أخرى إلى تغيّر في خصائص الصيغة برمتها.

تسلّم الفلسفة الظواهرية هوسرل بأن أصول المعرفة تكمن في العلاقة العيانية المعاشة بالعالم. لذلك يعتبر أصحاب نظرية الصيغة أن الشيء الواقعي يتمثّل في ماندركه فقط. فإذا أعطى كل الناس الحكم الإدراكي نفسه فإن هذا الحكم هو الواقعة الحقيقية. وتبرهن الخبرة على عدم اتفاق صارخ بين معظم إدراكاتنا والوصف الموضوعي لما هو مدرّك. ويتضح ذلك في المجال الهندسي: يولّد إدراك المربع انطباعاً موحداً لدى كل الناس في حين لا تتّصلّ الشروح الوصفية الهندسية المتعددة التي يمكن أن نقدّمها عن هذا المربع إلى احتواء هذا الانطباع الموحّد. ذلك أن الشرح الوصفي يقوم بجمع إضافي لمقولات جزئية في حين أن الإدراك، على العكس، لا يقوم بعمله بصورة تحليلية. فالمربع بالنسبة للإدراك ليس 1 صورة 2 مؤلفة من أربع زوايا 3 قائمة 4 وأربعة أضلاع 5 متساوية، إنما المربع بالنسبة للإدراك هو صورة معطاة مباشرة بكلّيتها التي لا تقبل التجزئة؛ بكلام آخر لا يتحدّد الإدراك (أو أية حالة من حالات الوعي) بالعناصر التي تؤلفه فقط بل يتحدّد أيضاً بالعلاقات القائمة بين هذه العناصر وبأسس انتظامها. يشكّل الإدراك إذن وحدة كلية لا يمكن اختزالها إلى مجموع أجزائها أو عناصرها - هذا هو مبدأ الكل الذي نعتبره الجشطالتيّة مبدأ كونياً.

على ذلك تشكل الوقائع النفسية صيغاً جشطالتات، بمعنى أنها وحدات عضوية تتفرّد وتحدّد ضمن الحقل المكاني والزمني للإدراك أو التصوّر. وبما أن كل نظرية تبدأ من معطيات تنظر إليها على أنها معطيات أولية فإن علم النفس التقليدي (المدرسة الارتباطية) قد بدأ من الإحساسات الأولية، (أو من استرجاعها)، كما يقيم منها إما عن طريق إوالية الترابط وإما عن طريق عمليات العقل التأليفية أشياء أو وقائع منظمّة بدرجة أو بأخرى. والواقع أن اهرفلز نفسه قد رأى في الخصائص الإجمالية للصيغ وقائع إدراكية تراكب على وقائع الإحساسات. أما جذّة النظرية الجشطالتيّة فقد تمثّلت على العكس في إنكارها لوجود إحساسات تقوم مقام العناصر

المقالة على وجود إدراكات تستند إلى الخصائص الإجمالية (بالألمانية Gestaltqualität) للأشياء المركبة مثل اللحن الموسيقي أو الصورة. فاللحن يتألف من أصوات موسيقية كما تتألف الصورة من خطوط ونقط. ولكن لكل من هذين المركبين وحدة وفردية. فاللحن له بداية ونهاية وأجزاء، ونحن نميّز الأصوات الموسيقية التي تنتمي إليه من الأصوات التي - وإن اندست بين الأصوات الأصلية - تظل غريبة عنه. وكذلك فإن الشكل يتحدّد في حقلنا البصري بالنسبة إلى الأشكال الأخرى؛ فهذه النقط والخطوط هي جزء منها، بينما تلك الأخرى خارجة عنها. فاللحن والشكل هما إذا صيغتان (جشطالتان) . . . ويُقصد بالصيغة (أو الجشطالت) هذه الخاصية التي لا تقبل الاختزال إلى تعداد الأجزاء التي تؤلفها، فالكل الذي يشير إليه تحديداً تعبير اللحن أو تعبير الشكل يتكوّن من علاقة معينة بين الأجزاء بعضها مع البعض الآخر (الأصوات الموسيقية في حالة اللحن/والخطوط والنقط في حالة الشكل). (Guillaume, *Psychologie de la forme*, p. 17).

على ذلك يبرز المبدأ الرئيسي الذي سوف يوجّه كل الأبحاث التي قام بها رواد الجشطالتيّة: إن الكل ليس جمعاً للأجزاء التي يحتويها هذا الكل، بل هو يمتلك خصائص ذاتية تؤثر في هذه الأجزاء؛ بهذا المعنى فإن الجزء في كل هو شيء يختلف عن هذا الجزء منعزلاً أو مندمجاً في كل آخر وذلك بفضل الخصائص التي يكتسبها من موقعه ومن وظيفته في كل حالة من الحالات. فالصيغة (أو الجشطالت) هي شيء آخر أو هي شيء يزيد على حاصل جمع أجزائها. إنها تمتلك خصائص لا تنتج من مجرد جمع خصائص عناصرها. وهذا ما يوضحه اهرفلز بالصورة الآتية: إذا أخذنا قطعة موسيقية مؤلفة من عدد «ن» من الأصوات الموسيقية المتتالية وأخذنا العدد نفسه من الأشخاص وجعلنا كل شخص من هؤلاء الأشخاص يستمع إلى صوت واحد من هذه الأصوات فإن هذه الإدراكات السمعية لا تحتوي على شيء من خصائص اللحن الموسيقي ذاته، أي أن هذه الإدراكات المختلفة لا تشمل على شيء من خصائص اللحن البنوية التي تظهر حين تُوجّه كل هذه الأصوات الموسيقية متتابعة إلى وعي شخص واحد. كما يمكن أيضاً نقل اللحن نفسه من مقام موسيقي معين إلى مقام موسيقي آخر وبذلك تغيير كل الأصوات الموسيقية المخصوصة (أي كل عناصر اللحن)، إلا أننا نتعرّف رغم ذلك على اللحن نفسه بسهولة إلى حد أننا لا ننتبه أحياناً إلى التغير الذي طرأ على مقامه. وعليه يحتفظ اللحن في هذه الحالة بهويته

نلك المظاهر التي تتخذها في إدراكنا الذاتي حقائق فيزيائية غريبة من حيث المبدأ عن كل انتظام؟ أم أن الصيغ مفهوم عام يمد تطبيقه إلى المجال الفيزيائي؟

لقد برزت حول هذه المسألة اختلافات بين ممثلي النظرية الجشطاطية أنفسهم حول طبيعة المجموعات المنبئية وأصلها، ولاسيما بين الشناتيين في مدرسة كراز Craz النمساوية والوحدانيين في مدرسة برلين (فرتهايمر - كوفكا - كوهلر). فأصحاب النظرية الثنائية يرون أن الصيغة تشكل تصوراً عقلياً ينطوي على نشاط إنشائي يقوم به الفكر وهم بذلك يشددون على دور الذات (الفاعل) في المعرفة؛ أما أصحاب النظرية الوحدانية فيعتبرون أن الصيغ تنبثق في حقل الإدراك الذي يتنظم من تلقاء ذاته وهم بذلك يمدون مفهوم البنية الإجمالية ليشمل المجال الفيزيائي بحيث يستحيل معه تحديد النصب العائد إلى الذات (الفاعل) وذلك العائد إلى الموضوع في الفعل المعرفي. وعليه لا يمكن إلا عن طريق التجريد التمييز بين الصيغة والمعطيات الحسية، ذلك أن هذه المعطيات ليست مادة تضيف عليها الصيغة معنى معيناً، أي أنها ليست معطيات عديمة الصيغة. فالوحدانيون يرون إذن أن المجموعات المنبئية في صيغة معينة لا توجد في الفكر فقط بل توجد أيضاً في العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي.

ففي العالم البيولوجي يشكل الكائن الحي كائناً عضوياً تتوقف أجزاؤه، من أنسجة وأعضاء، على الكل، هذا الكل الذي يحدد في ما يبدو خصائص الأجزاء. وعليه نستطيع أن نقارب ما بين الصيغ النفسية والصيغ العضوية. ولا تنشأ هذه المقاربة نتيجة تماثل الوقائع النفسية والوقائع العضوية وحسب بل أيضاً نتيجة اقتران هذه الوقائع بعضها مع البعض الآخر. فالحياة العقلية تبرز في نطاق الحياة الفيزيولوجية وتمتد جذورها في الكائن العضوي. إن الإدراك والتفكير يرتبطان كلاهما بالوظائف العصبية. فإذا كان إدراكنا متطعاً فإن العملية العصبية التي تقابله ينبغي أن تكون هي الأخرى منتظمة بالطريقة نفسها. وإذا لم تكن هناك عناصر نفسية منعزلة فلن تكون هناك عمليات دماغية أولية منعزلة. إن الموازاة ليست قائمة ما بين وقائع أولية وإنما بين صيغ، فيزيولوجية ونفسية، تتميز باتفاق في البنية. ذلك هو مبدأ التعادل، Isomorphisme، الذي به تبعث الجشطاطية المفهوم القديم للموازاة النفسية - الفيزيولوجية بعثاً جديداً.

إذا كان للواقعة الفيزيولوجية، طبقاً لمبدأ التعادل، خصائص الصيغة فإن هذه الخصائص تكون لها بفضل قوانين فيزيائية عامة (لا بفضل القوانين الخاصة بالحياة البيولوجية).

النفسانية المسبقة، فهي لا تضيف على الإحساسات إلا دور العناصر التي تتلقى فعل الانبئاء ولا دور لها هي ذاتها في عملية الانبئاء نفسها. فالإحساسات المناظرة للأصوات الموسيقية واحداً واحداً كانت تبدو لعلم النفس التقليدي على أنها كل حقيقة الإدراك. إلا أن اللحن الموسيقي كما لاحظنا يحتفظ بهويته وبخصائصه المميزة عندما تبدل بطريقة معينة كل الأصوات وبالتالي كل الإحساسات. وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأصوات نفسها حين تبدل مواضعها تضطلع بوظائف أخرى بالرغم من أن الإحساسات المناظرة لها قد ظلت كما هي. وعليه فإن الكل إنما هو حقيقة تعلو في أصلاتها على مجموع العناصر المكونة له. وقد أدى مبدأ الكل إلى أن تبدأ النظرية الجشطاطية من الصيغ بوصفها حقائق أو معطيات أولية: فالإنسان يواجه قبل كل شيء صيغاً وتنظيماً. بكلام آخر لا تعتبر الجشطاطية بمادة خلوة من الصيغة؛ فليست هناك مادة بغير صيغة. وعليه نستطيع القول إن جميع المشكلات التي عجز علم نفس العناصر (التحليلي) عن حلها يتحتم إما استبعادها وإما إثارتها بطريقة جديدة، ما دام مفهوم العنصر قد اختفى.

ما هو معطى في إدراكنا يتمثل إذن في وحدة كلية لا بد من تفسيرها: هنا تبرز فرضية الحقل التي تنص على أن الموردرات الحسية لا تصل إلى الدماغ بصورة منعزلة الواحدة عن الأخرى بل إنها تؤدي بتوسط الحقل الكهربائي للجهاز العصبي إلى صيغ من الانتظام شبه آنية. يتعين إذن بصورة أساسية وصف البنى الإدراكية الإجمالية بهدف اختزال تجلياتها وتحولاتها إلى قوانين محددة؛ كما يتعين بوجه خاص تبيان كيف أن الانتظام الداخلي الذي يتحكم بهذه البنى الإدراكية يعدل العناصر التي تؤلف هذا الانتظام؛ وكيف يكفي أن تغير في عنصر واحد من هذه العناصر لتعديل البنية الإجمالية.

بكلام آخر لم يعد ممكناً، حسب الجشطاطيين البحث عن أصل الصيغ انطلاقاً من العناصر المفترضة (الإحساسات) بل يتحتم عن طريق التجارب تحديد الشروط الخاصة بظهور هذه الصيغ والقوانين التي تحكم تغيراتها. بهذا تصبح مشكلة الإدراك مثلاً تقتصر على تحديد الانتظام الفيزيائي للمثيرات الذي يقابل كل صيغة من الصيغ موضوع الإدراك وتحديد التغيرات التي تطرأ على هذه المثيرات فتغير من بنية الصيغة.

لقد تبين أن الأحداث الفيزيائية (كالأصوات الموسيقية في لحن معين أو الخطوط والنقط في صورة معينة) - وهي أحداث مستقلة عن بعضها البعض - تولد في وعي المدرك ظاهرة تتسم بخصائص الصيغ. وهنا يبرز التساؤل: هل أن الصيغ هي

أو المستثار بطريقة أخرى، أي أنها نتاج علاقة بين أجزاء الكل. فالعضو الحسي يستجيب ككل والاستشارة تحدد بنية للحقل الحسي الكلي. فإذا ما تغير موضع المثير في الحقل الحسي فإن العملية الفيزيولوجية تتخذ بنية جشطاطية مختلفة. يتبين مما تقدم أن العناصر في حقل معين هي في حالة تبعية دائمة للكل، لذلك فإن كل تغير موضعي يؤدي إلى تعديل المجموع الكلي، وعليه فإن القانون الأساسي الأول للكليات الإدراكية - حسب الجشطاطيين - لا ينص فقط على وجود خصائص مميزة للكل بما هو كذلك بل ينص أيضاً على أن القيمة الكمية للكل ليست مساوية أبداً للقيمة الكمية لمجموع الأجزاء. وهذا ما يدعوه الجشطاطيون بقانون التكوين غير الإضافي (غير الجمعي) للكل. ويمكن في ميدان الإدراك التثبت بسهولة من هذا التكوين غير الإضافي: فالمكان المقسم يظهر في الإدراك بأنه أكبر من المكان غير المقسم، وذلك رغم أنه مساوٍ موضوعياً للمكان الأول، وعليه فإن الخط المقسم أ ب يظهر في الإدراك حين عرضه في شروط تجريبية مناسبة بأنه أكبر من الخط غير المقسم ب ج، رغم أنها متساويان موضوعياً.



وينص القانون الأساسي الثاني على ميل الوحدات الكلية الإدراكية إلى أن تتخذ أفضل صيغة ممكنة، وهو القانون المسمى بقانون السيطرة أو قانون الصيغ الجيدة. وتتميز هذه الصيغ الجيدة أو المثلثة ببساطتها واتساقها وتناظرها واستمراريتها وقرب عناصرها وتشابهها الخ. وكما نتبين تأثير هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الجيدة أو هذه القوانين الفرعية التي تحكم انتظام الحقل الإدراكي فإن أيسر طريقة هي أن نتناول مادة مجردة من أية دلالة خاصة - وذلك لتأكيد استقلالية هذه القوانين من حيث المبدأ عن الدلالات المنضفة بفعل التربية - وأن ندخل عليها تغييرات لنرى ما تتمخض عنه من نتائج.

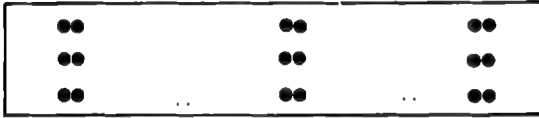
لنأخذ بقعاً سوداء على قطعة من الورق. ففي هذه الصورة يستطيع كل فرد أن يرى كومتين اثنتين من البقع. وكل كومة لها وحدة في إدراكنا. والبقع التي تنتمي إلى إحدى الكومتين لا تتجمع مع البقع التي تنتمي إلى الكومة الأخرى على الرغم من الشبه القائم بينهما. إن تناحياً معيناً يفرض نفسه، ويُقصد بالتناحي استقلال الشيء بوحده عما حوله ضمن الحقل.

فالواقعة الفيزيولوجية والواقعة العصبية في جميع مظاهرها إنما هما وقائع فيزيائية. ويقضي هذا التصور بالضرورة الامتداد بمفهوم الصيغة (الجشطاطات) إلى الوقائع الفيزيائية بحد ذاتها، أي تلك الوقائع التي يدرسها الفيزيائي ويستخدمها في مختبره. بذلك يعبر مفهوم التعادل عن هذه القرابة البنيوية بين الصيغ على مختلف المستويات النفسية والفيزيولوجية والفيزيائية. والواقع أن نظرية الصيغة تسلّم بوجود قُبلي لتعادلات بنيوية بين انتظام العملية العصبية (والعملية العقلية التي توازيها بالتالي) وانتظام البيئة التي تصدر عنها الإشارات أو التنبهات. وبهذا المعنى يعنون كوهلر أحد فصول كتبه بكلمة غوته Was innenist Ist aussen «ما هو في السداخل هو أيضاً في الخارج». وهذا يعني أن التعادل الجشطاطي يختلف عن المعاش الظاهري في إدراك الواقع.

يسرد أصحاب نظرية الصيغة العديد من الأمثلة التي تؤكد على وجود كليات (جمع كل) في العالم الفيزيائي هي شيء أكثر من حاصل جمع أجزائها، أو وحدات فيزيائية كلية يستحيل تحديد خصائصها عن طريق الإضافة ابتداءً من خصائص أجزائها. ويشيرون في هذا الصدد إلى الائتلافات الكيميائية حيث لا تظل الأجزاء (المواد الكيميائية) المكونة لها هي في حال تجمعها، وهي ائتلافات لها خصائص جشطاطية. كما يشيرون إلى مثال التيار الكهربائي: لنأخذ قطعة من موصل كهربائي متصلة بقطبي مصدر القوة الكهربائية في نقطتين لا غير، فللتيار بين هاتين النقطتين بنية خاصة به، إنه يتألف من تيارات جزئية تتوقف شدة كل منها على شدة سائر التيارات الجزئية الأخرى. ويمكن أيضاً تبين الخصائص الجشطاطية في الحالات الفيزيائية للاتزان: فللغشاء المرن المشدود على إطار جامد مغلق بنيته الخاصة، وكل شد موضعي إنما يتحدد بالشدود التي يتوازن معها، وهكذا بالتبادل، بحيث أن حالة الغشاء في نقطة ما إنما يتوقف على حالته في جميع النقط الأخرى، وهكذا.

تري نظرية الصيغة أيضاً أن الكثير من الوقائع الفيزيولوجية تتسم بخصائص جشطاطية بأكثر ما تتسم بها الوقائع الفيزيائية. فالبنية الشراعية للجهاز العصبي تتسم بخصائص جشطاطية، كما أن العمليات الكهربائية التي تتولد في الجهاز العصبي لا بد وأن تكون لها خصائص جشطاطية. والواقعة الفيزيولوجية الحسية (في شبكية العين مثلاً) ليست نتاجاً للتغيير الموضعي في الجزء المستثار وإنما هي نتاج فرق الجهد الكهربائي الذي ينشأ ما بين الجزء المستثار والجزء غير المستثار

الأولى تنتمي إلى هذا الشيء الذي يكونه العمود الأول، بينما تنتمي المسافة الثانية إلى الخواء الذي يفصل عمودين. وعليه يتيح العصب أو المجموعات ذات البنية المنسقة والوحدة القوية الدراسة الدقيقة لشرطي الشبه والقرب. فلنزد المسافات أ ب... ولنقل المسافات ب ج... بحيث يظل مجموع المسافتين ثابتاً. عندها تصبح المجموعات أو العصب الأولى أقل سيطرة، وتأتي لحظة (نقطة اللامتياز) يتذبذب فيها الإدراك ما بين وحدة قوامها (أ ب)، (ج د)... ووحدة قوامها (أ)، (ب ج)... ونستطيع من ناحية أخرى أن ننوع من نوعية العناصر ومثال ذلك أن نضع في مكان بعض النقاط دوائر وذلك وفق قاعدة موضوعية معينة كما في الشكل التالي:



بهذا نعرّز ميل العناصر المتشابهة إلى أن تتحد. فحين لا يكون عامل القرب معززاً لأي تجمع من التجمعات الممكنة (كما في الشكل أعلاه) فإن التجمع المستند إلى الشبه يصبح جد مستقر عندما يضاف إلى عامل الشبه عامل الوضع المنسق للعناصر.

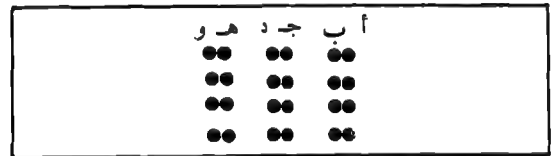
«وعليه نستطيع القول بأنه في تصارع الصيغ الممكنة، يتم التجمع أو التفرق في اتجاه تحقيق صيغ مفضلة، والصيغ المفضلة أو المسيطرة هي، كما ذكرنا، منسقة وبسيطة ومتماثلة، والصيغة التي ندركها هي أفضل صيغة ممكنة (قانون الصيغة الجيدة) (أو قانون الشكل المسيطر). وإن كل العوامل التي درسناها حتى الآن تزداد فاعلية عندما يضاف إليها عامل التناظر وتقل فاعلية حين تكون في صراع معه. فإذا بدت النقطة (أ) غريبة عن عصبه جد بعيدة عنها فإن إضافة نقطة أخرى ب في تناظر مع النقطة أ بالنسبة للعصبه إنما تتمخض عن خلق وحدة جديدة تكون النقطة أ متكاملة ضمنها، وعلى الضد فإن حذف هذه النقطة ب يقوّض التناظر ويعمل على تفكك العصبه التي كانت قائمة.



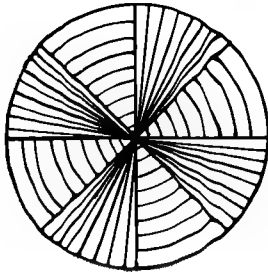
تنشأ هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الإدراكية الجيدة بفعل تأثيرات المبادئ الفيزيائية للتوازن والحد الأدنى. فالوقائع الفيزيائية تميل إلى أن تتحقق في صيغ اقتصادية: فعلى جسم مشحون بالكهرباء يميل الجهد الكهربائي إلى التوزع



إذا قللنا المسافة بين الكومتين، وإذا ما زدنا المسافة ما بين عناصر كل منهما، وإذا ما أضفنا بضعاً جديدة على الورقة فإن انطباع الوحدة الذي لدينا عن الكومتين الأولتين يتضاءل. ودور القرب أو المسافة ما بين هذه العناصر هو واضح في هذا المثال. وثمة متغيرات ترينا الآن الشبه ما بين العناصر يعين أيضاً على إدراك وحدة المجموعة. ولو كانت المجموعة مكونة من عناصر متباينة سواء من حيث الشكل أو اللون أو الحجم فإن انطباع الوحدة لدينا يتضاءل، إذ أن وحدة المجموعة تميل إلى أن تفقد من سيطرتها، ويلزم مثلاً تقليل المسافات الداخلية لتقوية هذه الوحدة. وهذه الوحدة تتضاءل أيضاً حين تشتمل الكومتان على بعض العناصر الجدة متشابهة بحيث نستطيع رؤية وحدة مجموعة جديدة تتكون من اثنين من هذه العناصر، وذلك على الرغم من علاقات المسافة. عندها تختفي الكومتان الأولتان وتسود الإدراك صورة أخرى للتمييز أو التفرق. وعليه نستطيع أن ندرس تعارض الوحدة مع الأخرى، دور عاملي القرب والشبه، ومن ثم نفيس تأثيرهما. لنحاول الآن أن ندرس وحدات أمعن في الانتظام، تتميز بالترتيب والاتساق. لنأخذ النقط أ، ب، ج، د، هـ، و، مصفوفة كما في الشكل التالي:



إن المسافة بين أ وب هي ٤ ملم بينما المسافة بين ب وج هي ١٢ ملم وهكذا، والسطور المتعاقبة تكرر النسق نفسه. إن نظرة واحدة ترينا مباشرة المجموعات (أ ب)، (ج د)، (هـ و)، وأنه لمن الصعب بل وأحياناً من المستحيل أن نرى المجموعات (أ)، (ب ج)، (د هـ). ففي تراكب السطور ما يبرز سيطرة الشكل. فنحن نرى أعمدة عمودية يتكوّن كل منها من صفيين من النقط. إننا نجد في هذه المجاميع المنسقة أن المسافة التي تفصل أ عن ب لا تنطوي على نفس القيمة التي تنطوي عليها المسافة التي تفصل ب عن ج، فالمسافة



«ففي هذه الصورة نستطيع أن نرى صليبا يتكوّن من قطاعات قوامها أقطار في الدائرة، وهذا الصليب ينسلخ فوق أرضية تتكوّن من قطاعات قوامها دوائر أحادية المركز. . . وهذا الانطباع يفرض نفسه منذ اللحظة التي يمسك فيها الشخص بالصورة في وحدتها الطبيعية؛ . . .» «لكننا حين نتأمل هذا الرسم لفترة ما، فمن الممكن أن نرى فيه - فجأة - . . . صليبا آخر يتكوّن من الأقواس الأحادية المركز، وهذا الصليب هو الذي يبدو الآن في حالة بروز محتلاً دور الشكل. . . ، أما الصليب الآخر فقد اختفى وأصبح جزءاً من الأرضية بحيث تثير الأقطار الانطباع بأنها تمتد تحت الشكل الجديد بوصفها أرضية له. إن بعض هذه الأقطار تشكل حدوداً للصليب، فهي تنتمي إلى الشكل: إنها محيطه الخارجي، أما الأرضية فليس لها محيط خارجي خاص بها. ولا يكاد يتحقق قلب الأدوار حتى تنتقل نفس هذه الخطوط إلى الشكل الجديد، فهي حدود خارجية مرة أخرى لهذا الصليب ومرة لذلك. فللشكل صيغة أما الأرضية فلا صيغة لها. ونحن لانستطيع أن نرى في الوقت نفسه الصليبين معاً، فلا نكاد نرى الواحد حتى يختفي الآخر». وهذا ما يدعوه الجشطاليون بقانون الحدود المحيطية: فالحدود المحيطية لصيغة معينة تنتمي إلى الشكل لا إلى الأرضية.

يتضح مما تقدم أن مجال الإدراك احتل موقعاً مركزياً في النظرية الجشطالية. والواقع أن الدراسات في هذا المجال قد قدمت نماذج لتفسير الكثير من الوقائع الأخرى كالذاكرة والذكاء والابتكار والاستدلال والانفعال الخ. ففي مجال الذكاء على سبيل المثال حاول كوهلر خاصة التثبت من وجهات النظر الجشطالية عن طريق التجارب التي أجراها على القرود العليا ولاسيما الشمبانزي «ويتحدّد الذكاء في نظرية الصيغة بالقابلية للتكيف وإمكانية الابتكار وحل المشكلات، فلا بد من وجود مشكلة لإمكان دراسة الذكاء، ولا مشكلة حين تكفي استجابة غريزية أو عادة، أي تكيف موجود سابقاً، لإرضاء الحاجات. وعلى العكس من ذلك فثمة ذكاء في كل تكيف جديد. ونظرية الصيغة تنكر التكيف بالانتقاء

بحيث تكون الطاقة المستثمرة في الحد الأدنى. والغشاء المشدود يتخذ شكلاً بحيث يكون مسطحه الحد الأدنى. وفضاعة الصابون تتخذ الشكل الكروي الذي يضمن الحد الأعلى من الحجم في الحد الأدنى من المساحة. كما تميل هذه الوقائع تلقائياً ويقدر الممكن إلى البنية الأكثر اتزاناً وتجانساً واتساقاً وتناظراً. . . ففضاعة الصابون تميل إلى اتخاذ شكل كروي مكتمل، فإذا ما حطمتها فلان الأجزاء، عن طريق إعادة توزيع لجميع الجزيئات في المكان، تكوّن في الجو كريات جديدة أصغر. ذلك أن الشكل الكروي، من بين كل الأشكال الممكنة، عندما تتساوى الحجم، هو الشكل الذي يتميز بأصغر مسافة ممكنة (قانون الحد الأدنى)، وهو أيضاً أكثر الأشكال بساطة واتساقاً. وعليه يمكن الحديث عن ميل عام إلى تحقيق بنية من البساطة ومن الاتساق ما أمكن. . . . ويقرر هذا الميل العام في الطبيعة إلى تحقيق نظام معين، نوعاً من الغائية في الطبيعة تحكمها قوانين الفيزياء نفسها لا أية علة فوق العلل الفيزيائية».

هناك إضافة إلى ما تقدم، قوانين هامة أخرى نصّت عنها نظرية الصيغة وأمكن التثبت منها تجريبياً أهمها قانون التمايز بين الشكل والأرضية: فالشكل ينفصل دائماً في إدراكنا على أرضية معينة. فإذا كان القلم موجوداً على طاولتي إلى جانب المحاة فلأنني أدرك هذين الشيئين بوصفهما شكلين في حين يؤدي سطح الطاولة دوره كأرضية أو خلفية لهذين الشكلين. والواقع أن الشكل يتعين على أرضية معينة بصورة أفضل بقدر ما يملئ الوضع الداخلي لأجزائه القوانين المذكورة آنفاً.

«وعليه فكل شيء نحسه لا يمكن أن يوجد في إدراكنا إلا بالنسبة إلى أرضية معينة، وينطبق هذا القول ليس فحسب على الأشياء المرئية وإنما أيضاً على كل ضرب من الأشياء والوقائع المحسوسة. فالصوت الموسيقي ينسلخ متميزاً فوق أرضية تتكوّن من أصوات أخرى، أو فوق أرضية من الضجيج أو السكينة، كما ينسلخ الشيء المرئي فوق أرضية مضيئة أو مظلمة. والأرضية شأنها شأن الشيء يمكن أن تتكوّن من مثيرات معقدة وغير متجانسة؛ فإني أرى شخصاً فوق أرضية تتكوّن موضوعياً من الحائط والأثاث واللوحات الفنية الخ. ولكن يوجد دائماً وأبداً اختلاف ذاتي بارز بين الشيء والأرضية. . . وكما نجعل هذا الاختلاف الذاتي ملموساً لتتناول نموذجاً فيه جزءان من الحقل لا يتغيران من الناحية الموضوعية ويمكن مع ذلك أن يتناوبا بالنسبة للراعي، دوراً، الشكل والأرضية. . .

حقل الإدراك ينتظم بالنسبة للجائع مثلاً بطريقة مختلفة عن انتظامه بالنسبة للشبعان، كما يبدو الريف بالنسبة للجندي الباحث عن مأوى بطريقة مختلفة عما يبدو عليه بالنسبة لعالم الجمال. وعليه ينتظم الحقل الإدراكي بصورة دينامية وتأليفية بفعل التوترات الداخلية الناشئة عن حاجات الفرد وميوله والتي تسهم إلى حد كبير في تحديد ردود الفعل. بيد أن هذه الحاجات والميول لا تشكل بالنسبة للفرد حاجات وميولاً داخلية فقط، بل إن أشياء البيئة أيضاً تولد تبعاً لنمط تشكل الحقل محرضات للفعل عند الفرد، مما يؤكد على التفاعل التام بين العناصر - الداخلية والخارجية - المتواجدة في الحقل الكلي. إن مفهوم الحقل الكلي - الذي يُعدّ توسيعاً لمفهوم الحقل الإدراكي - يشتمل إذن على الفرد والبيئة كقطين مترابطين، وهو الحقل الذي يشكل حسب لفين المحيط الواقعي للفعل الإنساني.

حاول لفين من خلال إحدى تجاربه أن يشرح التبعية المتبادلة بين الفرد والأشياء المكوّنة لصيغة إجمالية في الحقل الكلي كالآتي: وَصَحَ طفلاً ضمن دائرة مرسومة بالطبشور بحيث يتعين على الطفل دون اجتياز الحدود المرسومة أن يبلغ شيئاً معيناً موضوعاً خارج هذه الحدود بواسطة بعض الأدوات، كالعصي مثلاً. لقد لاحظ لفين ردود الفعل الانفعالية للطفل تجاه هذه البنية التي تشكل العنصر الإدراكي أو المعرفي للموقف. فالموقف ينطوي على قوتين: قوة متجهة نحو الشيء وقمارس تأثيراً جاذباً على الطفل وقوة أخرى متجهة بالاتجاه المعاكس يدعوهما لفين بالحاجز النفسي وتمثّل في الدائرة التي لا يجوز اجتيازها. يشتمل هذا الصراع، (المأزم)، على توتر وقد لاحظ لفين الطريقة التي يحاول بها الطفل أن يضع حداً لهذا التوتر كما لاحظ المواقف والمشار التي يُظهرها. إن الحقل الكلي في هذا المثل قد جعل الموقف يتسم بحالة التقاطب أو التجاذب وذلك تبعاً لتأثير القوى التي تظهر بمظهر أقطاب جذب أو نبذ.

استناداً إلى هذه الطرائق البنيوية أسس لفين وتلامذته؛ (ليبيت Lippit، وايت White، زيفرنغ Zeigarnik)، اتجاهاً في علم النفس الاجتماعي انتشر على نطاق واسع في الولايات المتحدة وكان في أساس العديد من الأبحاث حول دينامية الجماعات. وتقوم الفكرة الرئيسية لهذه الأبحاث على أن الجماعة تمثّل عن طريق تفاعلاتها الثابتة مع الأفراد الذين يؤلفونها محلاً لتحولات دائمة، ذلك أن الجماعة تمتلك صفات

الآلي لاستجابات عشوائية عمياء»، بل إن كوهلر يفسر نجاحات القردة العليا في تجارب التعلم التي تنطوي على مشكلة معينة بالطريقة التالية: إن تغيّيراً مفاجئاً في الحقل الإدراكي للحيوان بتأثير توتر داخلي معين (ناشئ عن الجوع مثلاً) يحوّل عناصر الموقف المحايدة أساساً إلى موجّهات تعين على إيجاد الحل لمشكلة معينة، بكلام آخر فإن شيئاً معيناً في موقف جديد يكتسي معنى جديداً (دلالة جديدة) كاكسسائه معنى الأداة التي يمكن توجيهها إلى هدف معين: فالشimpanزي الجائع مثلاً الذي يواجه موزة معلقة في السقف يقوم بنقل الصناديق المبعثرة في الحجرة ليضعها بعضها فوق بعض ويتسلق عليها بهدف تناول الموزة، كما توصّل أحد القردة - المدعو سلطان - إلى وصل عصاتين لاستخدام هذه الأداة الجديدة لبلوغ الموزة. وعليه فإن شيئاً معيناً (صندوق، عصا، الخ...) يمكن أن يكتسب فجائياً في إدراك الموقف الجديد دلالة معينة كان يفتقدها أساساً، وهذا ما يقتضي من الحيوان نوعاً من الذكاء يدعوه كوهلر بالاستبصار، أي هذا الحدس الفجائي للحل.

مارست النظرية الجشطاطية تأثيراً واسعاً على معظم مجالات علم النفس المعاصر. فقد أبرزت في مجال التربية مثلاً أفضلية التعليم القائم على المجموعات المتساهلة التي يمكن استيعابها استيعاباً أفضل بكثير من استيعاب المواد التي لا رابط بينها، كأفضلية الطريقة الكلية في القراءة على الطريقة التحليلية. كما أخذ الطب بوجه عام والطب النفسي - جسدي بوجه خاص يتجه بتأثير الجشطاطية إلى النظر بعين الاعتبار إلى التوازنات واللاتوازنات الإجمالية للفرد في وحدته الكلية النفسية والعضوية. لقد شدّت نظرية الجشطاطات أيضاً في المجال الاجتماعي على التأثير الذي تمارسه البنى الاجتماعية على الأفراد وشجعت بالتالي الامتداد بالنظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي، هذا الامتداد الهام الذي تحقّق بصورة أساسية عن طريق أحد تلامذة كوهلر في برلين وهو كورت لفين Kurt Lewin 1947-1890 الذي لعب دوراً أساسياً في مجال علم النفس الاجتماعي في أميركا الشمالية.

لقد صاغ لفين مشروعاً لتطبيق نظرية الصيغة على دراسة العلاقات الاجتماعية وقام بهذا الصدد بتعميم مفهوم الحقل: فالحقل الإدراكي عند الجشطاطيين يتمثّل في مجموعة العناصر المدركة في آن معاً ولا يشتمل على النشاطات الداخلية للفرد إلا بحدود دنيا، أما لفين فقد اقترح لتحليل العلاقات العاطفية والاجتماعية مفهوم الحقل الكلي الذي يشتمل - إضافة إلى عناصر البيئة - على الفرد نفسه بميوله وحاجاته. ذلك أن

كما النقد الفني، معيارية بالضرورة بالرغم من أن تاريخ فلسفة الجمال عرف جهوداً حثيثة لوضع قوانين مسبقة تحدد الجميل في ذاته أو اكتشاف محدداته من خارجه .

والسؤال المطروح حول شرعية الجمالية، أي علم الفن، يدور حول الرابط الممكن والمعقول بين الجمالية، وهي معرفة عقلية، والنتاج الفني، وهو وليد الشعور. فالفنان يتذوق ويتأمل، بينما الفيلسوف يعقل ويفكر. فما هو سبب التلاقي بين فكرة إحساسية وفكرة ذهنية ؟

تتبن فلسفة الجمال، في تحولاتها الهائلة، ان الجمالية ممكنة ومشروعة إن بصفتها علم الفن أو فلسفته أو دراسة مختصة بأسلوبية الحساسية وتقنياتها.

وفي هذا المجال، تلاحظ أسبقية الفن على النظام الفلسفي. فالإبداع الفلسفي أقل سرعة وتنوعاً من الإبداع الفني، بل ويذهب بعضهم إلى القول إن الفلسفة تتطلب عبقرية أدق من تلك المطلوبة في الفنون. وفي كل الأحوال من الخطأ عزل الفكر الفلسفي عن الانجازات الجمالية.

ويعزز هذا القول غياب أي دور واضح للفلسفة تجاه الفن، بل إن كل نظرية جمالية، كما يدل عليه تاريخ الفلسفة، كانت محكومة بوهم أنها نهائية. وتبقى نتيجة أكيدة وهي أن التفلسف حول الجميل والجمال يوسع مدارك النظر الفلسفي .

الجماليات من الوجهة الانطولوجية

تحفز الجماليات التفكير الانطولوجي بل وتهد له إلى حد بعيد إذ إنه يصعب الجزم إن كانت الحركة المعتمدة من قبل المبدع الفني تنطلق من الواقع إلى المثال وحسب، كما يؤكد بخاصة ملتزم النظر الاجتماعي والوضعي، أم أنها تنطلق من المثال في سبيل الوصول إلى العياني كما يؤكد بخاصة الفلاسفة المثاليون.

وتكشف النظرة الانطولوجية شدة اتساع ميدان الممكن على صعيد الفنون. ولا ينفك النظر الجمالي يراوح بين ممكن متحقق ذي ماهية موضوعية وجددير بالملاحظة الاختيارية، وممكن غير متحقق حتى الآن ولكنه قابل للتحقق وهو ذو ماهية خارج الزمان والحس؛ فالفنان يبقى في مسعى دائم نحو اكتشاف ربما لن يتحقق أبداً.

وبالفعل فإن التفكير الأنطولوجي هو بالضبط بحث عن فنون ذات ماهيات غير متحققة في الواقع ومساءلة حول أشكالها غير مكتشفة بعد. علماً بأن الجماليات، وفق هذا المنظور الانطولوجي، تطرح لا أنماطاً وأنواعاً أو صفات

ذاتية لا يمكن بلوغها عن طريق الصفات التي يتصف بها أفرادها.

في تاريخ علم النفس، كما في تاريخ علوم أخرى، بدت بعض المشكلات في وقت ما وكأن البحث قد استنفدها وبدت بعض الحلول وكأنها نهائية. ولكن النقد الذي قامت به الجشطالتية لعلم النفس التقليدي قد كشف عن وهن الصرح الذي قام عليه وأتاح في الوقت نفسه دفعة جديدة للجهود النظرية والتجريبية. لقد كان لنظرية الصيغة (الجشطالتية) فضل إثارة مشكلات جديدة ورسم برنامج عمل للباحثين، وهو برنامج تكشف عن خصوصيته في علم النفس ولم يتوقف قط عن الاتساع.

مصادر ومراجع

- جيوم، بول، علم نفس الجشطالت، ترجمة صلاح غيمر وعبد مينايل رزق، مراجعة يوسف مراد، الناشر مؤسسة سجل العرب، 1963.
- Guillaume, Paul, *Psychologie de la forme*, Flammarion, 1937.
- Katz, David, *Introduction à la psychologie de la forme, rivière et cie*, 1955.
- Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, New York, 1929.
- Köhler, Wolfgang, *Gestalt psychology*, Liveright, New York, 1929.
- —, *L'intelligence des singes supérieurs*, Payot, 1931.
- —, *Psychologie de la forme*, Gallimard, 1964.
- Lewin, Kurt, *A Dynamic Theorie of Personality*, Marc Graw-Hill, New York, 1935.
- —, *Psychologie dynamique*, P.U.F., 1964.
- Piaget, Jean, *Le Structuralisme*, P.U.F., coll. Que Sais-Je? 1970
- Wertheimer, Max, *Drei Abhandlungen Zur Gestalt theorie*, Erlangen, 1925.

كمال بكداش

الجمالية

Aesthetic
Esthétique
Aesthetik

تعتبر الجمالية معرفة متخصصة بالجمال الفني دون الجمال الطبيعي. ويفترض عدم الخلط بين الجمالية، كدراسة معنية بالقوانين الكفيلة بكشف الجمال في العمل الفني، وتاريخ الفن المعني بتحديد أطر انتاج الأعمال الموسومة بالفنية والنقد الفني المعني بتبين التحولات في الاتجاهات الفنية والأسلوبية الجمالية. ويبدو واضحاً من هذا التمييز المبدئي أن الجمالية ليست،

وحسب، وإنما موضوع التدرج في كشافات الوجود. وهكذا يبدو أن نقیض الجمال ليس هو البشاعة وإنما الإسفاف والتفاهة والرداءة. وهكذا تندر الأشياء التي يجوز سُمها بالبشاعة.

قضايا فلسفية جمالية

يطرح النظر الفلسفي حول الجميل والجمال أكثر من قضية فلسفية جمالية ذات دلالات بعيدة الأهمية.

وهناك في البداية مشكلة تصنيف الفنون الجميلة التي تفرض عدم التعسف في فرض الأفكار المسبقة على الواقع الفني؛ فالمطلوب ملاحظة الفنون الممارسة وتعدادها ومن ثم التفكير في تصنيف لها والنظر في ترابط مبادئها وعلاقاتها بعضها ببعض. وعلى الرغم من الإصرار على صيغة الجمع في مصطلح الفنون الجميلة، فقد توحى هذه التسمية أن هناك استثناء لفنون ما أو أن هناك فنوناً غير جميلة أو في أحسن الحالات، أنه ليس من وحدة عضوية تجمعها.

وتكمن صعوبة التصنيف في أن الجميل العقلي لا يتنافى بالضرورة مع الجميل الحسي أو الجميل النفی، والعكس بالعكس. فقد تتناسب في أحيان كثيرة غاية الجمال مع غايات اللهو والنفع والتزويق. فالنفی والجميل لا يتخارجان ولا يتناقضان بل إنهما قد يتكاملان ويتعاونان.

وفي الأطار عينه، يلاحظ نثر مشكلة التصنيف من حيث اعتمادها على معيار الحواس. فالحواس مختلفة ومتشابهة وليست موحدة بل غير متساوية ومتفاضلة في تذوقها الجميل أو في التعبير عنه. فالسمع لا يستنفد المقطوعة الموسيقية واللوح لا يتلفها النظر بينما يصعب تذوق الطبق الشهی دونما إدخال تغيير ملحوظ عليه!

وتعثر أيضاً كل محاولة تصنيف للفنون الجميلة باعتمادها المطابقة بين البصري المكاني والسَمعي - الزماني. فهناك فنون بصرية - زمانية كالسينما أو أن توحى لوحه ما أبعاداً وهي كالحركة وهي جامدة أو العمق وهي مسطحة!

وتذكر أيضاً مشكلة الموضوعية والذاتية في العمل الفني. والشاغل فيها هو اكتشاف معايير موضوعية تجعل تذوق العمل الفني، وهو نتاج ذاتي، ممكناً بخاصة أن المشاعر الجمالية، في التعبير والتذوق عظمة التنوع والتباين.

وهذا يطرح مشروعية توق العمل الفني الى العالمية أو الكلية والشمولية، مع أن نتاج فرد معين أو بيئة ثقافية محددة ذات قيم جمالية، ثابتة ومتحولة يحمل معالم خصوصيته. فالتعبير الفني يخرج في أن بفضل عبقرية الفرد المبدع وعبقرية

المجتمع الذي ينتمي اليه، ويتوق الى الشمولية والعالمية. وتُعنى فلسفة الجمال بإمكان استخراج ماهية الفن عبر هذا التنوع الجمالي وتعدد الانجازات المعبرة عنه وتضارب الأدواق واختلافها. وهي معنية بتقديم شرح وافٍ لظاهرة عدم الانقطاع في تذوق قيم جمالية تنتسب الى عصور سالفة وجماعات مندثرة.

وتطرح قضية المنهج في فلسفة الجمال قضية خصوصية المتعة الجمالية. فيصار الى البحث إن كانت المتعة الجمالية اختباراً قائماً بذاته أم أنها ملحقة باختبار انساني آخر. فالمطلوب إنما هو فحص تلك الرغبة في التمتع بالجميل لذاته بذاته بغض النظر عن الأسباب الموجبة الثقافية والأخلاقية والدينية وتبيان نوعية العلاقات المتداخلة والمتشابكة في ما بين هذه الاختبارات البشرية الراسخة.

وبالرغم من هذا التداخل بين المتعة الجمالية والاختبارات الانسانية المتعددة فالخير الوحيد الذي يترصده العمل الفني هو كمال العمل نفسه. فلا يدخل في نطاقه التعبير عن الحق الذي هو موضوع المعرفة ولا الكمال الأخلاقي الذي هو موضوع الإرادة. إذ يمكن للعمل الفني أن يعبر جمالياً عن أشياء غير جميلة أو حتى مردولة. فمهمته الأساسية تنحصر في صياغة موضوع ما على نحو تحول مقارنته الحسية الى مدعاة متعة لكائن عاقل وقادر على التذوق.

ويلحظ المعني بتاريخ الفنانين والفنون الميل الرفضي والنقدي الملازم غالباً لسيرهم. غير أن هذا لا يعني أن كل فن ملزم هو بالضرورة ناجح جمالياً. فالأعمال الفنية لا تستمد جماليها من عدالة قضية ما أو قدسيها. فلا السوء من النتاج الفني الملتزم يضر حكماً بالقضية التي يحمل أو أنه يتمتع بسببها بأية أفضلية فنية. فالرؤية الايديولوجية التي تتحكم بنتاج فني ما لا تمحضه بالضرورة قيمة جمالية إضافية وإن كانت ملهمة ممكنة للشكل أو مضمونه.

فالعمل الجمالي يستمد قيمته من كونه حقيقياً دون أن يكون وليد إرادة عقلية، وأن يكون نافعا دون أن يكون وليد مقصد استعمالي، وأن يكون خيراً دون أن يكون محققاً بالضرورة قيمة أخلاقية أو دينية. فكل عمل جمالي، وشرطه الحرية، يتمتع بقدره جذب تنزع بالمتذوق نحو عالم خاص وقائم بذاته. فالمتعة الجمالية عبور خارج المألوف والمعيش. وبهذا المعنى يعتبر الفن خلاصياً دون أن تضطر فلسفة الجمال الى تحديد سبل الوصول الى عالم أفضل أو أكثر كمالاً. ففي عالم الجمال يتجلى

سقراط الفن على النظر العقلي لا على إثارة الانفعال.

افلاطون

وأفاد أفلاطون من التمهيديين الفيثاغوري والسقراطي لصياغة أكثر النظريات الجمالية تماسكاً في المرحلة الاغريقية. وأخرج أفلاطون، في عاورة هيباس الأكبر التصور السقراطي الداعي الى تكريس الجمال في خدمة الفضائل الأخلاقية متجنباً أي تعريف ينتهي الى تفسير الخير بأنه علة الجمال.

ففي المأدبة وضع أفلاطون رؤيته الفلسفية للجميل في ذاته وصور على لسان سقراط «هذا الجمال الإلهي الذي لا يتولد عن شيء ولا يفنى ولا يزول ولا ينحط ولا ينمو والذي يضفي على الحياة معنى». وهذه الروح الأزلية المشعة بجمال فائق للطبيعة التي يتصورها سقراط لن تعين إلا بالحب. فالحب يوصلنا الى الجمال بذاته. وذلك بالتدرج من حب الأشكال المحسوسة أو الجمال الجسمي إلى حب النفوس البشرية أو الجمال الروحي الأخلاقي الى حب العلم أي الجمال العقلي وأخيراً الى حب المثال وهو الجمال المطلق.

وإن رؤية الجمال التي هي هدف الحب تتحقق بالاستدلال العقلي. فليس من اختلاف عندئذ بين جدلية التأمل الفلسفي وجدلية الحب الصاعد نحو مثال الجمال. ولكن أفلاطون بمجرد تشديده على التأمل الصوفي ابتعد عن النزعة العقلية السقراطية الصارمة. وقد تجل ذلك عندما افترض أفلاطون وجوداً مسبقاً لحب المثال في عالم مفارق يفترض بالفنان الحق الوصول اليه. فالفنان الراغب في إبداع رائعة فنية غير مضطر الى ابداع من عدم. فالقيم موجودة قبل أي عمل فني وهي لا تبدع ولا تخلق. فالمطلوب البحث عنها وبالتالي إيجادها ومحاكاتها. والمحاكاة، في المفهوم الأفلاطوني، ليست مجرد نقل أو تمويه وخداع، وإنما نفترض المعرفة الفلسفية والصدق في التعبير. وهذه المحاكاة مستنيرة وهي تقتضي بأن يعبر الفنان عن فن محقق للحق والخير والجمال. ويشار هنا إلى أن المحاور، وهي الأسلوب الأفلاطوني الأرقى، تدلل على أفضل محاكاة للحقيقة، إذ إنها لا تقف عند الظاهر الشائع بل تحفز العقل على البحث عن الجوهر.

وتترتب على هذه النظرة الأفلاطونية دعوة الى الفنان كي يتقرب من الأقدمين لأنهم، ونظراً لقرهم من المثال المطلق، خير من فهم معنى الجمال المطلق.

حدس انساني، بعيد الرسوخ، حول ضرورة وجود عالم أكثر كمالاً وقابلاً للتحقق.

وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه المراجعة المكثفة عبر تاريخ فلسفة الجمال والجماليات كمحور أساسي في تاريخ الفلسفة. وسنستعرض التحولات الفلسفية في النظر الى الجميل والمبدع عبر تاريخ الفلسفة.

النظرة الفلسفية الاغريقية الى الجمالية

شاع النظر الى أن فلسفة أفلاطون 347-427/428 ق.م. هي بداية التفلسف حول الفن والجمال. غير أن المرحلة ما قبل السقراطية حوت مداخلات فلسفية يجدر التوقف عندها. فالاعتقادية (الدوغماتية) التي وسمت المذهب الجمالي الأفلاطوني سبقها نظير فلسفي جمالي نسبي محوره الانسان؛ فقد اكدت الفلسفة السفسطائية إنسانية الظاهرة الجمالية باعتبارها وليدة تحولات زمانية ومكانية. وأبرز السفسطائيون قيمة الادراك الحسي والانطباعات المرافقة له وطالبوا بحرية الفرد في التعبير عن مكوناته العاطفية وانفعالاته.

وأنزل بروتاغوراس Protagoras 410-485 ق.م. قيمة الجمال في مجمل نظريته النسبية الى القيم الانسانية وفق مذهبه القائل إن «الانسان معيار كل شيء». وأما غورجياس Gorgias 376-483 ق.م. فصاغ نظريته في الجمال مبتعداً عن ربطها بفكرة الحقيقة. وهذا ما يفسر تشديده على الخطابة وليس على الشعر. فالخطابة، بسحر تراكيبها اللغوية تتجاوز الانقاع العقلي إلى حد إثارة الانفعالات والعواطف وسلب الانسان إرادته. وغاية العمل الفني، بحسب هذه الفلسفة الحسنة، ارضاء المتذوق وإن حمل ذلك تمويهاً أو بعداً عن الحقيقة أو الواجب.

لم يسلم أفلاطون بتأسيس فلسفة الجمال على اللذة بل استخلص فلسفته من النظرية الجمالية الفيثاغورية والنظرة السقراطية.

وقد اعتبر فيثاغورس حوالي 500-580 ق.م. أن صراع الأضداد يؤول في النهاية الى ظهور وحدة سببها وجود وسط رياضي بين نقيضين. فالمعيار الجمالي عند فيثاغورس رياضي هندسي يقوم على الاعتدال والاتلاف، وهدف العمل الفني التعبير عن الحقيقة بصدق.

عارض سقراط حوالي 399-470 ق.م. أي نظرية للفن تجعله غاية لذاته وتقيمه على المعيار الحسي، بل رأى أن الجميل هو ما يحقق الخير النافع، وأن الجمال له غاية هادفة. وركز

أرسطو

ودافع أرسطو 322-364 ق. م. عن قضية أخرى مفادها أن الجميل ليس مفارقاً وإنما هو كامن في الواقع. وَقَصَّرَ أرسطو مفهوم المحاكاة إنما جاء عند افلاطون، على الفنون نافعاً شموها كل أنواع الابداع وبخاصة النظر الفلسفي. وأكد أرسطو أن الفن ليس محاكاة الجميل في ذاته وإنما هو محاكاة جميلة لأي موضوع يختاره الفنان. وهكذا وفق أرسطو في تخصيص اللذة الجمالية دون أن يشترط أن تكون الموضوعات الفنية المختارة جميلة بالضرورة. فالجمالية قد تتأتى عبر محاكاة جميلة لموضوعات بشعة. فمحاكاة الطبيعة، وهي نظرية أرسطية شائعة، لا تفيد على الإطلاق محاكاة الواقع كما هو أو الطبيعة على نحو ما هي عليه، بل تفيد أن الفن مكمل للطبيعة. على كل، إن المحاكاة غريزية في الإنسان، لذا لا بد من إرواء الحس الجمالي وتنمية التذوق الفني. بالرغم من ملاحظة التداخل بين العمل الفني والنتائج الأخلاقية المترتبة عليه فقد فرق أرسطو بين النقد الأخلاقي والنقد الجمالي للنتاج الفني.

الجمال في الفلسفة العربية - الإسلامية

يلحظ مؤرخو الفلسفة العربية - الإسلامية وجود تداخل وتفاعل ما بين التراث الهليني والتراث العربي الإسلامي في ما يخص مفهوم الجمال.

وبالرغم من أن بعض المشتغلين بتاريخ الفن في الحضارة العربية - الإسلامية يشكك في وجود أي آية قرآنية تحرم صراحة تصوير الكائنات الحية؛ فالإسلام الأول وبخاصة زمن الرسول، عرف رسومات لكائنات حية، وأن المقصود من التحريم عدم عبادة الانصاب أو الاصنام أو الأوطان، فإن الأغلب بخاصة في تاريخ الفن العربي أن هذا التحريم كان ملزماً إلى حد بعيد. وقد شكل العنصر الحاسم في الرؤية العربية الإسلامية لمفهوم الجمال والجميل.

ويشار إلى أن تعريفات الجمال في الفلسفة العربية لم تقف وحسب عند الأمر الديني بل تأثرت بالتراث الهليني. وبقي مفهوم الجميل متجاذباً بين أهل النقل وأهل العقل.

فقد تأثر المعتزلة، على سبيل المثال، بما جاء به الافلاطونية من فكرة الجمال المطلق وأن الحق والخير والجمال إنما هي ماهية واحدة. وعبر المعتزلة، بوصفهم مثلي التيار العقلائي في الإسلام، عن هذه النظرة إلى أولوية العقل والمطلق.

وتشكل الفيثاغورية، بتعليمها المركز على الرياضيات والهندسة، وبخاصة عبر تيارها الأقل عقلانية مستنداً لكل

الجماليات النابعة من الحركات الدينية التي ظهرت في تاريخ الإسلام.

ومن الصعب فهم نظريات فلسفية متباسكة وإن بشيء من التباين، على غرار ما جاء به الفارابي 878-950 م. وابن سينا 980-1037 م. دون تقدير دور الافلاطونية الحديثة وبخاصة كتاب الإلهيات المنسوب إلى أرسطو. فقد غلب على هذا التيار الفلسفي فكرة الإشراق ووجود الواحد المطلق الذي يتجاوز الخير والحق والجمال.

وتشكل هذه النظرة الفلسفية المستند الأساسي لكل نزعة صوفية في الإسلام وفي المسيحية المشرقية في آن. وتتمثل بخاصة في الفلسفة الصوفية الفارسية عند السهروردي 1155-1191 م. وهذا ما يفسر ظهور المنمنمات وتزويق الكتب الدينية وأهمها المتعلقة بالمعراج النبوي.

ولا ينكر دور الفلسفة الأرسطوطاليسية في تضمين الجماليات الإسلامية فكرة التجريد وقيامها على تصورات غير آية. وهذا ما جعل الفن الإسلامي ينحو إلى التجريد وتصوير الأشكال والماهيات والأجناس والأنواع.

ويشار بشكل خاص إلى أثر المذهب الأشعري في الرؤية الإسلامية للجمال. وترتكز الأشعرية على ردّ الميتافيزيقا الاغريقية؛ فهي تؤكد أن الله ليس عقلاً وإنما إرادة. وهي ترهن كل قانون طبيعي بالمشيئة الإلهية؛ فالله هو الخالق الأحد ولا ماهيات بذاتها. ولا يُخفى أثر هذا التوحيد المطلق على فلسفة الجماليات: «الله ليس كمثله شيء».

النظرة الفلسفية الوسيطة

وأما القرون الوسطى المسيحية الغربية فبقيت. على الرغم من التحولات الهائلة في الفنون وكثافة الانتاج الفني، أمانة للرؤية الافلاطونية. فبدأ الجمال الفني دلالة على الحقائق الروحية. وتأثر فلاسفة القرون الوسطى الغربية، أمثال القديس بونافنتورا 1221-1274 Saint Bonaventura والقديس انسلم 1109-1033 St Anselme والاكوييني 1225-1274 St Thomas d'Aquin، على رغم التباين في توجهاتهم الفلسفية، بتعاليم القديس اغسطينوس 354-430، الافلاطونية، وبمؤلفات الفيلسوف افلوطين 270-205 Plotin، واضع اثولوجيا ارسطاطاليس المقم بالروح الافلاطونية، حول الجميل والصانع والمثال الجمالي والتاسعويات التي تضمنت فلسفة جمالية صوفية مشبعة بالروحانية الشرقية. فكل شيء جميع بقدر ما فيه من الوجود الحق الذي هو الخير. فإن الجمال هو الخير ومن الخير يستمد

من خارجها، أي من مجال المعرفة النظرية أو من مجال الأخلاق العملية.

واعتمد كانط المنهج الترنسندنتالي إياه الذي سبق له تطبيقه على صعيدي العلوم والأخلاق في الكشف عن الشروط الأولية للحكم الجمالي. ويقضي هذا المنهج بمحاولة التوفيق بين التجربة الحسية التي تقدم مادة المعرفة وبين الفعل الذي يقدم الشكل المنظم لها. فالسؤال الكانطي يدور حول الشروط الأولية الضرورية لقيام نظام العلم والأخلاق والجمال.

وأكد كانط أن عالم الطبيعة يسوده مبدأ العلية، وعالم الأخلاق مبدأ الحرية، والحكم الجمالي مبدأ الغائية الذاتية أو التخطيط. فالحكم الجمالي يتحرك وفقاً للمبدأ الأولي القبلي للحكم المنعكس الذي هو مبدأ ذاتي لا يستمد من طبيعة الموضوع الخارجي بل يستمد من تناغم الملكات. فهو يفيد أن الشيء المحكوم عليه بالجمال يظهر متناغماً من حيث استقلاله لا عن المضمون التجريبي للتصور فحسب، ولكن أيضاً عن كل عرض فردي. فالجس الجمالي يوجد قلياً ويؤسس بذاته المصادقية الكلية والضرورية للأحكام الجمالية. والجس الجمالي هو بالضبط هذا التناغم بين ملكة الفهم والمخيلة. وذلك يفضل تماماً التحرك الحر لهذه الأخيرة. ويتج من هذا التناغم الشعور باللذة والرضا.

ولا بد من نظرة تفصيلية إلى معنى الحكم الاستطقي عند كانط، أي الحكم بالجميل والجليل ومعنى نقد الحكم الغائي. يتسم الحكم الجمالي عند كانط أولاً أنه يرجع إلى الذات. فالذوق هو ملكة تحكم بقبول فكرة أو موضوع أو عدم قبولها دون أي غرض أو منفعة. وثانياً يؤكد كانط على الطابع الكلي ودون أي تصور عقلي للحكم الجمالي. وثالثاً يشير كانط إلى الطابع النموذجي الضروري والمألزم للحكم الجمالي من حيث إن الحكم على الجميل غير مستند على التصور العقلي ولا على السلوك العملي. وأخيراً، إن الحكم الجمالي يوحى بالغاية دون أن ينحصر بحاجة بيولوجية أو منفعة أو تصور عقلي. فالغاية هنا هي وليدة التخطيط الخفي الذي هدفه تسيير التناغم بين الملكات أو ملاءمة الفكرة المحصلة عن الشيء الجميل وإدراك هذه الملاءمة.

ورغم التشابه بين الجميل والجليل عند كانط فإنه يلحظ الفارق في أن الجليل يستند إلى تناغم المخيلة مع العقل لا مع الذهن. فالجليل، بالرغم من أنه يبعث الرضا واللذة على غرار الجميل، فإنه يبعث أيضاً على فكرة اللانهاية. فالجليل يتصل باللذة من حيث الكيف، بينما الجميل يتصل بها من حيث الكم. وهذا يفسر واقع أن الجليل يثير الإعجاب، فإذا

العقل جماله. والبحث عن الجمال هو، في الوقت عينه، توق إلى الاتصال بالعالم المثالي ومعاينة المبدأ الإلهي.

وهكذا غلب على الفلسفة السكولاستيكية توجه أفلاطوني - أفلوطيني يرى الجمال قرين التناسب والنظام وموحياً للخير ودالاً على عظمة الله، الخالق من العدم.

وفي عصر النهضة، عرفت فلسفة الجمال عصرنة للقيم الجمالية، فغلب على الجاليات النظر في الوقائع الطبيعية بحد ذاتها، والاهتمام بالمعنى الانساني للفن، وحاول ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci 1452-1519 تعقيد الفن على أساس رياضي.

النظرة الفلسفية الحديثة الى الجماليات

الجمالية في الفلسفة النقدية عند عمانوئيل كانط 1724-1804

تعارض الرؤية الفلسفية النقدية الكانطية بشكل شبه جذري مع الرؤية الأفلاطونية. فقد اعتمد كانط مبدأ الثورة الكوبرنيكية وجعل الذات منطلق الحكم الجمالي رافضاً البحث عن الجميل في ذاته. وراح يؤكد على الذات الحاسة والمتذوقة. ويرتبط هذا التغيير الكانطي الحاصل في منتصف القرن الثامن عشر بمجمل تطورات فكرية تسارعت منذ نشوء الفكر العلمي الوضعي مع فرنسيس باكون 1561-1626 في انكلترا ومونتسني 1533-1593. وسرعان ما انتقل كانط من نظرة اعتقادية إلى الجمال إلى نظرة نقدية في كتابه نقد الحكم (1790). وجاء ذلك بعد تمثّل خلاق للتراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه لاينتز 1646-1716 ولسنغ 1729-1781 في ألمانيا، بورك 1729-1797 وهيوم Hume 1711-1776 في انكلترا، وديكارت 1596-1650، وجان جاك روسو 1712-1778 في فرنسا، وبهذا الصدد يشار تحديداً إلى الجهد الفاصل الذي بذله الكسندر غوطليب بوماغرتن في تأسيس علم مستقل يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال. ويعتبر كتابه الاستطيقا 1750 رائداً في الجماليات الحديثة. غير أن كانط لم يستف من سبائه الدوغماتي إلا بعد قراءة مندلسون 1729-1786 وذلك سنة 1787. فتجاوز من سبقه ووضع نظرية جمالية أكثر تكاملاً وشمولية.

وقد جهد كانط في تحليل الشروط الأولية للحكم الجمالي وسعى إلى تأسيس منطق للذوق على غرار ما أنجز بالنسبة إلى العلم والأخلاق. وقد أفرد كانط للجمال مجالاً مستقلاً ذا كيان قائم بذاته وذلك برفضه تفسير التجربة الجمالية بردها إلى عامل

1770-1831 وشوبنهاور 1788-1861 للتوفيق بين الافلاطونية والكانطية.

ينطلق هيغل من افتراض الروح المطلق معتبراً أن كل ظواهر الوجود هي مظهر من مشكلات الروح وفق قانون الجدول القائم على صيرورة مستمرة. والفن، كما الدين والفلسفة، وسيلة هذه الروح في وعيها لذاتها. ولا يتوسل الفن من أجل التعبير عن المطلق التصورات وإنما العيني الحسي. فالجمال هو التجلي الحسي للفكرة.

ويؤكد هيغل أن علم الجمال موضوعه لا الجمال الطبيعي وإنما الفني؛ إذ إن هذا الأخير هو وليد ابداع الروح والوعي والحرية وبالتالي فإن الجمال الفني يكون، بفعل طابعه الروحي، ارفع مقاماً من الجمال الطبيعي. على كل، إن الفن وهو ابداع ليس مجرد محاكاة. ويعتبر هيغل أن المحاكاة لا توصل الى عمل فني ذي قيمة. كما أن المضمون في العمل الفني لا يتوجه إلى الرغبات الحسية أو يستهدف مردوداً نوعياً. والمضمون الفني هو حكماً موضوع فردي وليس تصوراً مجرداً. ففي الفن بحسب هيغل، يتحول المحسوس إلى روحاني والروح تتمظهر في الشكل الحسي. وهذا ما يفسر قوله إن الجانب الحسي في الفن مجرد عن المادية ومشاركاً في الفكرة، وإن الجانب الفكري يشارك في المثالي لأنه ليس تصوراً مجرداً بل إنه متحقق ومتموضع ويخاطب العقل.

ويرد ف هيغل نظرته هذه بموقف من الفن أساسي، ومفاده أن الفن في أرفع مراتبه هو تعبير عن الماضي ويبقى كذلك. أي أن هذا الفيلسوف يقرر دونية الفن بالنسبة الى الفكر وهيمنة السمات المادية والمصالح السياسية وخلافها. . .

فالن، باختصار، ومن المنظور الفلسفي الهيجلي المثالي له مركز مرموق. إلا ان الفن لا يعتبر الوسيلة الأكثر تأهيلاً لاعلاء الأحاسيس والغرائز الى مستوى أرقى من الوعي. فلا المضمون ولا الشكل يستطيعان ذلك، فالمضمون يكشف عن جزء من الحقيقة، والشكل يُبقي الفن محصوراً في نطاق ضيق، فالن ليس هو السبيل الأفضل لادراك المطلق.

وانطلاقاً من ارتباط الشكل بالمضمون ورهن اكتمال النتاج الفني بذلك، يضع هيغل تفسيراً فلسفياً لتاريخ الفن على أساس تحقق الفكرة. ففي النمط الرمزي، الفكرة غير واضحة ولا محدودة وبالتالي الشكل غير محدود (فن العمارة). . . وفي النمط الكلاسيكي، تنمو الفكرة وتحدد ذاتها بذاتها فتجد الشكل الأنسب لها (النحت). وفي النمط الرومنطيقي تدرك الفكرة نفسها روحاً مجردة عن أي تحديد فتتجاوز الشكل الحسي بل يبدو هذا غريباً عنها (الموسيقى والشعر).

ارتبط بالمعرفة تولد الجليل الرياضي، وإذا ارتبط بالإرادة تولد الجليل الحركي. فالجميل لصيق بالنظام (النهار، الحداثق المنسقة) والجليل يتبدى في الاضطراب (الليل، العواطف، الغابات).

وقصارى الكلام أن الجليل يبدو حالة ذاتية تماماً لا يتوصل الحدس الحسي إلى لانهايتها. إذ إنه يفرض على الذات التفكير ذاتياً بالطبيعة وبكليتها على غرار تصور شيء ما فوق حسي دون التمكن من تحقيق هذا التصور موضوعياً.

أما بالنسبة إلى الفن فيضع كانط تعريفاً يلحظ فيه دور العبقرية. فالن هو خلق واع لأشياء تولد لدى المتأمل فيها الانطباع أنها خلقت دون قصد كما أشياء الطبيعة، وذلك بفضل العبقرية التي لا تقلد إنما تخرج بحكم الأصالة عملاً غموضياً.

ويميز كانط بين الذوق القادر على الحكم على الجمال في الطبيعة والعبقرية كملكة للجمال الفني مؤكداً أن الذوق ينظم العبقرية المتكررة ويفرض نفسه معياراً لتقدير الجميل في العمل الفني.

ويصح القول أخيراً إن كانط انتقل بعلم الجمال الى آفاق جديدة لا تبحث في ماهية الجمال وإنما في شروط ادراكه انسانياً. والاسهام الكانطي لم يؤسس فلسفة جمالية واحدة إنما حث على صياغة نظريات عدة. وذلك نظراً لما حوته الفلسفة الجمالية الكانطية من إيماءات وحتى التباسات وعورات مثال رهنه التجربة الجمالية بثبات الملكات البشرية، وتحجيم دور الخيال الخ.

وهذا يعني أن المناخ الفلسفي النقدي بقي مستمراً في الفلسفة الجمالية حتى ظهور الفلسفة الوضعية؛ فقد استعاد شيلر 1759-1805 في كتابه رسائل حول التربية الجمالية (1795) فكرة كانطية مفادها أن الفن هو مجاني ولعب متناغم. وهذا تجاوز للكانطية بمعنى أنه إسقاط لأهمية المضمون من تقييم العمل الفني واعتبار الشكل هو كل شيء. فسر الفنان أنه يحو الطبيعة بالشكل.

ويعود شلنغ 1775-1854 الى السؤال الكانطي: هل هناك في أعماق الأنا حركية لا واعية كما الطبيعة وواعية كما الروح؟ ويبيح شلنغ بالاجاب مؤكداً أنها الحركية الجمالية وهي بالضبط حجر الزاوية في أي عمارة فلسفية.

هيغل وشوبنهاور

ويجدر التوقف، ولو باقتضاب، عند محاولتي هيغل

عديدة في اطار الفلسفة الجمالية الماركسية ما لبثت أن ظهرت لتغني هذه النظرة السوسيولوجية المادية الجدلية.

وفي الخط الرفضي عينه أقام الفوضويون بخاصة بيار جوزف پرودون 1809-1865 وميشال باكونين 1814-1876 وبيوثر الكسفيثش كروبوتكين 1842-1921 نظريتهم الجمالية على قاعدة اعطاء بعد سياسي واجتماعي للتجربة الفنية. وهذا يعني أن الفوضويين يجذرون من تسلط الفنان وديكتاتوريته، لذا يصرون على فن يبدعه الشعب ولا يتلقاه فحسب. كما أن هذا الموقف يفيد أن الفوضويين لا يفصلون بين نقدهم أزمة الحضارة الغربية وبين تقديم الفكر الجمالي.

نيتشه

رفض فريدريك نيتشه متابعاً بذلك خط فلسفة الارادة عند شوبنهاور النزعة العقلية، المتمثلة بخاصة بالنهج السقراطي، في التطلع الى الأعمال الفنية. ودعا الانسان المتمتع بإرادة القوة إلى السيطرة على الطبيعة عبر الفن والعلم والفلسفة. وقد انطلق نيتشه من تحليله التراجيديا الإغريقية معتبراً إيها خير مثال على ثنائية لصيقة بالوجود الانساني: النزعة الابولونية المائلة نحو التأمل والهدوء والخيال والحلم، والنزعة الديونيسية المائلة نحو النشوة والعريضة والألم. ويعتقد نيتشه أن الفنان هو الذي يسعى، عبر ارادته الكلية التي هي مصدر كل ابداع فني، على فرض ارادته على الطبيعة بل وتغييرها عبر رؤية تراجيدية وليس عبر المعرفة العلمية والتصورات العقلية. وأكد أنه، عبر هذه الارادة، مؤسساً بذلك الفكر الوجودي، يحقق الانسان نفسه بل يكون نفسه. وبالرغم من أن الاثارة هي حافز كل عمل فني فإن انجازه يتطلب سيطرة على الانفعالات وتوجيهها. وعلى هذا النحو يقول نيتشه إن أهم عمل فني ينجزه انسان هو تحقيقه ذاته. وفي هذا القول دعوة سيتلقفها أكثر من اتجاه فلسفي جمالي معاصر ليؤكد على اللامعقول وعلى ضرورة استكشاف الباطن وعدم الوقوف عند حدّ التصورات العقلية والمعرفة الوضعية. وهكذا كشفت المرحلة الفلسفية النقدية عن أنظمة فلسفية جمالية كبرى. مما يؤخذ على هذه المرحلة، التي لم تتجاوز نصف قرن، انها أبقت موضوع طبيعة الجميل غائباً عنها. وهذا ما أبقي الافلاطونية، أقله كفلسفة حول الجميل في ذاته، مستمرة.

وسيؤذن قدوم المرحلة الوضعية بدء محاولة لتخطي التفسيرات الجمالية القائلة بأن الحسن الجمالي هو وليد تناغم كامل بين ملكات النفس. فالطلب رؤية عينية ووضعية للعالم وبالتالي للفن بحد ذاته.

وأخيراً أسس هيغل بالفعل فلسفة مثالية ميتافيزيقية للجمال والفن ستبقى بعيدة الأثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ولقت إلى أهمية المضمون وعلاقته الوثيقة بالشكل مؤكداً على الوحدة العضوية في العمل الفني.

شوبنهاور

وأما شوبنهاور فبدوره تارجح بين الكانطية التي نشأ عليها والافلاطونية التي تجذبه؛ غير أنه أفاد من الهيكلية بخاصة في النظر الى فلسفة تاريخ الفن. والفن، بالنسبة اليه، هو التصور الدقيق للارادة دون أن يؤدي ذلك الى تطابق الفن والفلسفة. فالفن هو التأمل في الأشياء المستقلة عن مبدأ العقل. وهذا يعني أن شوبنهاور يعتبر الفن أفضل نمط للمعرفة الفلسفية، وأن نسبة الفلسفة الى الفنون كعلاقة الخمرة بالكزمية: الأولى صعبة المنال والثانية سهلة كما أن جمهور الفن عديد وجمهور الفلسفة محصور. وأفضل تلخيص لنظرة شوبنهاور قوله: «الفنان هو من أعارنا عينيه للنظر الى العالم».

ويجدر هنا ذكر محاولة توفيقية مثالية معاصرة بين كانط وهيغل جاء بها بنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 فقد اعتبر الجمال كمرتبة من النشاط الروحي واعتبر علم الجمال وصفاً لا معيارياً وحدسياً عينياً. فالفنان يقدم صورة أو وهماً لا سبيل الى قياسها أو تجزئتها. كما أن الفن ليس فعلاً نفعياً أو أخلاقياً أو حكماً عقلياً يمتثل الصدق والكذب. وأكد كروتشه على انتفاء الطابع الأسطوري من الفن؛ إذ لا مقدس فيه ولا إيمان. والفن عند كروتشه، هو حدس غنائي تمثيلي ووجداني في آن. والعمل الفني هو مزج تعبري منسق ومتحقق بين صورة ماقبلية وعاطفة حسية. وفي هذا الموقف، رفض أكيد لنظرية المحاكاة وتأكيد على مفهوم خاص للحدس الجمالي.

وقبل الانتهاء من المرحلة الحديثة لا بد من اثبات ثلاث محاولات مضادة لفلسفة الجمال عند كانط وهيغل.

وعلى نقيص المناخ الهيجلي حاول كارل ماركس 1818-1883 وضع نظرية جمالية تشدد على المضمون لا على الشكل ولا على البنى الاقتصادية - الاجتماعية ولا على العبقورية الفردية. فالجمال في الفن يتحقق على أفضل نحو عندما يعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة، أي البروليتاريا، ويسهم في غلبة قيمها ورؤيتها. فالفن في العرف الماركسي، له مهمة ايديولوجية في مناخ نزاعي. ويفترض في الفنان التعبير عن القوانين الموضوعية والجدلية في الواقع الاجتماعي والثقافي. غير أن اجتهادات

المرحلة الوضعية

وبجمل القول إن مالرو يعتبر أن درجة الفنان تتحصل له عبر الأعمال الفنية التي يتعرف إليها وليس عبر رسده الجمال الطبيعي. فالعمل الفني ليس تزويقاً أو رسوماً وإنما «أنشودة التاريخ».

التيار الثاني: الجمالية في صيغة المخاطب

تكمن أهمية إسهام هنري برغسون 1859-1941 في محاولته إيجاد حل منهجي توفقي بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة التحكمتين بالحكم على العمل الفني. ويؤكد برغسون أن المحطات الثلاث الأساسية في الفن: الخلق والتأمل والتفسير لن تفهم على حقيقتها إلا عبر رفض جذري للموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة.

والمطلوب الاندماج مع العمل الفني أو التماثل معه كمقدمة لكشف فرادته والارتباط الوثيق معه. فالخُدس هنا هو المنهج الأنسب لعلم الجمال. ذلك أن الفن ييسط الإدراك ويكشف غنى لم يعهد في الطبيعة. وهذا الإدراك ليس نفعياً مع العلم أن برغسون لا يقر بوجود ادراك جمالي وإنما بوجود جمالية إدراك واسعة.

على كل، ليس من موضوع علم جمال عند برغسون ولا جمالية موضوع، وإنما هو يقصر رأيه على وجود منهج جمالي هو في صلب فلسفته.

وأما الظواهرية فقد تشبث بالتقيد بخصوصية الفن؛ فالعمل الفني يتطلب إدراكاً معيناً من أجل التعرف إليه ووعيه بصفته «موضوعاً جمالياً». وهذا الوعي الذاتي طبعاً يستهدف الكشف عن المعاني؛ إذ إن الحس الجمالي ليس لحظة ذاتية وإنما إطار تعبير عن جوهر ما. فالعمل الفني يكشف ذات الناظر ويكملها في آن.

ومن الواضح أن الجمالية الظواهرية تستمد توجهها من آدموند هوسرل 1859-1938 وما أتى به في نظريتي القصديّة وحُدس الجواهر. وتقر الفلسفة الظواهرية بوجود «ما قبلات شكلية» وغير عقلية هي بمثابة أطر تجليات جمالية وأخلاقية. فهناك في الذات ما يشبه التشكل المسبق لكل المقولات الجمالية القابلة للتحقق عند أي احتكاك بنتاج في ما.

ويؤكد ميكال دوفرين، أحد أهم مثلي الجمالية الظواهرية، أن الحس الجمالي ذاتي وموضوعي، فردي وكي: «الفردى بحكم أنه انساني هو كلي». . . والاختبار يكشف للذات المتأبلات التي تحمل. كما أن المسار التاريخي يدل على المتظهر الدائم والذي لا حد له للمقولات الجمالية. وهذا ما دفعه إلى

برز في القرن العشرين اتجاهان في فلسفة الجمال: الأول عبّر عن ميل واضح نحو إبقاء الشكل الأهمية الكبرى والثاني أكّد على الذاتية كمنطلق في سبيل استطبيقا علمية وفلسفية.

ويعتبر أوغست كونت 1798-1857 رائد هذه الجمالية الوضعية. وإن الشاغل الأهم في هذه المرحلة هو استكمال نقد المرحلة الاعتقادية واسقاطها. وتبين للدارسين وجود ثلاثة تيارات رئيسة في الفكر الجمالي الوضعي.

أولاً، الجمالية في صيغة المتكلم Première Personne. وعمر هذا التيار دراسة الوعي الجمالي بتحليل عياني وعبر اختبار أهمية العمل في الخلق الفني. ويمثله اندريه مالرو 1891-1976.

ثانياً، الجمالية في صيغة المخاطب Deuxième personne. وعمر هذا التيار دراسة عملية للإدراك الجمالي ودور الذات في الحكم الجمالي. ويمثله البرغسونية والظواهرية الهوسرلية التي منها الوجودية الفرنسية.

ثالثاً، الجمالية في صيغة الغائب Troisième personne. وعمر هذا التيار دراسة اختبارية للتذوق الجمالي ومعايره. ويمثله غوستاف ثيودور فخنر 1801-1887.

التيار الأول: الجمالية في صيغة المتكلم

ينطلق هذا التيار من ملاحظة عمق المناقشة في الأذواق والمحاجة بشأن الأحكام الجمالية. ويرفع شعاراً طاملاً رده اميل فاغيه 1847-1916: «الذوق الجديد هو ذوقي».

ويعتبر اندري مالرو، أحد أهم مثلي هذا التيار، أن الإعجاز الفني لا يقاس بمدى قدرته على عكس الواقع الحيائي وإنما تحمّل المعطى ودفعه إلى عالم آخر. فالمضمون في الفن هو مادة أولى ليس إلا، سرعان ما يفرض الأسلوب نفسه كموضوع فني خصوصي. فالأسلوب، وإن تبدّى أحياناً بأشكال عبثية وفوضوية، هو سمة الإنسان الحر الذي يقاوم استعباد الطبيعة له ويحول فوضاها الأصلية إلى وحدة فنية. إذ إن الفن هو «قدر مضاد».

والعبرية شرط تحقق الحرية الانسانية؛ إذ إن الأعمال الفنية التي يضعها المريض عقلياً تحمل ثمة قطعة مرضية تمنع في عزله عن محيطه. بينما، وبالمقابل، تبدو قطعة الفنان هي عون ولحظة عبقرية وفرصة حرية وتواصل إبداعي مع فنانين سابقين.

للالترام السياسي، بنظرية خاصة تدعو الى كتابة تتوجه تبعاً لمسؤولية واجبة على الأديب، إلى قارئ معين في زمان ومكان وعصر. ويقرن سارتر موقفه هذا بربط بين الأمر الجمالي والأمر الاخلاقي في كل كتابة أدبية نثرية.

ووسم موريس ميرلو بونتي 1908-1961 فلسفته الجمالية بطابع الظواهرية مؤكداً أن أسلوب الفنان الخاص الذي يكتسب عبر صراعات ضد نفسه وضد العالم، هو ما يميز العامل الفني ويعطيه معنى. وعلى كل حال، إن الفنان، بحسب ميرلو بونتي، يعجز دون اسهام الجمهور، عن سبر كل الدلالات المتضمنة في عمله، وينفي ميرلو بونتي صفة التناقض بين الفنان والعالم. ويعتبر أن العمل الفني لغة غير مباشرة وصامتة، للجسد فيها دور أساسي.

تدعو سوزان لانجر الأميركية (1895) إلى دراسة المعاني والدلالات في التجربة الجمالية. فالشكل الفني قابل للدراك ولا يقف عند حد الحس. فهو شكل ذو دلالة ورمز عن عالم باطني وجداني تعجز اللغة عن كشف بعض معانيه العميقة واعطائها معالم الحقيقة.

وتذهب لانجر إلى أن الفن قابل للتعقل، كما اللغة، بل إنه أصدق في التعبير عن الوجدان. وإن الحقيقة الفنية هي بالضبط الصدق في التعبير عن هذا الوجدان.

يؤكد آلان اميل شارقيه Alain Emile Charlier 1385-1433 على أهمية الصناعة في العمل الفني. فالفنان يصارع المادة ويصقلها ويستخرج منها ايقاعات جميلة غير منصاع في ذلك الى تخيلته أو أوامره أو حتى الى قوانين الطبيعة نفسها، بل إنه يسعى الى تجاوزها واستبدالها بفرض قانونه الخاص عليها. وفي كل ذلك يتطهر الفنان ويكتشف نفسه عبر مساره في الشأن الجميل. فالعمل الفني له ثلاث مقومات: الفكرة والمتعة والحركة المادية أو الشيء.

الجماليات في صيغة الغائب

يطمح هذا التيار الى جماليات موضوعية عبر الركون الى الاختبار والاستقراء. وحاول فخر اكتشاف، عبر تطبيق منهج الاستقراء، المبادئ الأساسية التي تتيح إخراج علم جمال اختباري واحصائي ينهي عهد التنظرات السالفة.

وبالرغم من الفشل البين في إيجاد تعريف للجميل أو حتى للفن، فإن الميل الاختباري غلب على الجماليات المعاصرة. وبالفعل، يجتد، كل جمالي صناعي الارتكاز على فهرسة ما لأذواق جمهور معين فيتسنى له ربط النافع بالجميل وتحقيق

الاعتقاد «أن العالم المعبر عنه فنياً مكثف بذاته». فلا يحكم على العمل الفني بمدى واقعيته أو بنفعيته.

ولا يصح الاستنتاج أن الذات المدركة الواعية هي التي تؤسس معنى العمل الفني وإنما إليها يعود فضل الاعتراف بأن المعنى في قوامه. ويمكن القول إن العمل الفني هو الذات والموضوع معاً. ذات بمعنى أنه كائن حي له غائية وبنية، وموضوع بمعنى أنه ملحق بالوعي المدرك. ويخلص دوفرين إلى القول إن العمل الفني «شبه ذات» بالنسبة الى الشاهد المدرك. وقد ركز مارتن هيدغر 1889-1976، الفيلسوف الوجودي الألماني، على دراسة العمل الفني باعتباره ظاهرة معاشة مشيحاً عن دراسة شخصية الفنان وعملية الابداع الفني. فالفن، بحسب هيدغر، هو الاعمال الفنية وهي تشكل ماهيته. فالمللوب استنطاق العمل الفني نفسه، إن شاء الفيلسوف سبر حقيقته أو ماهيته القابلة للدراك أو كينونته الخاصة. فالعمل الفني، على نقض التنازع النفعي، يتمتع بحضوره واكتفاء ذاتي بينما التنازع النفعي غايته مصلحية أساساً، والنفعية تحده وتقيد.

ويكشف العمل الفني، وهو عالم خاص له حضرة واكتفاء بذاته، عن حقيقة الموجود. فالجمال مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة. أو هذا ما يفسر إصرار هيدغر على تنمية ذات الفنان في سبيل إبراز الصفات الموضوعية في العمل الفني. أما في فرنسا فقد صاغ جان بول سارتر 1905-1980 نظريته الوجودية الى الجمال انطلاقاً من الموقف الاجتماعي الاقتصادي السائد في الماركسية تجاه القيم ومنها القيم الجمالية ومن الفلسفة الظاهرية كما جاء بها ادموند هوسرل. ويذهب سارتر بخلاف هيدغر، إلى أن الموضوع الجمالي، كما يدركه الوعي هو موضوع متخيل، أي انه ليس أمراً واقعياً وليس تصوراً عقلياً. فالذهن ليس محكوماً بملكة تسمى الخيال ولا بمجموعة صور ثابتة، بل له حركة تلقائية إبداعية قادرة - وعلى الرغم من حضور الموضوع الجمالي - على إظهاره غائباً أو لاواقعياً وغير مُستل من عالم الواقع الماضي أو الحاضر. ويعتقد سارتر أن العمل الفني ليس مجموعة أدوات أو وسائل أو مواد أو أصوات وإنما هو «معنى» يتجاوز «الشيئية» المدركة حسيّاً. ويدعو إلى رفض الواقع والافلات من الكينونة. ويفترض سارتر أن على المتذوق مجاراة «دعوة» توجه إليه من كل عمل فني فيعيد تشكيل معناه المتضمن فيقبله أو يرفضه أو يهمله.

ويشار الى ناحية مهمة في فلسفة سارتر الجمالية ألا وهي رفضه تعميم نظرية جمالية واحدة على كل أنواع الفنون وضروبها. وقد خص الأدب، لما فيه من ارتباط مع مفهومه

صيغة رائجة من التجريبي والعقلاني بأقصى سرعة وبأقل جهد ممكن.

ونذكر على عجل أهم ممثلي الفكر الجمالي المعاصر.

يطرح الفرنسي ريمون باير 1859-1959، المنهج الواقعي الاجرائي كأفضل منهج لدراسة العمل الفني والجمالي. وينقد كل المناهج المطبقة سابقاً، الميتافيزيقي، والنفسي، والفيزيائي والنفسي التحليلي والاجتماعي والذهني. ويعتقد باير أن الانتاج الفني له شكل حسي متحقق يمكن ملاحظته. ولا ضرورة للعودة إلى مفاهيم فلسفة كالحسد والتصور والوجدان، بل اعتماد المنهج الاستدلالي والتجريبي. وهذا يعني مواجهة العمل الفني حتى تخرج احكام هي في النهاية على المتذوق لا على العمل نفسه.

ويؤكد إتيان سوريو Etienne Souriau 1892-1979 في الاتجاه عينه، أن علم الجمال هو جهد في سبيل الوقوف على المقولات الأساسية والصور والأشكال الثابتة التي تنظم بموجبها الخبرات الجمالية. وهذا يتجاوز أي دراسة لشخصية الفنان وابداعه، بل التأكيد على أسس المعرفة الجمالية العقلية الطابع، إذ إن الفن هو ابداع أشياء تستلزم نظرة موضوعية. وهذا يعني أن الشكل والصورة وحدة لا تتجزأ في أي عمل فني.

أما شارل لالو 1877-1953 فمثل الموضوعية الاجتماعية وتأمل في الجمالية التجريبية ثم ما لبث أن تجاوز موافقة الهيغلية.

أما على صعيد الاسهامات الفكرية المعاصرة في فلسفة جمال عربية فتذكر على سبيل المثال، محاولة عباس محمود العقاد 1889-1964 في مصر وهي قد ثرت بين الحرية والجمال. فالاهتمام بالجمال يحمل دلالة على التوق إلى الحرية والتجديد حتى بالنسبة إلى الطبيعة. وبالتالي فإن التعبير الفني يتولاه الممتازون الذين يتجاوزون مستوى الحاجة والضرورة إلى مستوى الخلق والابداع. غير أن العقاد يرى أن التعبير الفني تحده قوانين وقواعد وليس منفلاً بل، وفي نظرة إلهية، يرى العقاد أن الله وضع القوانين دعامة للحرية. وانطلاقاً من هذا الموقف الميتافيزيقي المتمسك بالحرية الفردية المتعاملة مع الضرورة يرفض العقاد أية وظيفة اجتماعية للفن والحرية هي الأصل في النشاط الابداعي.

ويؤسس سلامة موسى 1888-1958 على فلسفة النشوء والارتقاء، فكرته عن الجمال فيقول ان «الجمال الطبيعي» هو ركيزة وحيدة «للجمال الفني». بل إنه يرى أنه كلما ارتقت الكائنات والحيوانات كلما صارت اجمل واكثر استقامة. وهذا

جمال في صميم الواقع وليس مجرد توهم. ويلفت سلامة موسى إلى ظاهرة تحول النتاج الجميل من وسيلة الى غاية فتشرد من النفعية لتصبح جمالاً بحد ذاته. ويشدد على مهمة الفنان في اكتشاف الواقع وتصويره، إذ إن الأدب نقد للحياة.

ويرفض زكي نجيب محمود نظرية التعبير ولا يؤكد على مقارنة العمل الفني بحد ذاته. فعلم الجمال موضوعي قائم بذاته.

وأما يوسف كرم فاستعاد النظرية المثالية حول الجمال مؤكداً على ربطه القيمة الجمالية بالبحث الانطولوجي حول الوجود بما هو وجود.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دراسات جمالية، مكتبة مصر، 1966.
- مطر، اميرة حلمي، في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر، دار الثقافة، القاهرة، 1974.
- هوسمان، دني، علم الجمال، منشورات عويدات، 1961.
- Adorno, T.W., *Théorie esthétique*, traduit de l'allemand par Marc jimenez, Paris, 1974.
- Bach, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1896.
- Bryne, E., De., *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.
- Chouillet, Jacques, *L'Esthétique des lumières*, coll. *littératures modernes*, P.U.F., Paris, 1974.
- Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, paris, 1953.
- Gilson, Etienne, *Les Arts du Beau*, Vrin, Paris, 1963.
- Huisman, Denis, *L'Esthétique*, coll. *Que sais je ?* P.U.F. Paris, 1971.
- Lolo, Charles, *Notion d'esthétique*, Paris, 1948.
- Marcuse, Herbert, *Eros et Civilisation, contribution à Freud*, traduit de l'anglais par Jean gys, Paris, 1968.
- Nedoucelle, Maurice, *Introduction à l'esthétique*, coll. *Initiation philosophique*, P.U.F., Paris, 1976.
- Reszler, André, *L'Esthétique anarchiste*, Coll. «Le philosophe», P.U.F., Paris, 1976.
- Rosset, Clément *L'Esthétique de schopenhawer*, Coll. *Initiation philosophique*, No. 88, P.U.F., Paris, 1961.
- Souriau, Etienne, *L'Avenir de l'esthétique*, Paris, 1929.
- Teyssedre, Bernard, *L'Esthétique de Hegel*, Coll. *Initiation Philosophique*, No 31, P.U.F. Paris., 1963.

سامي عون

مشاهدة عيان، ما هو غرض وموضوع، فلا يلتبس أو تحله فلسفتنا هذه في المرتبة الدنيا بالنسبة للروح والقيمة والمثال. ومع هذه الكثرة من التوضيحات لتبار مثالي، يعطي ع. أمين لتلك الثنائية معنى امتدادياً بحيث يطبق مانوته هذه على الفكر العام: فتلاقي الأمة، وهي معنى جَوَانِي، في مقابل الدولة، والجماعة في مقابل الحس... وكلها ثنائيات تُبَسِّط الظواهر، وتُسَطِّح المعالجة والنظر والمحاكمة؛ لكنها تظهر اتساع مفهوم الجواني وتمدده، وما صدَّقه، واعتاده نظام الامكانات (بالنسبة الى الفرد أو الى الجماعة) بالمعنى الهينلي الذي هو أبعد دلالة وطموحاً ومثالية من نظام المتحققات حيث الوقائع والمعطيات المباشرة أو الحسيات عموماً.

2 - المناهج المفضلة في الجوانية:

حيث إنها فلسفة تلتبس الباطن، وتنقّب عن المعنى، وتنطلق من الوعي الديني أو من أساس روحي، فإن مجالها هو الماورائيات؛ أو هي ميدان ما ورائيات، ودينيات. لذلك فمنهجها - نظير ميدانها - جواني أولاً وقبل كل شيء؛ ثم هو بعد ذلك برّاني أو مرتبط بالواقع. واذن فلها منهجان هما: التأمل في روح الدين والأخلاق وخاصة في آيات القرآن، والأحادِيث (الحديث النبوي)؛ وهذا هو منهج الجوانية الأول. لكن ذلك لا ينبغي له أن يحجب منهجها الثاني وهو «مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (الجوانية، ص 9). هذا المنهج الآخر هو دون منزلة الأول، وعاجز عن ادراك المعنى والروح والجوانية في العلاقات والظواهر. تجعل فلسفتنا هذه المناهج التجريبية، والطرائقية المعروفة في العلوم، أي حيث التحليل والتقطيع والبحث عن قوانين وحيث التفسير بالسببية، خاصة بالمذاهب الحسية والوضعية والمادية وما الى ذلك مما ترفضه المثالية الجوانية. ويتفصيل نافع، فإن المنهج الفلسفي هو الفهم الذي يعاكس الشرح أو التفسير، والذي هو معرفة نحيائها، وتنبع من الداخل، أو تكون بلا طريقة مكتسبة وبلا منهج تحليلي أي بعكس المناهج المعروفة في علم الطبيعة. وباختصار، فإننا نجد الجوانية تحثنا هنا المنهج الصوفي المعروف في الفكر العربي الاسلامي، وتجتاف الأفكار الفلسفية التي أشاعتها السوسيولوجيا الألمانية التفهيمية أو تقسيم العلوم الى علوم روحية وعلوم العقل؛ ثم وضع. مانفّرأوما نشرح (Expliquer, Erklären) في مقابل ما نفهم (Comprendre, Verstehen). فالجوانية تصقل هنا وتمتص تلك الأفكار الألمانية المثالية التي لم يكن للفرنسيين الا حظ

الجوانية طريقة في التفلسف، أو حركة فلسفية، وضعها عثمان أمين في كتابه الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، وفي دراساته لشخصيات مختارة، ومترجمة. يُعدّ ذلك المذهب إحدى الشمار البانعة للتجربة العربية الثالثة مع «الذمة العالمية» للفلسفة في أوائل الستينات، ومنتوجاً لا يخلو من الأصالة للتفاعل والجدلية بين الحقل العربي والشروط الاجتماعية السياسية داخل «حضارة التكنولوجيا ومواكباتها الفكرية» إبان هذا القرن.

1 - تعريفاتها وبنيتها:

الجوانية طريقة روحية في النظر الى الأشياء، ورؤية روحية للانسان والشيء. وإدراك العالم بمنظور ديني أو نهوض من وعي ديني له الأولوية وهو المنطلق ثم القصد... تكثر تعريفات الجوانية؛ وكلها تعريفات مترادف، وتكرر بعضها بعضاً حتى وإن تواضحت وتركزت وتبرز كمنتوج محلي أو بضاعة وطنية أي بنت تار فكري شديد الازدهار، وعريض القاعدة، عميق الجذور في أبعاد الوعي الفلسفي العربي أو في الثقافة العربية الاسلامية. فالجوانية عقيدة تنجّه الى المعنى والقصد، وتلتفت الى الانسان في جوهره، وتدرس حياتنا الداخلية بحثاً عن العميق والأصيل، عن الروحي والفكري. وبكلمات تقول أكثر، فإن الجوانية تهتم بما هو ماهوي، وأخلاقي، ومثالي. إنها عمارة تنأسس على مصطلحات كبرى هي: الروح (تُرد أكثر من 40 مرة في كتاب الجوانية، القاهرة، 1964)، القلب (تُرد حوالي العشر مرات)، الدين (33 مرة)، الجوهر (أكثر من 20 مرة)، الأخلاق (60 مرة تقريباً)، الجواني (90 مرة)، الجوهر، الحساسية، الإيمان، الذات، التصوف...

في طلبها لما هو جواني في الانسان، تُعرض تلك الفلسفة المثالية عن مظهر الانسان، وعن العادات الخارجية، والشكليات والرسوم. إنها، في جملة أخرى، ترفض الوقوف عند الواقع، واللفظ، والكم، وتأتي الاكتفاء بما هو برّاني، والخضوع للتكاليف الشكلية، والآلي. مقاصدها هي الباطني لا ما هو بادٍ ومألوف ولفظي ولا ما هو حُرْفِي ونصّي. فهي تتعدّى كل ذلك طالبة جوانية والنفس والجوارح. أما ما هو

وعن نكوص إلى الماضي وأمجاده، وحين إلى الرحم والأم (ومن ثم إلى اللاعقل والحدس والايان والنورانيات و...).

كانت نشأة عثمان أمين قروية، في بيئة دينية يحركها القرآن الكريم، وصحيح البخاري، وإحياء علوم الدين، وتفسيرات محمد عبده القرآنية. وعرف التسامح والأخوة في علاقاته بأصحاب الدين الآخر، والمودة واللطف ببناء الطبقة الشعبية الرفيعة الجذور والمتواضعة المنبت. وهكذا يلاحظ أن السلوكات تتصف، في الجوانية أو عند صاحبها، بالتمرد على الشائع والبراني والخضوع للروتين؛ وبالزجسية أو بالتفوق على أقرانه وأقرانها من المذاهب الفلسفية الشائعة آنذاك. ثم استقل هو عن أبيه، وكون شخصية حرة مسؤولة مكافحة أي على غرار ما تعكس الجوانية من استقلالية عن الأب (المعلم الأجنبي والفكر الفلسفي العالمي)، ومن بروز قوي في حقل التفلسف وفي الكفاح لإنهاس الفكر والأمة وإدانة الاستعمار وما يدعى بـ «الضمير الوسخ» حيث العرقية والعنصرية والتسلط عند المستعمر. وهكذا فإن خصائص عثمان أمين، كما تظهر في مذكراته التي تحدثنا عن بوادر الجوانية عنده، هي خصائص فلسفة: عدم التعصب للهوى، التعامل مع الآخر بقدر من الود والاستلطاف (في مقابل معاملة الاستعمار السيئة للإنسان المضطهد المتغلب)، نشدان «المدنية الحقيقية» بدلاً من المدنية الحاضرة المشوبة بالتعصب والسياسة الارضاخية الدموية. كذلك يرفض المؤلف، ومن ثم الجوانية، أكاذيب المجتمع. ويطلب الجوهر؛ يرفض أن «يعيش»، ويطلب أن «يجيا». يلحق بالجوهر والمثل الأعلى وبالحقيقة، بدلاً من العَرَض والمغلق والواقع. ويلتصم التدبّر المنفتح، والاخلاص في العمل، بدلاً من الغرق في الرسوم والعادات الجامدة أو الاكتفاء بالشكليات والبرانيات. وللتوضيح الأزود، فالتعلم، في سبيل التكوّن ثم الخلق أو التجاوز، خاصية تعكس هنا الوضع الواقعي آنذاك للفرد وللأمة: اكتساب اللغة الفرنسية لقراءة الفكر والانفتاح على الثقافة في العالم، والانكليزية لمعرفة أقوى بالأب الخصم والثورة عليه، والالمانية لمعيشة واستكناه الروح التي خلقت النجاح عند الألماني في مجال رفع المواطن وتكوين الأمة القوية سريعاً وبثبات، واليونانية.

لقد كانت الأمة، مع الثورة الناصرية، بحاجة إلى فلسفة توقظ؛ والبلاد بحاجة إلى ايدولوجية واسعة عمارة. فالفكر العربي آنذاك، إن في مصر أم في غيرها من بلداننا العربية، كان يسعى لوضع مبادئ تربوية تقلق الوعي الوطني، وترد على الجهل والانغلاب أمام الأجنبي بثقافته وقوته واقتصاده. وهكذا فإن خصائص الفلسفة المطلوبة، أو الفيلسوف المنتظر،

توضيحيها، ونشرها، وتقديمها للعالم الفلسفي المثالي. وما اعطاه الفكر برغسون لذلك العالم، ومن ثم ما أعجب عثمان أمين برغسون هذا، لا يخرج عن تيار متفلسف روحاني أو مثالي، مغرق في الذاتية واللاعقلية أي في الارتواء بأحضان تمجّد الغريزة والمعطى المباشر والوعي، على حساب الذكاء والتجربة والعيي، (علي زيعور، مذاهب علم النفس، ص 28-22 - 130-123).

يُعدّ التعاطف منهجاً آخر في هذه الفلسفة التي تغدو حالتيذ نظرة فنية، أو رؤية روحية نفسية، للإنسان ثم للواقع. فعالمها الأخلاقي يولج بواسطة الذوبان في الموضوع، أو في غرق الذات وتحليلها والاستسلام الغائم، كي تنبجس فينا المعرفة أو نحيّاها ونتوحد فيها أو نشارك معها. وهذا التدوّق، في علم المعرفة، يستضيف أيضاً المحبة جاعلاً منها، هي بُعد أيضاً، طريقاً لاكتساب الحقيقة أو صياغتها واكتشافها. وإلى هذه المجالات من حقول المعرفة [علم المعرفة، المعرفيات] يأتي فارس المثالية وصنم الصوفية الذي هو الحدس. ويسترشد عثمان أمين هنا - أو أنه يذكرنا - برغسون من جهة أي حيث المعاني المطاطة والعديدة والشاعرية للمصطلح هذا، وبأسلافنا من الصوفيين أمثال الغزالي أو من المحدثين أمثال محمد إقبال. وتسمى الجوانية بقوة وتسرع للانتساب إلى مثالية كانط، ومن إليه من أعطوا للقلبية مكانة أولى أو مسبقة وسبّاقة. وعلى غرار المعروف المألوف في المثالية، العربية منها وفي الذمة العالمية للفلسفة، تسعى الجوانية لإظهار الحدس، تلك الطريقة الصوفية أو حيث الذوق والقلب واللاطرافية، صديقاً للعقل أو مؤيداً من جهة، ومتفوقاً في العطاء والوصول والقدرة، من جهة أخرى. فمثلاً: إن الحدس لا يتعارض مع العقل؛ هما يتكاملان أو هما، كالحال في الفلسفة والدين أو في العلم والفلسفة، يُدركان الظواهر بطريقتين مختلفتين: إحاطة وإجمال هنا، وتجزئة وتبعيض هناك. وهذه المسألة شديدة الشيوع في الفكر العربي المعاصر والراهن (العقاد، طه حسين، الخ...).

تعطي الأولوية، في نهاية التحليل، إلى الحدس أو إلى النور المعطى لنا بواسطة الحدس والذي هو - مثلاً سنكرز - ليس من متوجنا ولم نصقله والذي هو لا يكفي وغير عقلاني ومع ذلك يود لنفسه الوحادية في التفسير وفي احتكار الحقيقة.

3 - نشوء الجوانية في شخصية صاحبها وفي حقله:

أمام محكمة العقلانية، تظهر الجوانية فلسفة أقرب إلى الريف، أو تتنفس هواء القرية وقيمها، وتتغذى بروح الفلاح وعلائقه. وهي تنبئ عن احتياج بالارض المثلثة بالتراث،

ويستلهم عثمان أمين اساتذة آخرين: مصطفى عبدالرزاق، أحمد ل. السيد، أحمد أمين وأساتذة في الجامعة المصرية في الربع الثاني ثم في الخمسينات من هذا القرن. يُسدي اعجابه بهم، ويتمثلهم؛ ويشدّد على الافكار التي تُثير وتُعد. ويغدو بذلك للجوانية ركائز عريقة، وجمهور، وعلاقات متميزة داخل الحقل الفكري العام، والفلسفي. والجوانية، وبطريقة مباشرة فورية، ترفض النظر الفلسفي عند يوسف كرم (الجوانية، ص 47-48)، وكأنها استكرت التدلّ - عند ذلك الرجل - بالفكر اللاهوتي الوسيط، ونبذت التنكّر للواقع الاجتماعي وللحس التاريخي. وتشدّد الجوانية الى صدرها العقاد، وتجعله منها وفيها، معجبة بأدبه المتفلسف، وفكره الذي هو في رأيها اتلاف بين المنطق الصارم والحس المرفف، وبين المثال المجرد والحقيقة الواقعة. (عثمان أمين، المصدر نفسه، ص 293). ويظهر العقاد، في الجوانية جواني النزعة: في النقد، والقصة، والأدب عموماً، وفي الشعر والفلسفة... فهو في كل ذلك «يمضي الى الفكرة والدلالة، ويعبر عن روح الفنان، ويتمحور حول الذات الانسانية لا الموضوع الخارجي» (المصدر نفسه، ص 47، ص 293-315).

ب - بناء آخرون:

يورد عثمان أمين أسماء اجنبية كثيرة أثّرت في مسيرته الفلسفية، أو استلهمها، أو عرّف العربية بها. من اولئك يذكر، بشكل خاص، الذين ينفعون لتوكيد فلسفته، وترسيخها في الحقل الفلسفي، ورفدها أو دعمها. هناك افلاطون في الجانب المثالي من فلسفته. وديكارث من حيث هو مفكر لاهوتي، وكاتب روحي، ومنظر لثنائية الجسد والنفس؛ والاستناد الى نقدية كانط المثالية الى تركيزه على الافكار القبلية، وما الى ذلك مما يرمي الى جعل أنظورة عثمان أمين حلقة مينة داخل التيار المثالي في العالم الفلسفي. أما ما يأخذه فيلسوفنا عن برغسون، أو ما يستلهمه من هذا المفكر الفرنسي، فهو ليس أفكاراً أو نظرات بقدر ما هو الدعامة المعنوية وتفسيرات لمصطلحات مثل: حدس، روح، انفعال، المعيش المعرفي... وفي رأيي، فإن تمييز برغسون بين الانا الاجتماعي والانا الصميمي كان معاوناً اول ونبراساً داخل الجوانية. بل إن نقد لالاند، أحد اساتذة عثمان أمين في الجامعة المصرية، لم يردع صاحب الجوانية عن الانزلاق في تلك الثنائية المطاطة العمومية. إلا أن ما قدمه عثمان أمين للفلسفة، في الفكر العربي، يبقى مذكراً لنا بأعمال لالاند وأ. ابرهيه (E. Bréhier): اهتم كل من الثلاثة هؤلاء بتاريخ

كانت الانغراس في الانصهار الاجتماعي الداخلي، وفي الوعي بالانجرافات، وفي تقلقل المشاعر بالنحن. ولذا ترفض الجوانية انعزال المفكر، والانصراف عن الكفاح ضد الغاصب؛ فتتمظهر بمثابة ايدولوجية، وعقيدة ثورية تطمح لبناء الانسان والواقع وتوكيد الذات العربية في الحقل العالمي والذمة العامة للفلسفة. كانت الجوانية طموحة، وتعكس طموح أمة: إنها رغبة وعي عام بضرورة الاحترام الذاتي للذات، واستعادة النضج الخلاق، ورفض الاستلحاق والتبعية.

أ - روافد تراثية غزيرة في تيار الجوانية:

يودّ عثمان أمين ان يرتبط - عبر الجوانية - بمحمد عبده (المصدر نفسه، ص 54,52,30) وأن يتخذ من هذا الامام معلماً، ومعلماً من معالم الجوانية أو احد رجالها: من هذه الناحية، تتبنى الجوانية النظرة الصوفية للدين وتعتبره دين قلوب لا دين رسوم. ومن ثم تهاجم التظاهر بالقوى، وعادات مثل إرسال اللحي مع ركوع أمام تمثال المال، وتقد الرسوم الصوفية وطرقها، وتحيل على التقليد والجمود، وتفتح المجال للتفكير والاجتهاد، وتنزع الى التحرر والتلمل، وتوتر الوعي الفردي والمجتمع بالعقلانية وبث روح التجديد. وفي أشمولة واحدة، فإن المواقف التي تدعونا فيها الجوانية الى الفوص وسلوك الطريق الجواني، تبين ان عثمان أمين يكرر بسرعة بل بلطف بعض ما سبق أن انتقده الامام بسرعة ايضاً والأفغاني قبله بعنف. فمثلاً: هنا التوجه الى الشباب، والى الطريق الأعمق في دراسة النص والدين، والى لجم غطرسة اغنيائنا وسوء سلوكهم وفكرهم. ونعت ما يسميه «إشارات جوانية»، يستعيد عثمان أمين ما ترسخ في السلفية [أو في الأفكار العامة للأفغاني وعبيده ومن اليها] حول نقد المجتمع. فيهاجم النشاطات الطفيلية في المجتمع، والسلوكات اللاعقلانية، والوضع الدوني والإرضاعي للمرأة، وشق ما نصفه ونسره اليوم، بدون كبير تفكير، من خصائص نفسانية واجتماعية واقتصادية للمجتمعات النامية... والى جانب استنكار العلاقات الاجتماعية والبيئردية القائمة على النفعية والاستغلال، أو على الخداع والمجاملات الزائفة، نجد تقرير عمق علاقات التسامح والتراحم والمحبة، ورفض الاقتداء بالأجنبي والتفرنج والنشاطات الاستبدادية والاستعراضية، وضرورة تأصيل المعرفة والتعريف، وتعزيز مشاعر الحرية والكرامة واحترام الانسان.

الفلسفة، ونشرها. ولم يبق من العمل الفلسفي، لكل منهم، ما هو أسطع من انتاجهم في ذلك الميدان (وضع ع. أمين معجباً فلسفياً، ما يزال غير مطبوع).

4 - عالمها ومعالمها:

ربما صار الآن من المستعاض تكرار بعض ماتقدم، لكن المقصود هو المزيد من الاحاطة تارة، والتبصيح تارة اخرى، كي نستطيع التقاط الجوانية في أشموله جماعة.

أ - فلسفة مثالية، ومنهج لا عقلي:

إذا وافقنا، تسهلاً، للدراسة وتبسيطاً، على تقسيم الفلسفة الى تيارين عريضين هما الواقعية [التيار الواقعي] والمثالية [التيار المثالي] فإننا نستطيع أن نلاحظ اعتزاز الجوانية بأنها فلسفة مثالية. فهي تصرّح بذلك علناً، وتكراراً؛ لقد قلنا إنها تقدّم الذات على الموضوع، وتضع الفكر قبل الوجود، وباطن الانسان فوق خارجه، والماورائيات قبل الواقعيات، وما في الأذهان قبل ما في الاعيان. كما هي فلسفة تأسست على تقسيمها الانسان الى جسد وروح، وإلى حياة عامة وحياة باطنية. لقد اكثرت من الصراع بأنها في أساسها وقمتها تعطي الأولوية للكيفي، والحدسي، وبأنها تؤخر معاينة الأشياء بالنسبة الى الرؤية، والرؤية بالبصرة، واللامحسوس، والروح، واللب... دور الفكر عندها هو الأول، والفكر هو الأول والأسبق. وخصوصاً هم أصحاب المذاهب الوضعية، والمادية، والحسية، والتجريبية، والعقلانيون هم، في رأيها، مغالون وليسوا ذوي الباع الأطول في الفلسفة والمحاكمة والفعل.

ومنهجها العام، كمنهج التعاطف الذي نظّر له في هذا القرن ماكس شيلر في كتابه طبيعة التعاطف وأشكاله، أو كمنهجها الأخرى، مثالية وغير تحليلية، وتدكر بما يقوله صوفيوناً من أن المعرفة الحقة تكون بالذوبان في الشيء، أو الاتحاد معه، والاتصال المستمر الشديد به، أو صحبته ومعاشته. باختصار، المنهج الذي هو كشف باطني بيني حقيقة لا الحقيقة. إنه بيني حقيقة جزئية، فردية، خاصة، ذاتية، حدسية. كذلك فإن المنهج الذي هو وحي داخلي يعيدنا الى الطرائق الصوفية في الفعل، وبناء النظر، والمحاكمة. ومنهج الجوانية هذا يستلزم الانعزال، وتحضير الذات كي تصبح جاهزة لتلقي المعرفة من خارج لا بطريقة المقاربة والمقارعة. إن إعداد القلب كي يغدو أهلاً لتلقي الإلهام، أو الارتضاع بالنفس كي تنطبع فيها الحقائق القادمة من أعلى أو من الخارج أو من عقل عام مثالي، طريقتان لا تعمان، بل هما ذاتيتان،

وناقصتان. إن المنهج الذي ترعاه الجوانية هو منهج الشاعر، والصوفي، والفنان، والمثالي التفكير. هو جزئي، وخاص، لا يخدم الواقع، ولا يدرس الظواهر. ويعادي الآلة، والدقة أو القوانين العلمية. والماورائية صفة لاصقة أساسية للجوانية؛ والماورائيات قصد تلك الفلسفة، وملاذها، ومثلها الأعلى. والماورائيات إن كانت نافعة، فهي غير كافية وذات ميدان خاص داخل الفلسفة التي هي الأشملية والأعمية في النظر والتغير والعمل. وبالجمل، فإن معرفة تقوم على أن نحيا الظاهرة كي نفهمها، أو أن نعرفها بالحدس والرؤية المباشرة والتشارك الروحي، هي فعلاً معرفة روحية فقط. والمعرفيات التي تركز الى «النفث في الروح»، وصل النفس كي يصلها ذلك النفث، أو تتلقاه بالحدس، تجعل المنهج متحيزاً، فردانياً، منعزلاً وعازلاً، ما ورانياً؛ يتعبد للأشياء ويغني لها بدلاً من مقارعتها للسيطرة والتحكم وصوغ القوانين.

ب - فلسفة مثالية وواقعية معاً:

الجوانية تزوج بين المثالي والواقعي، وتجمع بين العقل والقلب، وتؤلف بين الجواني والبراني. إنها ثلاثم، وتوائم، بل هي تلاصق وتكُدس بين التيارين المادي والروحي. فمنهج البصر، أو المنهج الذي يدرس المظهر والظواهر والواقعي، يُستعاد في الجوانية بلوالية التفاف، وحيلة أو طريقة توفيقية بل خفيفة القيمة متسرعة الأحكام، مفروضة بتعسف واعتقال مسبق. وبرغم هذه الانتواءات لاحتضان المعرفة المكانية البرانية، ولدجها مع المعرفة بعين الروح والبصرة، فإن المكانة الأدنى - في النظرية المعرفة للجوانية - تبقى للخارجي والعيني والوجود الزماني. فالجوانية تقرر ان المعرفة التي لا تستلزم منا جهداً روحياً، ولا تقوم على حركة نفسية وذاتية، تبقى معرفة جزئية، ولا تدرك الكُنْه، ولا تلتذّ بالتأمل الماورائي.

بعد التقسيمات الثنائية الكثيرة، تُظهر الجوانية رغبة في احتواء المطرود او المحافظة عليه في وضعه المطفّف. وبذلك، وبعد التنكّر للتيارات الواقعية، تعود الثنائيات للتجمع والتلاصق برباط واه تلفيقي يجعل الجوانية تتزاورج بين الماء والنار، بين الواقعي والمثالي، بين الروحي والجسدي، الاجتماعى والفردى، الموضوعى والذاتى، التوحيد والاجتماع... إنها، بعد تلك الأجمة من الالفاظ المتناقضة او الازدواجيات النافرة، تستعيد شبكتها التوحيدية، فتعالج الوضع البشري بشقّه، لكن دون ان تقول بكليته ووحدته العضوية الحية المترابطة.

ث - فلسفة روحية، الأخلاق:

تؤمن الجوانية بالقوة الحقيقية للروح، ولعيون الروح، وللمثل الأعلى، وبأن الطاقة الروحية مصدر غنى الانسان، ومميزته الأولى، ومحوره الأكبر. لقد اتضح ذلك اعلاه: فالاعجاب بالعقاد سببه المحور الروحي في فكر العقاد، وكذا القول بصدد الغزالي، والصوفيين، ونفر من المحدثين أمثال إقبال وغيره. وتذكر الجوانية أسلافاً في هذا المضمار العالمي فترشد الى كثيرين: مين ده بيران، للمثال، والكسيس كاريل، وكليلها كثير الضجة، قليل العقلانية، ولا سيما هذا الأخير في تفسيره لازمة الانسان في هذا القرن باللانسجام بين المادة والروح او بالنقص في توجهاته الروحية... ونجد الجوانية الكثير من السابقين الذين شددوا على ما هو روحي. الا أن نظرتها التي بقيت مثوبة بشيء من الانبهار بالآنا مركزية الأوروبية، او التي لم تحرر كفاية من إوالية تركيز الفلسفة بيد الغرب، حجبت الاستعانة بالفلسفة في الهند والصين والأمم الأخرى غير الأوروبية.

تحتل الاخلاق أهمية مطلقة (المصدر نفسه، ص 136): فجوهر الحضارة أخلاق؛ والأخلاق قِوام، وعمرُك، وروح...؛ هنا تظهر الجوانية منبرية، ومثوية؛ وتعلن أنها تنهض من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهنا تبرز الجوانية ركيزة مثالية في اخلاق الاسلام، وفي فروسية علي، والقيم الصوفية (المصدر نفسه، ص 187-221).

ث - توجهات صوفية:

تبرز الخصائص الصوفية بكثرة وجلاء داخل الجوانية. إن الطعم الصوفي مغتلب في العبارة التوفيقية التجميعية لعثمان أمين؛ إذ تذوق بسرعة استلهام علم القلوب، أو علم اسرار القلب، ومصطلحات علم الباطن الذي يحارب النص والحرف، ويقرر اولوية الباطن وتفوق الحقيقة على الظاهر والشرعية أي حيث الرسوم والشعائر تتراجع لمصلحة الصميمي والمعاش او الروحي. لقد مررنا بالقول إن العرفان الصوفي ينبعث في معرفيات الجوانية وفهمها للحقيقة: هنا المعرفة الذوقية، والنور ينبجس في الذات، والنفث في الروح، والنور يُقذَف في الصدر او في القلب، والرؤية بعين البصيرة...

ج - توجهات سلفية، ربط التاريخي بالراهن والمستقبل:

ترتبط الجوانية بالتاريخ الاسلامي، وتسترشد به. وهي عموماً تمجد ذلك التاريخ أكثر مما تنتقده او تحاول ان تستوعبه بعد

نقده وتمثله. كما أنها تجتاف شتى الأفكار السلفية حول الدين والمجتمع والتاريخ؛ وبذلك فهي تبقى فلسفة شبه رسمية تتبناها الجماهير العربية والاسلامية بلا صعوبة، وتتوافق مع مفاهيم وتطلعات المسلم، والعربي، الدهمائي والمحظوظ، أو ابن العامة والأكثرية الساحقة، وهي توفر للنحن المشاعر بالتوكيد الذاتي، والاستقرار داخل الحقل العالمي وفي مواجهة المستقبل. وهنا نجد فلسفة الأخلاق المعيشية، وخطاب الدين المنفتح والآنا الصميمي: ففي نشدانها للمثالي، والروحاني، والمناقب، وما هو بعد النص والحرف، تُطلق الجوانية نداءات تقرر قصور المألوفية، والمظاهر، والعلم نفسه، أمام عمق الايمان، ونفاذ القلب، وصدق العرفان الصوفي وسُموه، وعدم حاجته للمكتسب والتجريب واللغة.

ك- العودة الى العيني، دور الوعي الملتزم في تغيير الواقع:

تتقدم الجوانية كمعقدة للكفاح، ونظرية هي إصلاحية وثورية معاً وفي الآن عينه. وهي خطاب في التغيير يهتدي بالدين والروح والفكرة كي يصلح البراني. والوعي المتنور، أو التغيير من الداخل «لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، يجب أن يقود العمل ويبنى فلسفة الفعل.

أ - اللغة العربية:

هي، في الأنظورة الجوانية، فلسفة. وفلسفة اللغة العربية قوامها الانطلاق من دور اللغة، وقدراتها، وكونها مجلّ للفكر، ومكونة للعقلية، وهادية للسلوك. وهكذا فإن اللغة العربية هنا تغدو في أساس نظرتنا للكون، وطريقاً الى استكشاف جواني الأمة العربية ورسالتها بين الأمم او في العالم. وفلسفة تعني هنا مجموعة خصائص يستخلصها، بل يفرضها أحياناً كثيرة وبررها، عثمان أمين: فلغتنا «تتحو نحواً من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية المعروفة». (المصدر نفسه، ص 152). ها نحن امام لغة تحسب حساب الفكرة والمثال، وتضعها في الصدارة. وتلك اللغة تعطينا فلسفة قادرة على دحض الفلسفات المادية، والوضعية، والواقعية. ويعطي عثمان أمين امثلة متعسفة، مفروضة، تبين ما يريد، وتدعم فرضيته: عَدَم وجود المحمول، عدم الحاجة الى فعل الموجودة (الكينونة، الأنية)، عدم الحاجة الى إثبات ضمير المتكلم والمخاطب او الفاعل (نكتفي بـ: أفكر؛ يصنع الأنكلوسكسوني أو الجرمانى أو الفارسي: الضمير)، عدم حاجة الاضافة الى لفظ يشير اليها...؛ هذه الصفات تميز

العربية، وتُفَرِّدها عن غيرها، وتضعها في مرتبةٍ أولى، وتُظهرها لغةً جوانية وذات فلسفة جوانية.

ويكثر عثمان. أمين من التبريرات، والتسويات، وفرض النظر المسبق، وإسقاط رغبته الكامنة، كي يبرر الجوانية، وعظمة اللغة العربية أو مثالية فلسفتها. . . وخلاصةً قوله: إن العربية تساعد الذهن على الانتقال من المعطى والظاهر الى ما هو خفي وباطن، وما هو صريح وجلي الى ما هو هاجع ومضمر.

حتى صعوبات اللغة العربية، في اكتسابها وإعرابها، تغطي بالجوانية أو تغدو خصائص مثالية وتعكس الصدارة المعطاة للمعنى في تلك اللغة. فامتناع البدء بالحرف الساكن، هو أيضاً، يتمشى مع فلسفة لغتنا. ويعكس وجوب تهيئة القائل أو السامع للفعل المرتقب؛ وهناك خصائص أخرى هدفها إعداد القارئ لاستجاء قوى الفكر ودعوته الى التأهب للفهم (المصدر نفسه، ص 183). وتغطية لانجرافات نرجسية، في الذات العربية ولغتها، يلخص عثمان أمين تكراراته ومبقاته وتسمياته بالقول إن خصائص الجوانية في فلسفة اللغة العربية هي: المثالية، والحضور الجواني، وصدارة المعنى، والإعراب الذي هو للتوضيح والابانة، والدعوة الى الحركة والاتجاه الى القوة، والوعي والفهم قبل النطق والسمع (مجلة العربي، الكويت، العدد 118، ص 45-48).

ب - فلسفة الأمة العربية:

تقول الجوانية إذن إن الفلسفة المتميزة للغة العربية فلسفةً جوانية أصيلة؛ بل وإنها كالجوانية أيضاً تربط بالقول والفعل، وتوحد بين الفكر والعمل. ذاك ما يقال أيضاً في مجال خصائص الأمة العربية، وبخاصة في رسالتها: إننا أمة مثالية نؤمن بقدرة الفكر، ونتوجه بمبادئ جوانية، ونستنير بمثل أعلى. . . . وهناك أيضاً أفكار كثيرة أخرى هي احكام معيارية، واسقاطات نفسانية اجتماعية لتوفير مشاعر التوكيد الذاتي. فمثلاً: الأمة العربية مؤمنة، وتهتدي بكتاب مجيد، وصاحبة رسالة بين الأمم، و. . .

ت - رسالة الأمة العربية:

تقود عثمان أمين الإواليات (الناقصة، السيئة التكيف) السابقة عينها: إسقاط الأماني الوطنية تغطيةً لطموحات قومية، ولبلسمه انجرافات أمة، ولإعداد إيديولوجية خاصة بالأمة العربية في الدوائر الإسلامية والأفريقية والعالمية؛ في المسكونة،

وفي الدار الآخرة. كان شائعاً في الفكر العربي، القومي والتوقد، أن فخته في خطابات الى الأمة الألمانية استطاع أن يبت الحساس في الأمة، ويوقظ الوعي الجماعي. وظنوا أن ذلك الوطني المتحمس لعب وحده دوراً سحرياً. واقتداءً بذلك، أو بتأثير تلك الآراء عن فخته، تعطي الجوانية دوراً قديراً للمثقف، وللتحميس، وبلورة الوعي القومي. كذلك فقد كانت الناصرية آنذاك في أوجها، وكان العربي يشعر بالتلبس والقدرة في استجاباته وردوده على حواجز التخلف والاستعمار والتحديات الثقافية الاجتماعية. وفي سبيل تعزيز ذلك الوعي بالرسالة القومية للعرب، طرحت الجوانية ركائز ومقومات نظرية في إيديولوجية خلافة براءة تصح لكل أمة أو تناسب طموحات الأمم الناهضة: فرسالة الأمة العربية تلخص برعاية الكرامة الانسانية، ومعنى ذلك أن الانسان ليس بمظهر بل بروحه وغیره. والأمة العربية تنزع نزعة روحية، ومن ثم فرسالتها نشر الروحانية. والعربي ديمقراطي بطبعه، ولذا فرسالة امته رسالة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية. وعند قمة هذه الأمور نجد رسالة الجامعة الانسانية الشاملة التي تؤلف بين الناس، دون النظر الى اختلاف في اللون والدين واللغة والعرق. والأمة العربية تحمل رسالة الحق: والدليل على ذلك، أو قوام ذلك، هو أن القرآن الكريم أورد لفظ الحق وذكر الناس به وبمراعاة معناه نحواً من ميتين وخمسين مرة في ميتين واثنين وثلاثين آية (المصدر نفسه، ص 231). كذلك يقدم ع. أمين ثوابت وشواهد لفظية في سعيه لاثبات أن أمتنا تحمل رسالة السلام: والشواهد هنا مستخرجة من اللغة، ومن الدعوة الاسلامية التي هي تناهض العصبية والشعوبية وتجعل السلام هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ث - الاشتراكية العربية الجوانية:

المثالية هنا تَسطو وتَسبَد، فمعالجة الجوانية للجانب الواقعي، أو للجانب الاجتماعي في الجوانية المثالية، معالجة مثالية بارزة. فحيث إن الواقعي والمثالي في الجوانية، ممزوجان، كان لا بد لتلك الفلسفة من أن تهتم بالعيني والاجتماعي والسياسي. من هنا تتأتى اشتراكية تقودها مثالية: فالمجتمع حقيقة عيانية واقعة؛ والاشتراكية فكرة. لذا فلا بد من الائتلاف بين الواقع والمثال، بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، ومن ثم بين الجوانية والاشتراكية. والاشتراكية هنا جميلة أكثر مما هي واقعية. إنها متفائلة ومريحة أو مستبشرة، وباسحة عن السعادة. فكأنها بليدة، كسولة، ركونية غير متحركة ولا

الأخلاق الثابتة، المعايير المسبقة، التوفيق بين العلم والتاريخ أو بين الحرية والنقل... تلك هي الموجهات الواعية واللاواعية، أو الشروط الذاتية التوجه والمفروضة على الاشتراكية، في الجوانية.

6 - محاكمة وكلمة شمالة:

حتى لا نسرّد الشائبات كلها، ولا نغرق في تعداد الزائحات، نجرّد الإشارة فوراً ومباشرة الى مرموقية الفلسفة في الجوانية. فهذه الأخيرة تتبنى قهراً خاصاً للفلسفة يقوم على رفض النسق المحكم المحيط، واستنكار الانحباس داخل إناء مغلق، وأحكام قطعية، ونظرة الى الوجود تزعم احتكار كلمة الحقيقة في مجال القوانين الأعم أو الأشملية في مبادئ التغيير والوجود. وتعطي الجوانية أهمية كبرى للفلسفة التي تستطيع أن تصنع التاريخ، أو أن تغير التاريخ. فالتاريخ الانساني بأسره، في رأيها، هو تاريخ فلسفات وايدولوجيات. وهكذا فالفلسفة باقية بقاء الانسان، وهدفها ايجاد معنى للحياة. والفلسفة هنا لا تعادي العلم. والعلم الحقيقي لا يكون عدواً للفلسفة. فخصمها الحقيقي هم السليبيون، والعدميون، واصحاب المذاهب الهدامة أي من أنكر قوة الروح، ورفض تزكية الوعي، وشتى من يتهم على المثالية. ومن زائحات الجوانية انطلاقاتها، على غرار الوجودانية والشخصانية، من الذات العربية: إنها فلسفة تنهض من الزايت، وتستلهم التاريخ. تستشهد بنصوص عربية، وتستنطق فلاسفتنا القدامى والمحدثين، وتعيد الى الساحة الفلسفية افكاراً اجتافتها ثقافتنا منذ تجربتها الأولى مع الفلسفة: وهكذا نتواصل مع افكار الفارابي المسكونية، وآراء الغزالي في الحدس والمعرفة والقلب والقيم الروحية، والأخلاق السامية أو اخلاق الرجل الأول في الجوانية المتمثل بعلي بن ابي طالب، ونرى إقبال والعقاد... بذلك يشعر العربي ان الجوانية ليست فلسفة ملصقة؛ ولا هي منقطعة الجذور أو منقولة من حقل حضاري غريب أو من سياق تاريخي غير محلي. فالأفكار، في فلسفتنا هذه، تأخذ صفة بلدية أو ترتدي ثوباً تاريخياً: تُقرأ بأسلوب عربي وبرّة عربية. الفكرة الكانطية، أو البرغسونية، لا تظهر هنا غريبة غريبة: إنها تكتسي اللون المؤلف أو الطعم المحلي؛ تظهر بشكل جديد، في غشتالت مختلف: للفكرة الواحدة، دور، أو مكانة ووظيفة، لا يكون هو في فلسفتنا هذه وفي السياق الفلسفي الغربي.

والجوانية، نَعُدُّ أيضاً، استمراراً للفكر السلفي. إنها تطوير

ضرامية. هي أفكار عذبة الطعم، تكرر مثاليات ونداءات كانت في اساس الوعي العربي الوطني أو مطلباً عاماً: الحفاظ على نصيب من الثروة الفردية، توفير وسائل متكافئة وفرص متساوية، نحو الطبقة المشروط، اعتبار المجتمع شركة واسعة مساهمة... وهناك كلمات أخرى حول الحرية، ورفض الصراع الأناني وحب الذات والامتيازات، والتوافق مع العلم والدين والتاريخ، والسعي الهادف لتحقيق الإصلاح الشامل في الأذهان والأخلاق (فهذا الإصلاح هو في الوعي والأخلاق والفكر قبل كل شيء، والإصلاح في المثاليات يسبق كل إصلاح). ولا تغفل الدعوة لارساء قواعد المساواة والديمقراطية والعدالة، ولتحقيق مجتمع يحقق الائتلاف [التلاؤم، التوفيق، المزج، أو التلقيق] بين الحرية والتعاون، بين الثروة العامة والمساواة في الدخول الفردية، بين الأخلاق والثقافة، وبين العدالة والمساواة، هنا تبدو التليفية، والمنطلقات المسبقة، والخوف من الأعمى في النظر... لقد تعمقت في وعينا القومي، وفي ثقافتنا العربية عموماً، تلك النظرات الفكرية التي عبّرت عنها الجوانية. لكن القضية ليست في رسم ايدولوجية بقدر ما هي قضية معالجة الواقع بروح عقلانية، ونقد مجتمعي، ونظر تحليلي للظروف السياسية العالمية، والارشاد الى الطريق أو رسم المنهج. ومشكلات الجوانية، في مضمار الوعي الايدولوجي، هي مشكلة الوعي القومي العربي المدعو الى إعادة النظر المستمرة في ايدولوجيته، وإلى تعميق نظره، وإقامة جدليته مع الحقل على أسس عقلانية، وإعادة تنظيم بنيتة وعوامل إحباطاته في المحاكمة والتغيير. تشدد الجوانية على وجوب التقيد باشتراكية محددة، خاصة، مغلقة: إنها تريد لنا اشتراكية تسير طبيعة البلد، وتمشي مع تعاليم الدين ومع التاريخ؛ وتكون في الوقت عينه فلسفة ثورة [المقصود الثورة العربية المتمثلة بالناصرية]، وأصول عقيدة [العقيدة الاسلامية]، من جهة؛ وموافقة لما يجب والينبغيات، من جهة أخرى. وبلا إكثار أو تطويل فاننا نرى ان الفكر القومي، الواقعي لا المثالي التوجه أو الجواني، يرفض أن تكون القضية تمثل «في العطف على المحرومين والمظلومين، والاستنكار للمحتكرين والمستغلين». (المصدر نفسه، ص 245). يُطلب من الاشتراكية، في الجوانية، أن تكون «روحية عقلية»، وأن يكون قانونها المحبة والصفاء والأخلاق، بذلك نقيداً مسبقاً، ونحدد لها الاتجاه المفروض والمفترض، أو السير المحكم والمغلق. إننا بذلك نبقيها عند السطح، ووعظية لا علمية؛ نخنق جدليتها مع الواقع كي تعالج مشكلات الفرد والوطن بحرية وعقلانية وبحسب القوانين في علم التغيير.

العالمية للفلسفة، مثل: احترام الانسان، وكرامته، واعتباره قيمة في حد ذاته: وهكذا فإن الانسان عندنا قيمة أولى، وفوق كل متاع أو غرض؛ والمجتمع المعادي لأعضائه أو للفكر مرفوض؛ والمفكر المنزول رجس؛ وحُب الوطن مع الايمان بالانسانية مبدأ أو قانون.

وتقف الجوانية، مثلها في ذلك كمثل فلسفات عربية أخرى تركّز على الفرد والذات وتتشع بالتاريخ والدين، الى جانب الانسان الذي استعبدته الآلة، أو استلبته التكنولوجيا، فارغمي في العزلة، والأنانية، والتشاؤم، والقلق. وبذلك تحارب تلك الفلسفة ما تقرر أنه المتوج الحتمي لجو الآلة: الفرق في المادي، الاستسلام لما هو خارجي واجتماعي، للحاق بالذمة الحسية وبالحاجات المصطنعة التي تخلفها في نفسه الصناعة والمدنية الحديثة. . . فكأن الفلسفة الجوانية، هي ومن انتقد الأولوية عندنا، تكرر ما تراه المجتمعات الشديدة التصنيع من استهجان ما فعلته الآلة بالانسان. هذا، برغم أن بلادنا لم تصل بعد الى تلك الشروط الاقتصادية الاجتماعية. الا أن فلسفاتنا، انطلاقاً من ذلك النقد والتبصّر، تمثل دعوات غير مباشرة الى العودة الى التدين، وتغذية الروحاني في النفسي والاجتماعي. فكأننا نلن أن الألوهية سوف تسكن القلب والروح، وتوجّه القيم والسلوك، إن طردنا الآلة أو هاجمنا مفاعيلها السلبية في الشخصية والمجتمع.

وفي الجوانية نقاط أخرى كثيرة تشد النظر، وتستحوذ على الاحترام: لقد تبنت عدم الفصل بين الفكر والحياة. وبذلك فهي فلسفة نحيها، أو طريقة في العيش. فهي هنا بعيدة عن أن تكون منظرة، أو واعظة مكتفية بالقول والنداء. وهذا ما يجعلها في الوقت عينه فلسفة للخاصة أو تتوجه الى الشخصية الناضجة، والى جعل القيم الرفيعة حية معيشة. وذاك الطابع النخبوي، وهو صفة نجدها في الشخصانية وغيرها من فلسفاتنا المشالية في الوضع الراهن، تجسّد بالقول القاسي الصريح: «إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا الا النفوس الممتازة، ولا أن يسجوا أصواتهم الا للضائر الحية». (المصدر نفسه، ص 262). كما تبنت الجوانية المذهب العربي الاسلامي في الاصطبار، أي حيث الدعوة لكي تسلط الارادة في الحكم على الواقع أو يتحول الصبر العقلاني الى موقف يجابه الالام والمصير بعناد. يستدعي هنا أن ع. أمين، في دراساته لتأثير الرواقية في الفكر العربي الاسلامي، ما يزال بين المجلّين داخل اللغات العربية والانكليزية والفرنسية. وذاك ايضاً ما يعبر عن الطبيعة المنفتحة للجوانية على لغات كثيرة

للسلفية؛ وإعادة بناء لأفكار عبده، على سبيل الشاهد، على أسس أمتن نظراً وأكثر تطوراً. فالجوانية مشبعة بالفكر المنظم، والمثاليات، لكنها تسبح في خضم تعرفه. إنها تتحرك في مجال فلسفي لم يكن موفوراً للأفغاني، أو لوعبده، ومن اليهما. إن الجوانية سند أو مدماك في العمارة الفكرية الاصلاحية، أي في التجربة العربية الثانية مع الفلسفة. وبذلك فإن تلك الفلسفة - الشديدة الصراخ عن أهمية الروح والوعي والفكرة والمثال أو عن أسبقية وصداة النظرة المثالية الدينية الصوفية الاصلاحية - تبقى لبنة في التراث الاصلاح، إذ تحافظ على استمرار بعض مصطلحاته ومهمومه. وبذلك فإن هذه الجوانية تظهر بنتاً شرعية وعظيمة داخل القطاع الفلسفي العربي الاسلامي. هي تحتل مكانة مرموقة داخل التيار المثالي في الفكر العربي الاسلامي في تجربته: الأولى مع الكندي ومن تبعه؛ والثانية مع الأفغاني وعبده ومن اليهما. إن ما يرضي غرور الوعي الفلسفي، في الذات العربية، هو تلك الصفة المحلية الحية العضوية التي تظهر الجوانية، هي والشخصانية والوجودانية، استمراراً للفكر المتفلسف ونتاجاً وطنياً أو غرساً الحقل العربي. فمع الجوانية تظهر الفلسفة عندنا شريفة، غير طريفة، وجزءاً من وحدة حية تاريخية؛ وتظهر الفلسفة ايضاً مهتمة بالواقع والمجتمع، بالانسان العربي ووعيه المحتمل: تستنهض المهم، تبثّ التفاؤل بالمستقبل، تعزّز مشاعر الثقة بالنحن، تحافظ على التوكيد الذاتي، توفر الثقة بمشاعر الكرامة والاستقلالية، وتشير الى طريق التغيير والى المثال الاعلى الجديد في المواطن وفي الأمة.

يلاحظ أن الجوانية تمثل جانباً تجديدياً في القطاع الفلسفي العربي، وتتكلم معتزة أو واثقة من أنها تمثل نهضة، وأنها عطاء نهضة، وتعكس نهوض أمة ولغة وفكر. فهي، كالشخصانية والوجودانية، من الثار التي أبنعت داخل التجربة العربية الثالثة مع الذمة العالمية للفلسفة. وتقدّم لنا عطاء مستقلاً، أصيلاً، ومتنوّج جدلية العربي مع الحقل العالمي بلا اقتباس بل باستلهاً، بلا نقل وتكرار، بل باستيعاب ونقد شتال متحرّر؛ وذلك إزاء التاريخ من جهة، وفي مقابل الفكر في العالم القوي من جهة أخرى. ومن الركائز التي تقدمها الجوانية، والتي هي ايضاً ركائز في الوعي الفلسفي والايديولوجي الراهن، نذكر القيمة الفائقة المعطاة للحرية. فالحرية لازمة للانسان، وهي في أساسه وقدره. وهي قيمته الأولى. صارت الفلسفة عندنا تشدد على القيم المعطاة للانسان المنجرح في وطننا، والتي يعززها الفكر في الذمة

يفرض نقدُ الجوانية القيام بنقد عام للثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ ويستلزم منا توضيح المنهج الذي بموجبه نحاكم تلك الثقافة، وقطاعها الفلسفي، ومستقبلتها أو وعيها بالمستقبل. لقد برزت الجوانية كفلسفة ماهوية؛ وأنت في خطِّ فلسفي مثالي شديد الغنى، واسع القاعدة، عميق الجذور. من السهل أن نقول إنها ايدولوجية؛ ومن الكلام القليل النفع والتمن القول بأنها تعبير عن وعي طبقة في مرحلة زمنية معينة. هي فلسفة، ولها جانب ايدولوجي، وعبرت عن تطلعات أمة، وعكست انجرحات ذات تسعى للتوازن الخلاق داخل الذمة العالمية للفلسفة وللنجاح وللشورات التكنولوجية. إنها تنبت من جذور واقعية وتاريخية، وتغطي طموحات قومية؛ لكنها غير ثابتة المنهج والاساس، سريعة الانصداع.

لا تلغي مواقفنا النقدية الكثيرة للجوانية، الترحيب بهذه الفلسفة الماهوية التي أغنت الوعي الفلسفي عندنا، واحتلت داخله مكانة، ومعرزة غزارة تياراته المثالية والروحية والذاتية والفردية. وعدم الموافقة على توجهها لا يحجب زائنها، ولا يعني عدم احترامها؛ فهي تستحق التقدير، وتستلزم منا التعميق: لا بد من التوجه بحيث يكون الفكر أكثر اهتماماً بالجمالي، وبالتحليل العميق، والنقد لما هو مجتمعي وسياسي ونخبوي... لقد قدمت مجلوبات. لكنها، على غرار الشخصانية والوجودانية وما اليها من الحركات الفلسفية الزاهرة في وعينا الفلسفي المعاصر والراهن، تظهر لنا فلسفة تنقصها الجدلية في البحث الحر عن الاعمية والاشتمالية في ميداني النظر والتغيير وفي المحاكمة؛ كما أن الخوف على الدين وعلى التاريخ لا يتغنى - أو هو لا يعالج - بالقول إنها يتماشيان مع العلم والعقل. فالنظرة العقلانية الى التاريخ لا تكون ثمجيّة؛ ولا هي اختيارٌ تصفي لهذا الموقف أو عزل ذلك. والفلسفة ليست هي الدين، ولا تخضع الا لما تقودنا اليه مبادئ النظر بحرية ونزاهة. بل وليس عثمان أمين شديد الثقة بالفلسفة التي يبسطها بأسلوب جميل، ويُقدمها دليلاً ونوراً، وصاحبة الكلمة الأولى في الحقل الفلسفي العربي، والاسلامي؛ وربما العالمي أيضاً. لقد ربط ذلك الفيلسوف المثالي، وليست المثالية تهمة ولا تبخيساً، فلسفته بالجذور التاريخية ثم بالفلسفة في العالم راهناً: أقام الصلة مع الديكارتية، ومع النقدية الكانطية؛ وهو من جهة أخرى يجتاز ويستوعب، وإن بمحدودية، الفلسفات الاشتراكية في العالم. ونحن نرفض اشتراكية تزعم أنها وحدها علمية، ومطلقة، ومفسرة كل شيء؛ أو تصرخ بأنها البداية والنهاية، الملاك الأكبر والخير الأسمى للفرد والبشر.

وفلسفات. وهي صفات نافعة معروفة، تربط اليوم الكثير من كتابنا بالعالم.

لن نكثر بعد من التقاط المزايا في فلسفتنا هذه؛ لكننا لا ننسى أنها مشوبة بنقائص كثيرة، وتعتورها مطاعن رأينا معظمها أو أهمها بمعرض الكلام عن منهجها، وميدانها، وثنائياتها المصطنعة. نقول، بغد أيضاً، ان الجوانية مصطلح فلسفي يتصف بالطموح لتفسير كل شيء، ولأن يكون واحداً نافعاً. فهو شديد الاتساع والمرونة بحيث نلاحظ أن الجوانية كلمة تعني العديد والمختلف: والده عثمان أمين أمية، لكنها تقرأ وتكتب على المعنى الجواني؛ واللغة العربية جوانية؛ وكذلك هي أيضاً الأمة العربية، والأخلاق العربية، والدين يكون جوانياً، و... من الممكن القول إن الخوف من العلم موقف ملحوظ، لكن هاجع أو مضمر، في الجوانية. ولن نطيل هنا لاسيا بعد أن رأينا توجهاتها المعرفية، وأنظورتها في الحقيقة. إن الاقتبال الكامن والضماني لوصاية روحية على العقل والأمة، على الفرد والمجتمع، بل حتى على التقدم والمستقبل، عارضٌ يكشف عن خوف لا سوي [خواف] من الآلة، والعقلانية اللامقيّدة، والعلوم. الجوانية لاتناقض العلم، والعلوم لا ينقض الدين، وأمثال هذه المسلمات المتكررة (المصدر نفسه، ص 110, 58, 56, 24، الخ) مقولة ركيزية في تلك الفلسفة ومتغطة بالدين بل ومحوكة بالخوف عليه.

من البير اطالة المآخذ التي نراها تسم الجوانية وتشوبها، أو تدعونا لتجاوزها أو لنقدنا: فهي فلسفة أهملت البراني في الانسان. والبراني هو، كما يظهر في مفاهيم الجوانية، الاجتماعي والاقتصادي وبخاصة العلائقي أو ما هو مؤسس ونظم اجتماعية. ولا يجوز الفصل القاطع بين جواني وبراني، بين أنا صميمي وأنا اجتماعي؛ إذ في ذلك تنكسر لسوحدة الانسان الجميعة، ولرويته بأشمولة واقعية اجتماعية. وحتى العلاقة داخل تلك الثنائية الحادة غير مدروسة. والثنائية عجرج؛ وهي عاجزة قاصرة، ونظرة قليلة أو فكرة غيبية مسبقة لا تعالج الانسان في مواقف ولا من حيث كونه سلوكاً وفكراً معاً وبأن واحد، ومنغرساً في العيني والعلائقي. من هنا كانت الجوانية وصافة لا محللة؛ تُسرّد، وتعرض، وتفترض. لا تُفسّر ولا تُشرح. تدعي أنها تفهم، وتُحب، وتتعاطف (بحسب المعنى الفلسفي والعرفاني لهذه المصطلحات)؛ أكثر مما تتحدى الواقع، وتعالجه بعقلانية وطرائق التجريب. ومجتمعنا، والعقل في ثقافتنا، أحوج الى طرائق علوم الطبيعة إذ هنا الأمل الأوعد والأشمولة الفلسفية المرغوبة.

- ديكرات، ط 4، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958.
- رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955.
- رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1961.
- شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945.
- شيلر، دار المعارف، القاهرة، 1958.
- الفلسفة الرواقية، ط 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- في الفلسفة والشعر، لمارتن هيوغر، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- «الفيلسوف يوسف كرم»، الاهرام، القاهرة، عدد 8 حزيران، 1959.
- محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952.
- مستقبل الانسانية، لكارل ياسبرز، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- نداءات الى الأمة الالمانية، تراث الانسانية، القاهرة، مج 2، العدد 3، 1964.
- نقد العقل الخالص لكانط، تراث الانسانية، القاهرة، مج 1، العدد 12، 1963.
- بدوي، عبدالرحمن، الزمان الوجودي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- الحبابي، محمد عزيز، الشخصية الاسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- زيعور، علي، التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، دار الاندلس، بيروت، 1984.
- العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- عبدالناصر، جمال، فلسفة الثورة، القاهرة، طبعات عديدة.
- عبده، محمد، الاعمال الكاملة، ج 4 وج 5 (في تفسير القرآن)، إعداد محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، 4 اجزاء، مكتبة الحلبي، 1352-1364 (1933).
- مشكاة الأنوار، نشرة عفيفي، الدار القومية، القاهرة، 1964.

علي زيعور

إن الوعي الاجتماعي عند العربي - وواقع مجتمعه - لم يبلغوا وضعا ينتقد المنطلقات الغيبية، أو ينتكر لفلسفات ماثوية، وللاصلاح والتوفيق. ولعل ذلك الوعي، وذلك الواقع للمجتمع، ينتج مثل تلك الفلسفات التي تغذيها وتعزز بها، تنميها ويقوّيها. وستبقى هذه الدائرة المغفلة سجنًا وسجينًا، طالما لم يتغير محور النظر والمياري باتجاه تحقيق التوازن الخلاق داخل العالم أي حيث تتوفر للنحن حاجياته ورغباته في الشخصية الابتكارية، أي حيث تزول الجارحات وتنطفئ الإواليات الاعتيادية.

لقد كان عثمان أمين مثاليًا، واهتم بالفلاسفة المثاليين وحدهم: ففي حرثه داخل الحقل الفلسفي العربي ترجم اعمالاً فلسفية تنصف بالمواقف الروحية، وعرف على فلاسفة وضعوا الفكرة في الصدارة. ويلاحظ أنه - فعلة أسلافنا - يعرض آراء كي يمرر آراءه الخاصة، ويستعين بآخرين لتوضيح مواقفه الخاصة لا لينقل منهم أو يأخذ عنهم. فهو أصلاً، ومن حيث التكوين والتوجه، مثالي النزعة، إنه مؤمن متدين: ولذلك التيار العقلياني قيمته التي ما تزال صعبة على المهاجرين داخل العقلية الراهنة وفي الوضع الاجتماعي الراهن. ان الثورة الناصرية لم تتعمق بواسطة الجوانية؛ بل إن هذه الأخيرة هي التي انتفعت من ثورة عبدالناصر التي لم نجد الفلسفة أو الأنظورة الشاملة كي تنفوس وتتوسع، أو تتجذر وتخلق.

مصادر ومراجع

- ابن أبي طالب، علي، معج البلاغة، ط 5، شرح محمد عبده، دار الاندلس، بيروت 1980.
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.
- أمين، عثمان، الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964.
- «الخصائص الفلسفية للغة العربية»، مجلة الكويت، العدد 118، الكويت، 1968.
- دفاع عن العلم، اليرمائي، الدار القومية، القاهرة، 1963.

الحتمية

Determinism Déterminisme Determinismus

في تناولنا لمذهب الحتمية، سنركز على مسائل ثلاث: (1) معنى الحتمية، و (2) الفرق بين الحتمية والجبرية و (3) الحجج التي يمكن اللجوء إليها لتسويغ النظرة الحتمية.

لسنا معنيين هنا بالحتمية من حيث هي نظرة تتعلق بنوع معين من الظواهر، كالحتمية الاقتصادية، مثلاً، أو الحتمية النفسية أو الاجتماعية وما أشبه ذلك. فما يعنينا هو الحتمية باعتبارها نظرة شاملة لكل أنواع الظواهر أو الحوادث في الكون. والحتمية، بهذا المعنى هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون على الإطلاق يخضع لقانون سببي ما، قد يكون الحتمي، واحدياً، كاسينيوزا، مثلاً، (أي لا يؤمن سوى بوجود جوهر واحد مطلق يكون كل ما هو موجود مظهراً أو حالاً له) أو قد يكون تعددياً (أي يؤمن بتعدد الجواهر)، أو ثنائياً، قد يكون مؤمناً أو ملحداً، تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً. ما يجعله حتمياً ليس كونه واحدي النظرة أو تعددي النظرة، ليس كونه تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً بل اعتقاده بأن لا شيء يحدث أو يمكن أن يحدث في هذا الكون إلا إذا كان حدوثه خاضعاً لقانون سببي. هذا الاعتقاد هو العنصر المشترك بين كل الحتميين، كائنه ما كانت مواقفهم الفلسفية الأخرى.

ولكن ما هو المقصود هنا بالنظر إلى ما يحدث على أنه يخضع لقانون سببي؟ المقصود باختصار، أن ما يحدث - ولنسمه (ب) - يمكن استنباط حدوثه من قانون كلي يقول ما معناه أنه

كلما حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، ومعرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوثه هي من نوع (أ). والقانون الكلي المشار إليه هنا هو بالطبع من النوع السببي. إنه يقول إن شروطاً من نوع معين هي شروط كافية سبباً لحدوث شيء من نوع معين.

لا بد عند هذه النقطة من توضيح مفهوم الشرط الكافي والتمييز بين الشروط الضرورية والشروط الكافية. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط كاف لحدوث شيء آخر (ب) يعني أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (أ) يجب أن يحدث شيء من نوع (ب). إن قطع رأس إنسان هو حتماً شرط كاف سببياً لموته، لأنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا قطع رأس إنسان فلا مهرب من موت هذا الإنسان. كذلك فإن ازدياد حرارة معدن هو شرط كاف سببياً لتمدد هذا المعدن. فكائنه ما كانت الظروف الزمانية والمكانية، إذا ازدادت حرارة معدن، إذن لا مهرب من تمدده.

لنتقل الآن إلى توضيح مفهوم الشرط الضروري. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط ضروري لحدوث شيء آخر (ب) هو أن نقول إنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث (أو يوجد) شيء من نوع (أ) لا يمكن أن يحدث شيء من نوع (ب). فالأكسجين، مثلاً، شرط ضروري للاحتراق، لأن في غياب الأكسجين، لا احتراق، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن، لحسن حظنا، ليس الأكسجين شرطاً كافياً للاحتراق، وإلا لكان كل شيء يحترق باستمرار ما دام الأكسجين موجوداً. وكما أن الشرط الضروري قد لا يكون كافياً، كذلك الشرط الكافي قد لا يكون ضرورياً. فقطع رأس إنسان، كما رأينا، كاف سببياً لموته، ولكنه حتماً ليس شرطاً ضرورياً لموته،

المطاف، أن يركز على كون كل ما يحدث في الكون قابلاً للتفسير والتنبؤ، على الأقل من حيث المبدأ.

لفهم الفكرة الأخيرة جيداً، علينا أن نميز، أولاً، بين القابلية للتفسير والتنبؤ عملياً والقابلية للتنبؤ والتفسير نظرياً (من حيث المبدأ). إن القابلية للتنبؤ والتفسير عملياً تنطبق على الحالات التي تكون لدينا فيها معرفة بالقانون الذي يخضع له الحادث، موضوع التفسير أو التنبؤ، وتكون لدينا فيها كل الوسائل المطلوبة للتأكد مما إذا كانت الشروط السابقة لحادث الحادث المعني هي من النوع الذي يمكن حسابه بموجب القانون المشار إليه مجموعة الشروط الكافية لحادث هذا الحادث. بهذا المعنى يمكننا أن نفسر عملياً الخسوف والكسوف وأن نتنبأ بهما. يجب أن نفترض، إذن، بالنسبة للتفسير والتنبؤ بالمعنى العملي، أن ما يراد تفسيره أو التنبؤ به، يخضع لقانون سببي ما وأننا نعرف ما هو هذا القانون وإن لدينا كل الوسائل اللازمة لمعرفة نوع الشروط السابقة على حدوث الحادث المقصود من التفسير أو التنبؤ. من الواضح أن القدرة على التفسير أو التنبؤ عملياً مرتبطة بالضرورة بوضعنا المعرفي، أي بما إذا كنا نعرف بالفعل القانوني السببي المطلوب.

إذا انتقلنا الآن إلى القدرة على التفسير والتنبؤ نظرياً، نجد أنها لا ترتبط مطلقاً بوضعنا المعرفي، فالشرط الوحيد المطلوب لحيازتنا على هذه القدرة هو أن يخضع الحادث الذي يراد تفسيره أو التنبؤ به لقانون سببي ما قابل لأن يعرف. قد توجد شتى الموانع العملية التي تحول بيننا وبين معرفة هذا القانون، ولكن المهم ألا تكون هناك موانع نظرية أو منطقية، تتعلق بطبيعة القانون نفسه، أن نقول، إذن، إن لدينا القدرة من حيث المبدأ (نظرياً) على تفسير حادث ما أو التنبؤ به هو أن نقول إن هناك قانوناً سببياً يخضع له الحادث المعني وإن هذا القانون قابل لأن يعرف من قبلنا، فعلى افتراض أننا ما زلنا لا نعرف ما هو هذا القانون، بإمكاننا أن نقول إننا لو كنا نعرف ما هو هذا القانون، لكان بإمكاننا أن نفسر الحادث المعني أو تنبأ به عملياً. إننا نفترض، مثلاً «إنه بإمكاننا أن نفسر السرطان أو أن نتنبأ بالإصابة به، على الأقل من حيث المبدأ. وما نعيه هو أن هناك قانوناً سببياً يخضع له حدوثه وإن هذا القانون قابل لأن يعرف. لو كنا نعرف ما هو هذا القانون لكان بإمكاننا، بالطبع، أن نفسر عملياً ظاهرة حدوث السرطان وكذلك أن نتنبأ عملياً بها.

نعود هنا فنكرر أن ما يهم الختمي، في نهاية التحليل، هو أن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير والتنبؤ من حيث المبدأ. وواضح هنا أن وجود ظواهر كثيرة لا يمكننا أن نفسرها

بدليل أن الإنسان قد يموت لأسباب غير قطع رأسه. يوجد بعض الحالات بالطبع يكون فيها نفس الشرط ضرورياً وكافياً سببياً لحدوث أو عدم حدوث شيء ما. إن تسخين الماء إلى درجة مئة فوق الصفر على الأقل، مثلاً، هو شرط ضروري وكاف على مستوى سطح البحر لغليان الماء. إنه شرط ضروري، لأن لا غليان للماء على مستوى سطح البحر إذا لم تصل حرارته إلى درجة المئة فوق الصفر، وكاف لأنه إذا وصلت حرارة الماء إلى هذه الدرجة على مستوى سطح البحر فلا مهرب من غليانه.

إذا عدنا الآن إلى تعريفنا لمذهب الختمية، نجد، في ضوء تمييزنا بين الشروط الضرورية والكافية، إنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: كل ما يحدث في الكون يوجد شرط كافٍ لحدوثه. في الواقع لا يوجد فرق على الإطلاق، من الوجهة الدلالية، بين الصيغة الأخيرة لتعريفنا لمذهب الختمية والصيغة السابقة التي تقول ما معناه إن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما. فالقانون السببي، لأغراض بحثنا، يتخذ الصورة: إذا حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولكن هذه الصورة هي أيضاً الصورة المناسبة للتعبير عن فكرة كون (أ) شرطاً كافياً سببياً لحدوث (ب)، ولذلك فإن تعريفنا لمذهب الختمية بأنه يقول بخضوع كل ما يحدث في الكون لقانون سببي ما هو الاثبات تعريف يقول بوجود سبب كافٍ لكل ما يحدث في الكون.

الإشارة في تعريفنا الأخير إلى الأسباب الكافية وحدها لا يجوز أن تقودنا إلى الاستنتاج بأن الختمي لا يولي الشروط الضرورية أهمية أو لا يعترف بوجود شروط ضرورية لما يحدث. فمن جهة، إن الختمي، بإصراره على وجود شروط كافية لكل ما يحدث، يلزم نفسه منطقياً بالاعتراف بوجود شروط ضرورية لكل ما يحدث، لأن هذا يلزمه بأن يقول إنه إذا لم يحدث شيء ما (أ)، إذن لم يحدث أي شرط من شروط (أ) الكافية. وهذا أمر واضح من تعريف الشرط الكافي. فلو حدث أي شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ)، لحدث (أ) لا محالة. إذن إذا لم يحدث (أ)، علينا أن نستنتج أنه لا شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ). حدث بالفعل، وهذا بدوره يعني أن حدوث شرط واحد، على الأقل، من الشروط الكافية لحدوث (أ) هو حتماً شرط ضروري لحدوث (أ). ومن جهة ثانية، فإن مسألة وجود شروط ضرورية لما يحدث، بالإضافة إلى كونها لا تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، ليست ذات أهمية بالنسبة لمسألتي التفسير والتنبؤ، والختمي يهيم، في نهاية

معرفتنا لنوع الشروط السابقة.

لا يقبل كل الحتميين وصفنا السابق للحتمية بأنها نظرة تقول بإمكان تفسير كل ما يحدث في الكون وكذلك بإمكان التنبؤ به قبل حدوثه. إن بعض الحتميين يقبل الشق الأول من وصفنا، أي الشق الذي يشير إلى إمكان تفسير كل ما يحدث، ولكنه يرفض الشق الثاني. من المهم أن ننبه القارئ هنا إلى أن هذا البعض من الحتميين لا يرفض القول بإمكان التنبؤ الرجعي Retroaction لكل ما يحدث. ولكن فكرة التنبؤ الرجعي لا تختلف في شيء عن فكرة التفسير بما هو عملية تتخذ النمط الاستنباطي - السببي الذي أشرنا إليه سابقاً.

فإذا عدنا إلى مثالنا السابق، فإن تنبأ رجعياً بموت سعيد هو أن نقول لم يكن لسعيد مفر من الموت على أساس معرفتنا لكون سعيد تناول كمية كبيرة من السم ولكون من يتناول هذه الكمية من السم، لا مفر له من الموت.

من الواضح من هذا التحليل أن التنبؤ الرجعي لا يختلف في شيء مطلقاً عن التفسير. إنه، كالتفسير، يتضمن استنباط ما حدث من الشروط السابقة لحدوثه ومن القانون السببي المناسب.

ولكن السؤال الذي لا بد من أن نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف القائل بأن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير، ولكن ليس قابلاً للتنبؤ بالضرورة؟

يوجد سببان رئيسيان لتبنيهم هذا الموقف. الأول: هو أن هناك ظواهر أو حوادث من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به، لأن التنبؤ به يفترض حدوثه إما قبل قيامنا بالتنبؤ به أو بصورة متزامنة مع تنبؤنا به، مما يبطل كونه تنبؤاً. فلا يمكن، مثلاً، التنبؤ بنظرية علمية، لأن التنبؤ بها يعني إبداعها قبل أوانها، مما يعني أنها موجودة في أدمغتنا قبل التنبؤ بها، أو على الأقل بصورة متزامنة مع عملية تنبئنا بها. هذا ينطبق، لا شك، على كل عمل إبداعي. هل كان بإمكاننا مثلاً، أن نتنبأ بقصيدة «الفراغ» لأدونيس كما هي بكل تفاصيلها؟ بمعنى آخر، هل كان بإمكاننا أن نقول سنة 1950، مثلاً، أو في أي وقت آخر سابق على إبداع أدونيس للقصيدة، أن أدونيس سيبدع سنة 1954 قصيدة تقول:

حطام الفراغ على جبهتي

بمد المدى ويهيل التراب... الخ

إلا إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا؟ ولكن إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا، فإن ظهورها هو في سنة 1950 وليس في سنة 1954، وما نتنبأ به، إذن، هو شيء حاصل قبل الموعد الذي يفترض

أو نتنبأ بها أمر لا يتعارض مطلقاً مع موقف الحتمي، ما دام بإمكاننا أن نعزو عدم قدرتنا على تفسيرها أو التنبؤ بها إلى وجود موانع عملية وليس موانع نظرية. وبإمكاننا الآن، في ضوء التحليل السابق، أن نصوغ موقف الحتمي على النحو التالي: كل حادث في الكون يخضع لقانون سببي واحد على الأقل بحيث أننا إذا حزننا على معرفة هذا القانون والشروط السابقة لحدوث الحادث المعني، يكون بإمكاننا أن نفسر عملياً حدوث هذا الحادث وكذلك أن نتنبأ به عملياً. وهذا تماماً ما نفهمه من إعلان المفكر الرياضي الفرنسي بيير سيمون دي لا بلاس 1749-1827 بأن من يحوز على معرفة الماضي والحاضر، بإمكانه، من حيث المبدأ، أن يتنبأ بالمستقبل بكل تفاصيله. إن هذا الموقف يفترض وجود قوانين سببية تتحكم بما يحدث، كائناتاً ما كان، وأن من يعرف ما حدث حتى الآن لا يبقى أمامه سوى أن يعرف هذه القوانين السببية حتى يتنبأ بكل حوادث المستقبل بكل تفاصيلها ودقائقها.

توجد مسألة مرتبطة بالتحليل السابق يجب تناولها قبل الانتقال إلى التمييز بين الحتمية والجبرية. فإن تحليلنا السابق يوحي بأن الحتمي ملزم بحسبان كل ما يحدث، ليس فقط قابلاً للتفسير من حيث المبدأ، بل أيضاً قابلاً للتنبؤ من حيث المبدأ. إنه، حسب هذا التحليل، يفترض أن هناك تناظراً منطقياً تاماً بين التفسير والتنبؤ، بمعنى أن البنية المنطقية لعملية التنبؤ هي ذاتها البنية المنطقية لعملية التفسير. فكما أن التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً، كما رأينا في البداية، كذلك هي الحال، بناء على التحليل السابق، بالنسبة لعملية التنبؤ. فالتفسير السببي، كما رأينا، يعني استنباط ما يراد تفسيره من قانون سببي ما ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث ما يراد تفسيره هي من النوع الذي ينص عليه القانون.

ولكن هذا تماماً ما تعنيه عملية التنبؤ. فإن أتنبأ، مثلاً، بأن سعيداً الذي تناول كمية كبيرة من السم مع وجبة غذائه سيموت خلال فترة قصيرة هو أن استنبط حادث موته المقبل من القانون السببي القائل إنه كلما تناول شخص كمية كبيرة من السم، لا بد له من أن يفارق الحياة في فترة وجيزة ومن معرفتي لكون الشروط السابقة لحادث موته المتوقع تتضمن تناوله كمية كبيرة من السم. إذا ركّزنا الآن على هذا المثال، نجد أن الفرق الوحيد بين التفسير والتنبؤ ينحصر في كون التنبؤ عملية تقوم بها قبل حدوث الحادث، موضوع التنبؤ، بينما التفسير هو لشيء حدث. ولكن في كلا الحالتين، كما هو واضح من مثالنا، ما نفعله هو استنباط الحادث الذي يشكل موضوع التفسير أو التنبؤ من القانون السببي المشار إليه ومن

تنبؤنا حصوله فيه، مما يجعل من الخارق القول بتنبؤنا به.

السبب الثاني الذي بدعو بعض الختميين إلى تبني الموقف، الذي نعالجه هو أن عملية التنبؤ ذاتها تشكل، في ظل بعض الظروف، عاملاً مؤثراً على ما سيحدث، مما يطل عملية التنبؤ ويحولها إلى عملية تقدير أو تخمين. لنفترض أن سعيداً من النوع الذي يتصرف بصورة عصبية إذا عورضت وجهة نظره وكنت على وشك أن أعارض وجهة نظره فقلت قبل إبداء معارضي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد»، فهل يمكنني، في هذه الحالة، أن أضمن أن معارضي لوجهة نظره ستقوده إلى التصرف بصورة عصبية؟ بالطبع لا. فإن قولي له (تنبؤي أمامه) بأنه سيغضب مني بعد قليل هو عامل إضافي قد يؤثر على سلوكه على نحو يجعل هذا السلوك مغايراً لما اتوقعه. في ظل هذا المتغير الإضافي، لا يعود قولي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد» يشكل تنبؤاً بالمعنى العلمي - الاستنباطي الذي يهنا هنا. إن هذا المتغير الإضافي يطل التنبؤ، ليس بمعنى أنه يجعله كاذباً، بل بمعنى أنه يجعل صدقه غير مضمون. في حالات من هذا النوع قد يصدق ما نتوقعه ولكن المسألة الأساسية هنا هي أننا لسنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول بأنه سيصدق. إن طبيعة هذه الحالات تجعل من المستحيل علينا أن نعرف ما نتوقعه سيحدث بالفعل، لأنه يوجد احتمال، ولو ضئيل، أن تنبؤنا العلني سيجعل هذا الشخص يتصرف على غير النحو الذي نتوقعه. وما دام الأمر كذلك في حالة من هذا النوع، إذن فإن حالة هذا النوع هي حالة لا تسمح بالتنبؤ الاستنباطي حتى من حيث المبدأ.

الختميون الذين يتبنون الموقف الذي نعالجه يصرون، كما رأينا، على إمكان التنبؤ الرجعي (أي إمكان التفسير) في كل الحالات بما في ذلك الحالات التي رأينا سابقاً أنه يستحيل التنبؤ بها. فقد لا نستطيع في رأي بعض الختميين، كما رأينا، أن نتنبأ بصورة علنية أن سعيداً سيقوم بفعل من نوع معين، ولكن لو قام سعيد بهذا الفعل لن يوجد شيء يمنعنا، من حيث المبدأ، أن نفسر قيامه به. كذلك لا معنى لأن نقول إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بقصيدة (الفراغ) لأدونيس، ولكن لا شيء الآن يمنعنا، نظرياً، بعد أن كتبت القصيدة، أن نفسّر، في ضوء قوانين سيكولوجية معينة وفي ضوء ما نعرفه عن أدونيس، لماذا استعمل أدونيس ما استعمله من ألفاظ وصور وتشابيه ورموز على النحو الذي نجده في القصيدة المعنية. قد لا نعرف كل القوانين السيكولوجية المطلوبة هنا، وكذلك قد لا نعرف بما فيه الكفاية عن شخصية أدونيس، ولكن جهلنا بهذين

الأمرين، على افتراض أنه أمر حاصل، هو شأن عملي، وليس شأنًا نظرياً، بمعنى أن العوامل التي تحول بيننا وبين معرفة هذه الأمور أو بعضها هي، على الأكثر، موانع عملية وليست نظرية.

بإمكاننا الآن أن نستنتج، في ضوء تحليلنا السابق، أن ما يلتزم به الختمي، على الأقل وليس على الأكثر، هو الاعتقاد بأن كل ما يحدث في الكون قابل لأن يفسّر سبباً من حيث المبدأ. ولكن هل الختمية بهذا المعنى، نظرة جبرية؟ الجواب هو بالنفي، حتى الختمية بالمعنى الأوسع الذي تناولناه في البداية، أي المعنى الذي يستلزم من الختمي الاعتقاد بأن كل ما يحدث قابل، من حيث المبدأ، ليس فقط للتفسير، بل والتنبؤ أيضاً، حتى الختمية بهذا المعنى الأوسع ليست بالضرورة، نظرة جبرية.

حتى نفهم السبب لقولنا هذا، لنشرح باختصار ما هي الجبرية.

الجبرية، بمعناها الأوسع، هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون تقرر حدوثه سلفاً.

وهذا يعني، على وجه التحديد، أن كل ما حدث أو سيحدث، حدث أو سيحدث بغض النظر عن رغبات البشر وميولهم واختياراتهم وأفعالهم. فعلى سبيل المثال، إذا تزوج سعيد من خولة الساعة الخامسة يوم الأربعاء من سنة 1975، فقد كان مقرراً قبل الموعد بزمان أن يحدث زواج سعيد من خولة على النحو وفي الوقت المشار إليهما. وهذا يعني أنه لم تكن هناك قوة، قبل الموعد المشار إليه، تستطيع أن تمنع حدوث هذا الزواج. هذا الزواج حدث، إذن وما كان إلا ليحدث، بغض النظر عن أي شيء آخر حدث أو كان ممكناً أن يحدث قبل حدوث هذا الزواج. فلا معنى لأن نقول هنا، مثلاً، أنه كان ممكناً ألا يحدث هذا الزواج على أساس أنه كان ممكناً أن تغير خولة رأيها وترفض الزواج من سعيد. فإذا كان مقدراً لها أن تتزوج من سعيد في الموعد المشار إليه، فإن هذا الأمر سيحدث في ذلك الموعد بغض النظر عن رغباتها.

الجبرية، بالمعنى الأضيق، لا تعد كل ما يحدث أمراً مقرراً (أو مقدراً) بصورة سابقة، بل تحصر الحوادث المقررة سابقاً في الحوادث الهامة في حياة البشر، مثل الولادة والموت والزواج وما أشبه ذلك.

والمهم بالنسبة لبحثنا هنا هو أن نبين أن الختمية غير ملتزمة، بالضرورة، بأي نوع من أنواع الجبرية. فالختمي ليس ملزماً بالقول بأن ما يحدث كله أو بعضه تقرر سلفاً أو كتب لنا وما أشبه ذلك. أنه ملزم بأن يقول، على الأقل، بأن لكل

الانسانية، إلا على أنه مبدأ قَبْلِي. ان نقول إنه مبدأ قَبْلِي هو أن نقول إننا نعرف صدقه باستقلال عن التجربة الحسية، مثله في ذلك مثل المبادئ الرياضية.

إن سبينوزا، في الواقع، ذهب إلى حد الاعتقاد بأن العلاقات السببية يمكن ردها إلى علاقات منطقية خالصة، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما (أ) هو سبب (ب) لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية، وهذا بدوره، يعني أنه إذا كان صادقاً، فإن نفيه يؤدي إلى تناقض منطقي. من الواضح من تحليل سبينوزا أن النسق السببي ينحل إلى نسق منطقي وأن معرفة العلاقات السببية، بالتالي، هي شأن قَبْلِي، مثلها في ذلك مثل معرفة العلاقات المنطقية، عامة.

إن فيلسوفاً، كسبينوزا، يفهم العلاقة السببية على هذا النحو، لا بد له، بوصفه حتمياً، أن ينظر إلى الوجود، بما هو نسق سببي، على أنه نسق ضروري بالمعنى المنطقي أو بمعنى شبيه بالمعنى المنطقي. هنا كل حادثة أو حالة من حوادث حالات الوجود ترتبط بما سبقها وكذلك بما يتبعها في النسق السببي برباطة الضرورة المنطقية. الموقف الحتمي ينحل هنا إلى موقف يقول ما معناه: كل حادثة في الكون وكذلك كل حالة من حالات الكون متضمنة منطقياً فيما سبقها من حوادث وحالات.

إذا كان الموقف الحتمي هو من النوع الذي نجده في فلسفة سبينوزا، إذن فإن البرهنة على صدقه تحتاج إلى أكثر بكثير من اللجوء إلى الملاحظة التجريبية. فالهجج المطلوبة هنا لتسويغ الموقف الحتمي يجب أن تكون من النوع القَبْلِي الذي يحاول استنباط فكرة كون الوجود ينحل إلى نسق سببي كامل من أفكار أخرى يفترض أن تكون بديية قَبْلِياً، وإلا علينا أن ننظر إلى الفكرة السابقة على أنها هي نفسها بديية قَبْلِياً ولا تحتاج بالتالي، إلى برهان. هنا إما نعامل مبدأ السببية الشاملة كما نعامل المبرهنات الرياضية أو نعامله كما نعامل مصادرات أو بديهيات نسق رياضي ما.

يتخذ الفيلسوف التجريبي موقفاً مغايراً تماماً لموقف فيلسوف عقلي، كسبينوزا، من طبيعة مبدأ السببية الشاملة. فلإن فيلسوفاً تجريبياً كديفيد هيوم، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أنه تعميم استقرائي، ليس الا. فإنه يستحيل، من زاوية نظر هيوم، حسابان مبدأ السببية أكثر من تعميم استقرائي، لأن ينظر إلى العلاقة السببية، أصلاً، على أنها ذات طبيعة جائزة Contingent وليست ضرورية. وأن نقول إن العلاقة السببية ذات طبيعة جائزة هو أن نقول إنه يستحيل أن نكتشف قَبْلِياً، أي بواسطة تفكير متحلل من تأثرات

حادث تفسيراً سببياً، أي لكل حادث أسباباً ضرورية وكافية تفسر حدوثه.

ولا شيء من هذا يلزمه بأن يقول بأن ما يحدث، يحدث بغض النظر عن رغباتنا واختياراتنا وأفعالنا، لأن قد تكون الأخيرة، من منظور الحتمي، بين الأسباب الضرورية والكافية لما يحدث، إذا عدنا إلى مثالنا السابق، نجد أن الحتمي غير ملزم، بوصفه حتمياً، أن يقول سوى أن زواج سعيد من خولة حادث يمكن تفسيره سببياً، وربما ذهب الحتمي إلى أبعد من ذلك وقال إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بهذا الحادث قبل حدوثه. ولكن ليس في هذا ما يلزمه بأن يقول بأن ما يفسر هذا الحادث هو شيء مستقل كلياً عن رغبات واختيارات وافعال سعيد أو خولة. فمسألة وجود دور سببي في تفسير الزواج المعني لاختيارات ورغبات وأفعال كل من سعيد وخولة هي مسألة مفتوحة من منظور حتمي صرف.

لنتقل الآن إلى المسألة الثالثة والأخيرة، أي المسألة المتعلقة بالحجة أو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية. من الأمور التي يجب أن تتوضح في معالجتنا لهذه المسألة أن نوع الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية يتوقف على كيفية فهم الفيلسوف، صاحب هذه الحجج، لطبيعة مبدأ السببية. فإن فيلسوفاً عقلياً كسبينوزا 1677-1632 Spinoza، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أن تعبير عن حقيقة ضرورية منطقياً، بينما فيلسوف تجريبي كديفيد هيوم David Hume 1776-1711، لا يرى في هذا المبدأ سوى تعبير عن تعميم تجريبي. ومن الواضح هنا أن من ينظر إلى مبدأ السببية نظرة سبينوزا إليه، سيلجأ لا محالة إلى حجج قَبْلِيّة لدعم مذهب الحتمية، بينما من ينظر إليه نظرة هيوم لن يحاول أن يجد دعماً لمذهب الحتمية سوى في حجج استقرائية بَعْدِيّة.

حتى تتوضح الأمور أكثر، لنتناول بصورة أكثر تفصيلاً كيفية ارتباط طريقة تسويغ مذهب الحتمية بنظرة الحتمي لمبدأ السببية.

توجد ثلاثة مواقف أساسية من مبدأ السببية: الموقف العقلي والموقف التجريبي والموقف التوفيقي (موقف عمانوئيل كانط). لنتناول الآن كل موقف من هذه المواقف ولنحاول أن نبين كيف يقرر هذا الموقف الطريقة التي يُركن إليها لتسويغ مذهب الحتمية.

لنبدأ بموقف العقلي. إن الفيلسوف العقلي، انطلاقاً من اعتقاده بوجود تأسيس المعرفة على أسس قَبْلِيّة، لا يمكنه أن يؤوّل مبدأ السببية، بما هو مبدأ أساسي من مبادئ المعرفة

ما يشكل الفحوى الأخير للمذهب الخطمي والذي رأينا أنه يتلخص في القول إن لكل حادث، أو حالة، من حوادث، أو حالات، الكون أسباباً كافية.

وما يعنيه القول الأخير، كما رأينا، هو أن كل حادث من حوادث الكون (حـ) يرتبط ببعض ما سبقه من حوادث على نحو ما، بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ). من الواضح من تحليلنا هذا أن مبدأ السببية، بوصفه تعميماً استقرائياً، أكثر تعقيداً بكثير من التعميمات الاستقرائية العادية، لأنه تعميم استقرائي ينطوي على عدد لا حصر له من التعميمات الاستقرائية سواء. إنه يقول إن كل ما يحدث يرتبط بما سبقه بعلاقات سببية من نوع ما، ولكن لا يمكن أن نتحقق بالنسبة لأي حادث (حـ) من وجود علاقة سببية تربطه بما سبقه، إلا إذا تحققنا من التعميم الاستقرائي الذي مفاده أنه كلما حدث شيء من نوع الحوادث السابقة لـ (حـ) يتبع ذلك حدوث (حـ). ولذلك فحتى نتحقق من التعميم الاستقرائي «لكل ما يحدث أسباب كافية» علينا أن نرده إلى صورته الأكثر تحديداً والتي مؤداها أنه بالنسبة لأي حادث (حـ) على الإطلاق، إن (حـ) يرتبط بما سبقه على نحو ما بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية.

من الواضح هنا أن التعميم الأخير ينطوي على عدد لا متناهٍ من التعميمات التجريبية، أي لا حصر لعدد التعميمات التجريبية التي يمكن استنباطها منه. ولذلك فحتى نتحقق من صدق هذا التعميم، علينا أن نتحقق أولاً من صدق التعميمات التجريبية المتضمنة منطقياً فيه، أي علينا أن نجيب عن أسئلة كهذه: هل حدوث (حـ 1) يرتبط بما سبقه على نحو بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ 1)؟ وهل حدوث (حـ 2) يرتبط بما سبقه على نحو مماثل؟ وماذا عن (حـ 3) و (حـ 4)؟ الخ.

لا شك أن هناك عدداً كبيراً من التعميمات التجريبية التي هي من النوع الأخير تتحققنا من صدقه، ولكن يستحيل منطقياً التحقق منها كلها، لأنها، كما رأينا، تشكل فئة لامتناهية. ولذلك أقصى ما نطمح إليه، في نظرتنا التجريبية، هو أن نتحقق من عدد كاف منها لإعطاء دعم استقرائي معقول لمبدأ الخطمية. والسؤال الآن هو إنساني: هل نتحققنا من عدد كاف من هذه التعميمات التجريبية، أي هل لدينا دعم استقرائي معقول لمبدأ الخطمية؟ إن جواب الفلاسفة التجريبيين هو بالإيجاب. إن هذا الدعم، في نظرهم، تزودنا به خبراتنا

التجربة والملاحظة، أية علاقة سببية في العالم. فبدون أن نلاحظ، مثلاً، بصورة متكررة ازدياد حجم غاز معين على اثر ازدياد حرارته، لا يمكننا أن نحكم بأن هناك علاقة سببية بين ازدياد حجم الغاز وازدياد حرارته. ولكن إذا كانت العلاقات السببية لا تكتشف إلا بواسطة الملاحظة والتجربة، إذن لا يمكن قبول موقف سينوزا بأن السبب يتضمن نتيجة بصورة منطقية. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا النظر إلى العلاقات السببية على أنها ضرورية منطقياً، بل على أنها، في أفضل حال، علاقات جائزة.

إن موقف هيوم من طبيعة العلاقات السببية، الذي صار من مسلمات الفلسفة التجريبية، ناده إلى النظر إلى مبدأ السببية الشاملة على أنه مجرد تعميم استقرائي. فإذا كانت العلاقة بين السبب ونتيجته لا تتجاوز كونها علاقة جائزة، إذن لا تناقض منطقياً في تصورنا لوضع فصل يكون فيه السبب موجوداً بدون المسبب. لا تناقض منطقياً، مثلاً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا لغاز ازدادت درجة حرارته ولم يزد حجمه أو في تصورنا لمعدن ازدادت حرارته ولم يمتد أو في تصورنا لإنسان فصل رأسه عن جسده، وظل حياً. بل لا تناقض منطقياً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا غياب العلاقات السببية من العالم أو في افتراضنا، على الأقل، صدق النظرة الاحتمالية. فإذا كنا، أصلاً، لا نكتشف العلاقات السببية، على افتراض أنها موجودة بين أحداث وحالات العالم، إلا بواسطة الملاحظة التجريبية، إذن فإن وجود هذه العلاقات أو وجود علاقات أخرى من نوعها بين أحداث وحالات العالم لا يمكن أن يكون أمراً ضرورياً منطقياً. ولذلك فإن مبدأ السببية الشاملة لا يمكن أن يتجاوز كونه تعميماً استقرائياً، بخلاف ما قال به فلاسفة عقليون كسينوزا.

إذا كان مبدأ السببية الشاملة هو بالفعل مجرد تعميم استقرائي، إذن فلا يمكن البرهنة على موقف الخطمي بواسطة حجج قبلية، إلا وإن هذا الموقف يجد فحواه الأخير في مبدأ السببية الشاملة.

ولكن ما هي الحجج البعديّة التي يمكن اللجوء إليها هنا لتسويق موقف الخطمي؟

إن مبدأ السببية الشاملة، بوصفه تعميماً استقرائياً، يفترض فيه أن يقول شيئاً عن الواقع يمكن التحقق من صدقه بواسطة الملاحظة التجريبية. والسؤال الأساسي امامنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقوله هذا المبدأ عن الواقع وكيف يمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة التجريبية، وهل لدينا بالفعل من الأدلة ما يشكل تسويقاً معقولاً له؟ ما يقوله هذا المبدأ هو

نعرف قبلياً أن الأرملة اثني، وكذلك أنها قضية يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي، لأن موضوعها، في لغة كانط، يتضمن محمولها. فالأرملة اثني، بالتعريف، ولذلك فلا يمكن أن نفي أن تكون الأرملة اثني دون أن تناقض أنفسنا. أما القضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الثانية، أي القضية التركيبية - القبليّة، فهي، كالقضية التي تنتمي إلى الفئة الأولى، قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى وقائع العالم التجريبي. ولكنها تختلف عن السابقة في كونها ليست صادقة بالضرورة المنطقية، أي أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي. فهي تركيبية بمعنى أن موضوعها لا يتضمن محمولها (أي أنها ليست صادقة بالتعريف). فهي، إذن، ذات مدلول واقعي أو تجريبي، ولكن، مع ذلك، نحن نعرف صدقها باستقلال عما نكتشفه تجريبياً عن عالم الواقع، ولذلك فهي قبلية إلى جانب كونها تركيبية (غير تحليلية).

اعتقد كانط أن قضايا الحساب والهندسة والفيزياء هي من هذا النوع. وكذلك اعتقد، كما مر معنا، أن مبدأ السببية مشمول بهذه الفئة من القضايا. إن القضية التي تعبر عن مبدأ السببية أو الحتمية هي، في نظر كانط، كقضايا الحساب والهندسة، ذات مضمون واقعي أو تجريبي ولكنها، مع ذلك، لا تحتاج إلى دعم تجريبي لأننا نعرف قبلياً أن وقائع العالم التجريبي لا يمكن إلا أن تؤيد صدقها.

إن توصل كانط إلى النظر إلى مبدأ السببية على أنه قبلي يتوقف على نظره إليه على أنه ضروري للمعرفة التجريبية. فمن الواضح هنا أنه إذا كانت المعرفة التجريبية غير ممكنة في غياب مبدأ السببية أو الحتمية، إذن لا يمكن أن تكون معرفتنا لهذا المبدأ مستمدة مما نعرفه تجريبياً. فنحن لا يسعنا سوى أن ننظم معطيات الحواس في نسق سببي حتى نحولها إلى موضوعات للمعرفة التجريبية، بعامّة، والعلمية، بخاصّة، ولذلك فإن لجوءنا إلى الأدلة التجريبية لدعم الموقف الحتمي هو مصادرة على المطلوب الأول، لأنه يفترض سلفاً صدق مبدأ الحتمية.

من الأمور التي صار من السهل توضيحها الآن هو إصرار كانط على أن مبدأ الحتمية غير قابل للحدس. فإذا كان هذا المبدأ، كما يدعي كانط، ضرورياً للمعرفة التجريبية، إذن يستحيل حدسياً، في لغة كانط، أن يحدث شيء بدون سبب، بمعنى أن حدوث شيء بدون سبب هو أمر لا يمكن أن يقع ضمن إطار معرفتنا التجريبية، وأنه، بالضرورة، لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يحدث أي شيء، على صعيد عالم الظواهر، يتعارض مع مبدأ الحتمية. ولكن هذا لا يعني أن

اليومية والعلمية على حد سواء، وهو يزداد قوة باستمرار عن طريق النجاح المطرد للعلم في حقلي التفسير والتنبؤ. أن نتكلم هنا عن النجاح المطرد للعلم في حقلي التفسير والتنبؤ هو أن نتكلم، في المقام الأول، على نجاحه المطرد في اكتشاف القوانين السببية التي تخضع لها حوادث العالم (أي اكتشاف اسبابها الكافية) لأن التفسير والتنبؤ، كما رأينا، غير ممكنين، علمياً، إلا عن طريق معرفة الأسباب الكافية. ولذلك فبمقدار ما تزداد قدرتنا على التفسير والتنبؤ، بمقدار ما تزداد قوة الدعم الاستقرائي لمبدأ الحتمية.

قد يعترض البعض على الحجة الأخيرة على أساس أن خبراتنا، في مجملها، تؤيد موقف اللاحتمي، لا موقف الحتمي، كما يتصور أصحاب الحجة الأخيرة. فحتى الفيزياء الحديثة، في نظر هذا البعض من المفكرين، ابتدأت تتجه اتجاهاً لاحتياطياً تحت تأثير هايزنبرغ. لن نتناول وجهة النظر هذه إلى حين معالجتنا موضوع اللاحتمية في مكان آخر من هذا الجزء من الموسوعة. ولذلك فلنتنقل الآن إلى معالجة كيفية تناول فيلسوف توفيقى ككانط لمسألة تسويغ مذهب الحتمية.

كانط Kant 1724-1804 يعتقد، مع التجريبي، أن مبدأ السببية الشاملة أو مبدأ الحتمية ذو مدلول تجريبي وأن خبراتنا اليومية والعلمية على حد سواء مؤيدة لهذا المبدأ. ولكن كانط يذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه التجريبي، إذ إنه يصرّ على أن مبدأ الحتمية غير قابل للحدس، مما يعني أن خبراتنا العادية والعلمية على حد سواء لا يمكن، من حيث المبدأ، إلا أن تكون مؤيدة لمبدأ الحتمية. إن القول الأخير يدفع كانط في اتجاه عقلي، إذ إنه يفترض منطقياً بصورة سابقة حسابان مبدأ الحتمية مبدأ قبلياً.

ومع ذلك، فإن كانط لا يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه سبينوزا، أي إلى حد حسابان العلاقات السببية فئة فرعية للعلاقات المنطقية. إن مبدأ السببية أو الحتمية، في نظره، هو مبدأ تركيبي - قبلي. في الواقع، إن نظريته إلى هذا المبدأ على هذا النحو هو في صميم موقفه المستهدف للتوفيق بين الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية.

لا يمكننا فهم وجهة نظر كانط التوفيقية هذه إلا في ضوء تقسيمه للقضايا القبليّة إلى فئتين، فئة القضايا القبليّة التحليلية وفئة القضايا القبليّة التركيبية. فالقضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الأولى (فئة القضايا القبليّة - التحليلية) ليست فقط قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى أدلة تجريبية، بل إنها من النوع الذي يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي. إن قضية مثل «الأرملة اثني» هي من هذا النوع. فنحن حسباً

- Hinshaw, V., «Determinism Versus Continuity», *Philosophy of Science*, 1959.
- Holbach, Baron, *System of Nature*, trans. by H. D. Robinson, Boston, 1853.
- Hook, Sidney ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York Press, 1958.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 7, 8.
- Margenau, H., *The Nature of Physical Reality*, New York, 1950.
- Nagel, E., «The Causal Character of Modern Physical Theory», in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.
- *The Structure of Science*, Harcourt Brace and World, Inc, New York, 1961.
- Nieslens, Kai, *Reason and Practice*, Harper and Row, New York, 1971.
- O'Connor, D. J., «Determinism and Predictability», *British Journal of the Philosophy of Science*, 1957.
- Peters, R. S., *The Concept of Motivation*, London Routledge, 1958.
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, Calif, 1951.
- Schlick, M., «Causality in Everyday Life and in Recent Science», in Feigl and Sellars, eds, *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.
- Skinner B. F., *Science and Human Behavior*, New York, 1953.
- Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, Routledge, London, 1964.
- Warnock, G. J., «Every Event Has a Cause», in A. Flew ed., *Logic and Logic*, Oxford, 1955.

عادل ضاهر

الحُدسية (المذهب الحُدسي)

Intuitionism Intuitionisme Intuitionismus

تنطوي كلمة الحُدس وكافة الصيغ المشتقة منها على غموض والتباس كبيرين. وعلى كل حال، فإنه لا بد من القول إن المذهب الحُدسي ليس هو ذلك المذهب الذي يقول بأن الحُدس أداة للمعرفة، لكنه القائل بأن الحُدس هو الأداة الوحيدة للمعرفة اليقينية. وبهذا فإن الحُدسيين يعترفون بالحس والعقل كأداتين للمعرفة لكنهم يعطونها منزلة ثانوية فحسب. إن المذهب الحُدسي في الحقيقة نظرية فلسفية تلج على أن الحقائق الأساسية، سواء في مجال الرياضيات أم الميتافيزيقا أم الأخلاق أم الاستطيقا، هي حقائق مدركة بطريق الحُدس.

نفي هذا المبدأ متناقض منطقياً، كما اعتقد سينوزا، لأن كانط، كما يعرف أي دارس مبتدئ للفلسفة، يميز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. ولذلك فإن قوله بأن لا شيء يحدث على صعيد عالم الظواهر يمكن أن يتعارض مع مبدأ الحتمية لا يعني أن نفي هذا المبدأ مستحيل منطقياً، ما دام نقيضه قد يجد تطبيقاً له في عالم الأشياء في ذاتها.

يعترض بعض الفلاسفة على وجهة نظر كانط على أساس أن الفيزياء الحديثة - ميكانيكا الكم بصورة خاصة - برهنت على أن مصادرة الحتمية ليست ضرورية للمعرفة العلمية. ليس هذا فحسب، بل إن الفيزياء الحديثة، بالنسبة لهؤلاء المفكرين، كشفت عن حقيقة جد هامة، ألا وهي حقيقة كون الجسيمات الدقيقة لا تخضع لقوانين حتمية صارمة. وإذا صح هذا، إذن فإن الفيزياء الحديثة تقدم دحضاً لمبدأ الحتمية، ولا معنى بالتالي لإصرار كانط على كون هذا المبدأ غير قابل للدحض، تجريبياً. بالإضافة إلى هذا، فإن بعض الفلاسفة يعترض على موقف كانط على أساس أنه يقوم على تمييز لا مسوغ له بين عالم الظواهر والأشياء في ذاتها. وفي غياب هذا لتمييز، يصير قول كانط أنه لا يمكن دحض مبدأ الحتمية قولاً مجرد مبدأ الحتمية من مدلوله التجريبي ويجعله أقرب إلى المبادئ التحليلية منه إلى المبادئ التركيبية.

فإذا كان عالم الظواهر يستنفد كل حوادث وحالات العالم، الفعلية والممكنة، أي كل ما هو موجود وما قد يوجد في هذا العالم، إذن أن نقول لا يمكن أن يحدث شيء على صعيد عالم الظواهر يدحض مبدأ الحتمية لا يمكن أن يعني في هذه الحالة سوى أنه لا يمكن، حتى منطقياً، دحض هذا المبدأ.

مصادر ومراجع

- Berlin, I., *Historical Inevitability*, Oxford University Press, London, 1954.
- Born, M., *The Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1949.
- Bunge, M., *Causality: The Place of Causal principles in Modern Science*, Cambridge, 1959.
- ———, *Metascientific Queries*, Springfield, Mass., 1958.
- Dear, G. F., «Determinism in Classical Physics» *British Journal for the Philosophy of Science*, 1961.
- Eddington, A., *Nature of the Physical World*, New York, 1958.
- Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York, 1951.
- Frank, P., *Philosophy of Science*, New York, 1957.
- Gruenbaum, A., «Causality and the Science of Human Behavior», in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.

ناربخ المذهب الحدسي

علينا - إنصافاً للحقيقة التاريخية - أن نميز في التاريخ العام للمذهب الحدسي بين تاريخ المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي وتاريخ المذهب الحدسي الغربي، وإن تكن جميع الدراسات قد تجاهلت هذا الأمر كلية.

أ - المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي:

ليس افتتاً على الحقيقة أن نقول: إن الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي - الإسلامي لم تحظ بعد باهتمام الباحثين بحيث تكون موضوعاً لدراسات جادة وعميقة وعصرية. ومن هنا فإن الحديث عن الاتجاه الحدسي يتطلب دراسة متعمقة للحقول المختلفة في التراث. ولعل في وسعنا أن نمهد لهذا بإشارات موجزة إلى حقول الفلسفة والتصوف، مع محاولة تعمق بعض الكتابات في هذين الحقلين للكشف عن طبيعة المعرفة الحدسية وموضوعها.

1 - الحدسية الفلسفية:

نظر أصحاب النزعة الحدسية في الفكر العربي - الإسلامي إلى الحدس باعتباره ملكة تمكننا من إدراك كفيات غير طبيعية، وتكوين أحكام خاصة بالأفعال الجزئية، وفئات الأفعال، إضافة إلى معرفة المبادئ الكلية. ومن ثم فإن لنا أن نصنف هذه النزعة في ثلاثة اتجاهات أو صيغ فرعية تبعاً للشيء الذي يقال إنه يؤلف موضوع معرفتنا الحدسية، مع التنبيه على أن أصحاب النزعة الحدسية قد قالوا بهذه الصيغ أو الاتجاهات الثلاثة في آن واحد.

2 - الحدسية الحسية:

تحدث الفلاسفة في الإسلام عن حواس ظاهرة وأخرى باطنة. وقالوا إن من بين الحواس الباطنة ما يسمى بـ«القوة الوهمية». وقد استدلوا على وجودها عبر تحليلهم للأنواع المختلفة من الأحكام. إننا - كما يقول ابن سينا - «نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها». وهذه المعاني أو الكفيات غير محسوسة لسبيين: الأول «أن تكون محسوسة لكننا لانحسها وقت الحكم»، والثاني «أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة». (النجاة). وهكذا أثبت وجود كفيات غير طبيعية. لقد قال الفلاسفة من قبل: «إنه لا بد من قوة مدركة للمعاني الجزئية. وتلك القوة غير الحواس الظاهرة، إذ المعاني

هي ما لاتدرك بإحدى الحواس الظاهرة. وكذا غير الحس المشترك والخيال، لأنه لايرتسم فيها إلا ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة، وتلك المعاني لم تتأد منها إليهما». (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون).

وافق ابن رشد حين تناول وجهة النظر السابقة بالتحليل على أن الأحكام ذات المحمولات غير الحسية هي من صنع القوة الوهمية. لكنه قال إن مصدر هذه الكفيات هو الحس على أي حال. إن الحس والتخيل مصدران لجميع المعقولات، سواء تلك التي نشعر بحصولها فينا أو التي لاتدري كيف حصلت ومتى. والدليل على هذا أن «ابتداء التوهم هو الحس، فحيث لا يوجد الحس لا يوجد الوهم». «والأشياء التي لا تحس لا تتوهم ولا يفكر فيها». «والحس يأخذ أوائل علمه من الحواس». (تلخيص كتاب النفس).

وهكذا يرى ابن رشد أن الكفيات التي قيل إنها غير حسية، مستمدة بالتحليل الأخير من الحواس، فالحدوس حسية بالضرورة. لكنه يعترف إلى جانب هذا بوجود حدوس غير حسية تظهر بعد تعطل الأفعال الطبيعية. ومعنى هذا أنه يعترف في الواقع بوجود حدس فوق عقلي، وصفه بأنه «بالجملة موهبة إلهية».

يتبين مما سبق أن المفكرين في الإسلام قد قبلوا في النهاية كون الكفيات غير الطبيعية الخاصة بفعل جزئي غير مستمدة من مادة الحس، إما لأنها لا تدرك بها أو لأنه يمكن أن تدرك بغيرها، أي بالحدس.

لقد قيل إن الإدراك الحدسي ليس على مستوى واحد - فيما يقول الفارابي مثلاً - فنحن نلاحظ أن بعض إدراكاتنا الحدسية قوية وواضحة، وبعضها الآخر ضعيف ومبهم. ومن ثم فإن الحدوس الجزئية تنقسم إلى قسمين: الأول بقيني، والثاني احتمالي. «فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين (فإن القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس) تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله. فإننا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكماً بأنه عالم حكماً حدسياً... وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي (فإن تلك الأحكام) تعد من الظنيات ولذلك نرى الاختلاف». (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون).

لكن فيلسوفاً آخر كابن سينا لا يرى الحدس احتمالياً من جهة صدقه. إن الحدوس الاحتمالية ليست حدوساً حقيقية. الحدس صادق بالضرورة. وحدوس الأفراد تتفاوت فقط «بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس... وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان

من غير أن ندري من أول الأمر كيف حصلت لها هذه، مثل أن كل ثلاثة فهو عدد فرد.. وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء: وكل مقدار مساوٍ لمقدار آخر فذاتك المقداران متساويان».

إذا نحن دققنا النظر في المعارف الحدسية المشار إليها أعلاه وجدناها تندرج تحت ثلاث فئات: الحدوس الحسية، والحدوس العامة، وهي معرفة بكيفية غير طبيعية تخص فئة من الأشياء أو الأفعال، كالعلم بوجود برّ الوالدين، وأن شكر النعم خير، والحدوس الكلية وهي معرفة بمبادئ شاملة هي المعقولات الأولى.

4 - الحدسية الكلية:

حدد الفارابي موضوع الحدس الكلي بأنه «المعقولات الأولى». وقد أوضح ابن سينا هذه بالقول: «أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية». (النجاة).

أما أصناف المعقولات الأولى - عند الفارابي - فثلاثة: «صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح.. وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول». (آراء أهل المدينة الفاضلة). ويذهب ابن سينا في الإشارات والتنبيهات والنجاة في ذات الاتجاه حين يقول إن السبب أو المبدأ.. «يحصل بضربين.. فتارة يحصل بالحدس.. وتارة يحصل بالتعليم. ومبادئ التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين». والخلاصة أن الحدوس الكلية تزودنا بالمبادئ الشاملة التي تتأسس عليها المعرفة النظرية والأخلاق.

لعلنا نلاحظ - في ضوء ما سبق - جملة من الحقائق. (1) إن المذهب الحدسي يفترض أن الحقيقة قائمة ومختبة في مكان ما، وكل ما يلزم لمعرفتها هو أن ترى. (2) إن إدراك الحقيقة يتم بفعل عقلي خالص لا عبر التجربة. (3) إن الحقيقة تامة ولا تبني أو تتكامل تدريجياً عبر الزمان. (4) إن التغير الكوني لا يكشف بالتالي عن جديد بمعنى الكلمة، إنه يعرض عبر الزمان ما هو محدد في الذهن الإلهي مسبقاً ومن قبل. (5) إن صدق ويقين وضرورة فكرة ما يتوقف على كوننا قد رأيناها حقاً

حدس» (النجاة). وقد يكون هناك فرد «مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء» فيصير له عندئذ «حدس في كل المطلوبات أو أكثرها». في أسرع وقت وأقصره». (النجاة) بل يبدو «كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى.. عقلاً قدسياً.. ولا يبعد أن تفيض هذه.. لقوتها.. على المتخيلة، فتحاكيها المخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام». (النجاة). ولا يبدو من خلال هذه النصوص أن هناك اختلافاً جدياً بين الفيلسوفين.

لقد ذهب الفارابي إلى أن الحدوس، باعتبارها فيضاً من الله إلى العقل الفعال، قد تتجه نحو العقل المنفعل أو نحو المخيلة. ويكون الفرد بما يفيض «إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً.. وبما يفيض.. إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ونخباً بما هو الآن من الجزئيات». وتبدو الحدوس الحسية أو الجزئية - في ظل الرأي السابق - أعلى مكانة من الحدوس العامة أو الكلية، لأنها أوضح وأدق. ومن هنا كانت مكانة صاحب الحدوس الجزئية (النبي) فوق مكانة صاحب الحدوس العامة أو الكلية (الفيلسوف). ولكن «لا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية.. ويقبل محاكيات المعقولات الفارقة وبراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

3 - الحدسية العامة:

نجد في كتاب الفارابي فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق. نصاً هاماً يحدد أنواع وموضوعات المعرفة الحدسية. إن المعرفة بعامة إما أن تكون تصديقية، أي استنباطاً، أو تصوراً، أي إدراكاً حدسياً مباشراً. وتضم المعرفة الحدسية في نظر الفارابي ما يسمى بالمقبولات (وهي الأحكام «التي نقبلها عن شخص نثق به أو عن أكثر من شخص») والمشهورات (وهي الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم دون أن يخالفهم فيها غيرهم، مثل أن برّ الوالدين واجب، وشكر النعم حسن، وكفره قبيح)، والمحسوسات (وهي المدركة بإحدى الحواس الخمس، مثل أن زيداً هذا جالس، وأن هذا الوقت نهار)، والمعقولات الأولى وهي التي نجد أنفسنا كأنها فطرت على معرفتها عند أول الأمر، وجبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلاً،

الكشف عنها أو رؤيتها باطنياً لا يتم إلا بعد أن يعد الإنسان نفسه لرؤيتها عبر العزلة والزهد وتطهير القلب وتنزيهه. فهذا «يجلو مرآة القلب ويصفيه وينوره». فيصير القلب كالكوكب الدري والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق». (إحياء علوم الدين). وحين يصير القلب طاهراً إلى هذا الحد يكون محلاً مقبولاً وجديراً بأن تشرق فيه الأنوار الإلهية. وإذا وقع هذا «انكشف له سر الملكوت، وانفتح عن القلب حجاب الغرة» بما ينعكس على صفحته من حقائق اللوح المحفوظ.

إن حقائق اللوح المحفوظ عند المتصوفة بمنزلة المثل الأفلاطونية، ومن ثم فإن الرؤية التي يتحدثون عنها غير بعيدة عن الحدس الأفلاطوني، فهي تطلع صاحبها على «أمر كثيرة كان يسمع من قبل أساءها فيتوهم لها معاني مجملة، غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية». (إحياء علوم الدين).

وما يكشف الطابع الأفلاطوني للمعرفة الحُدسية عند المتصوفة تسميتهن لها بـ «المكاشفة» و«علم الأسرار» (ابن عربي) و«العلم اللدني» أي الذي هو هبة من الله. إن هذه المعرفة فوق عقلية. يقول ابن عربي في الإنسان الكامل: «إعلم أن الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه. ليس في العالم شيء أسرع إدراكاً منه. له التصرف في جميع الموجودات. هو نور اليقين وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي، ومن حكم عليه سلطان الوهم لعب في أموره فتأه في ظلام الحيرة بنوره». (كشف اصطلاحات الفنون).

المعرفة الصوفية الحُدسية إذن قائمة على إمكانية وجود اتصال بين المطلق والفاني. إن الفحص عن واقعية هذه الإمكانية أمر آخر لا يتصل ببحثنا، لكنها كما نلاحظ مسلمة مقبولة في الفكر العربي الإسلامي، سواء في حقل الفلسفة أو التصوف.

ب - تاريخ المذهب الحُدسي الغربي:

مر المذهب الحُدسي، في محاولاته إثبات نفسه أمام الاتجاهات الفلسفية الأخرى، بمرحلتين: ففي القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر دخل الحُدسيون في صراع مرير مع أنصار مذهبي المنفعة واللذة. لقد أنكروا أن تكون الأحكام الخلقية مستندة في التحليل الأخير إلى أي حساب للمنافع أو اللذات، وقالوا إن في داخلنا شيئاً قادراً على تزويدنا بمعيار مقدس لقيم الحقيقة والصواب والخير والرجوب والخطأ والشر.

وبوضوح. ولاحتمال الخلط بين الرؤية العقلية الواضحة من جهة والرؤية المتهمه من جهة أخرى، فإن معيار الرؤية والوضوح قد انتقل من فعل الإدراك إلى خيرية الله. فالرؤية الفعلية هي «فيض» أو «إلهام» أو «هبة إلهية». ولكون الله خيراً فإن من المتنتع أن تكون الهبة «مغشوشة». إن المعرفة الحُدسية لا تفسر لنا المسلمات القصوى للفكرين الرياضي والأخلاقي فحسب بل والعلل الأولى أو المبادئ القصوى للكون. (7) إن المعرفة الحُدسية ليست معرفة لا عقلية، أعني أنها لا تنتهك قوانين العقل، لكنها غير عقلية، أي فائقة العقل. (8) ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة حُداً فهذا لا يعني تعارضها مع العقل. وبهذا نرى أن أحد الأهداف الأساسية للحُدسية الإسلامية عقلنة النبوة والدين.

5 - الحُدسية الصوفية:

إذا كان الحدس عند الفلاسفة هو الذي يزودنا بمقدمات الاستدلال فإن العقل عند المتصوفة عقبة تعترض طريق إدراكنا للحقيقة المطلقة. وقد نظر الصوفية إلى الحدس دوماً باعتباره «نور يقذفه الله في القلب». (المنقذ من الضلال). وهو نور مخلوق «من نور الكمال الإلهي». (كشف اصطلاحات الفنون). إن العقل فعالية إنسانية بينما الحدس فعالية إلهية في صميمها. ولهذا نظر المتصوفة إلى المعرفة العقلية نظرة مفعمة بعدم الثقة. وقد عبر فريد الدين العطار عن هذا الموقف بقوله: «إن العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي إليك بما يأتي إليه غربال من بشر. إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم. ولكن هذا العقل... لا يقوى على المعرفة الإلهية». (غنزار نامة، نقلاً عن عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار).

بخض النظر عما يشيره هذا الموقف إزاء المعرفتين العقلية والحُدسية من تساؤل عن صلتها أو شبهة بمواقف كانط أو الحُدسيين الغربيين، وهو شبه كبير وإن لم تقم دراسات كافية لتبين طبيعة أو مصدر هذا الشبه، فإن المعرفة الصوفية الحُدسية تقوم على التسليم بواقعية الحقيقة المطلقة. ولهذا صار مدار نظرية المعرفة سؤالين: أين توجد هذه الحقيقة؟ وما أداة إدراكها؟ وقد أجيب على السؤال الأول بصورة موحدة: «إن القلب محل المعارف». (الرسالة القشيرية). وما دامت الحقيقة موجودة في الداخل لا في الخارج، فإنه لا دور للحواس أو العقل في إدراكها. إنها موضوع للإدراك المباشر.

إن وجود الحقيقة في القلب لا يعني أنها مرئية دائماً. إن

لقد أدى انتشار المفهوم التطوري للعالم والأخلاق والدين - وعلى عكس ما نتوقع - إلى بعث المذهب الحدسي في صورة جديدة مفعمة بالحياة، لا سيما بين الدارسين المحدثين لأصل الدين وتطوره ومعناه. وتتمثل نقطة الخلاف الأساسية بين الصورتين القديمة والحديثة للمذهب الحدسي في الانكباب على دراسة الغريزة والشعور، ووصف عمليات الوعي في علاقتها التكوينية والتطورية، وتحليل طبيعة التفكير، والقول بأن الذكاء والعقل ليسا واقعتين أوليتين منظميتين للوعي، لكنهما وظيفتان ثانويتان لوعي فعال بصورة حيوية، وأنها موجودتان بغرض مساعدته في الترقى والوصول إلى توافق أكمل.

1 - الأسس العميقة للمذهب الحدسي الغربي:

انتهى أنصار الاتجاه الحدسي الجديد من دراستهم للكائنات الحية إلى إعلان أن الوعي موجود في جميع الكائنات الحية، وأنه يأخذ في أبسطها (النباتات والحيوانات الدنيا) صورة نزوع مبهم نحو أفعال تعرب بشكل غامض عن وجود حاجات ورغبات. ثم يمضي مترياً إلى أعلى أنواع العضويات (الإنسان) لبيدو في صورة حدس. إن ما يوجد لدى الكائن الأعلى لم يأت من عدم، بل هو مجرد صيغة مهذبة وراقية لعضو أو وظيفة قديمة. فالسلوك الواعي أو الأحكام المنطقية للإنسان مجرد صيغ معقولة جداً للاستجابات الفطرية أو التكييفات الغريزية للعضويات الدنيا. وبهذا أقيم ضرب من العلاقة بين الحدوس العليا للإنسان والحكمة الغريزية للحيوانات، مع الاعتراف بوجود فروق كمية. وكان الغرض من هذا تقديم أساس مقنع وكاف للثقة في أسس المذهب الحدسي الجديد.

لقد بين الحدسيون الجدد أن نزعاتنا وحكمنا الدينية والخلقية ليست ثمرة الخبرة الإدراكية وحدها (الذكاء، الإدراك، الحكم). إن هذه الخبرة نفسها مجرد واحد من مصادر هذه الحكمة. وقد أثبتت دراسة الكائنات الحية في كل مستوى أن الحدس كان دائماً عنصراً فعالاً وناجحاً في توجيه العضوية نحو توافقات أعظم. كما بين علم الأجنة، والتشريح المقارن، وعلم النفس التكويني، أن العمليات «العقلية» ليست أولية في التطور الحيوي، بل هي نتاج جانبي لاحق له، أو هي صيغة متخصصة لأداء ما هو أساسي للعضوية - أعني السلوك. ومن هذا السلوك انبثق العقل بغرض تحسينه.

لم يكن العقل هو الذي يقوم بتفسير ملاءمة السلوك، أو التمييز بين سلوك خاطيء وآخر صائب، بل كان ذلك يتم عبر الحياة الوجدانية، أي بالحدس المباشر للملاءمة.

أما اليوم فإن كفاح الحدسين الرئيسي هو ضد المذهب التجريبي الذي لا يرد الحقائق الخلقية والدينية إلى الخبرات الفردية أو الجماعية فقط بل وإلى خبرات الجنس البشري المتمثلة، عبر التطور البيولوجي، في صورة غرائز وميول معينة للكائن الحي إزاء السلوك الصائب. وما يزال الحدسيون ينادون بوجود حقائق ضرورية في الأخلاقية والدين، وإن هذه الحقائق ليست ثمرة للتجربة بأي معنى. نعم إن التجارب تستثيرها فينا لكنها لا توحيها. ومن هنا يقترب المذهب الحدسي من وجهة نظر القائلين بالأفكار الفطرية مع الاحتفاظ بالفارق بين المذهبيين.

أخذ المذهب الحدسي مع إطلالة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يفقد كل سمعته الطيبة ونفوذه وانتشاره حتى لم يعد يجد أي مدافعين عن ادعائه بوجود حقائق ضرورية في الوعي الخلقى والديني تتولى التجربة استثارته. لقد بدا كما لو أن التيار السائد صار معادياً لمثل هذا الرأي، فقد بينت الدراسات الأخلاقية المقارنة تباين المعايير الخلقية بتباين الجماعات (هوبز، تطور العادات الخلقية)، وتتبع الدراسات الخلقية ذات النزعة التطورية نشأة قوانين الأخلاقية ابتداء من الحياة الحيوانية والقبلية وحتى أعلى أشكال الحياة الإنسانية. (سوزلاند، أصل الغريزة الخلقية وتطورها). وصار واضحاً لعدد من المفكرين أن دراسة الغرائز وتطورها قادر من خلال مفاهيم الكبت والإشباع على تقديم تفسير معقول للغاية لمحتوى الحياتين الخلقية والدينية. (مكدوجل، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي). كما بين نارد (قوانين المحاكاة) كيف ارتبطت الإنسانية ببعضها بعضاً، وبكل قوة، من خلال قوانين التقليد والمحاكاة. وبين آخرون دور قوانين الإجماع والوراثة الاجتماعية في نقل الأحكام الاجتماعية عبر الأجيال على نحو أكسبها سلطة قوة واقعة وراء نطاق الخبرة البشرية، وكيف أن تمحيص المعايير القبلية قد انتهى - تاريخياً - إلى ظهور معيار موحد بحيث بدت الأحكام الاجتماعية ضرورية وثابتة تماماً.

لقد اجتمعت تأثيرات العوامل السابقة لتكوّن مناخاً خلقياً، وفكرياً، وعاطفياً، يعيش الفرد فيه حياته كلها، فصار طبعياً أن يشارك في النظر إلى الضمير كضرب من الذاكرة الوراثية. وقد بدا أمام هذه التفسيرات الوضعية لما يسمى بالحدس أن المذهب الحدسي يعاني من آثار معاول هدم جبارة، فما يدعيه من حقائق ثابتة سرمدية، ضرورية ويقينية، قد ثبت الآن أنه مجرد تواضع انتقل عبر الأجيال وفق آلية معينة. وهكذا لم يتبق من الشكل القديم للمذهب الحدسي إلا القليل.

من ذكريات عضوية، كما بينوا أن مزج العناصر الأصلية للسلوك، والخالية من أية قدرة على القيام بتقدير قيمة أو مناسبة رد الفعل الناجم عنها، لا يسمح برد العقل إلى حكمة الغريزة.

2 - تصنيف الاتجاهات الحدسية:

اقترح الكتاب تصنيفات مختلفة للفلاسفة الحدسيين، فتارة يصنفونهم تبعاً لما يعدونه المصدر الرئيسي للحقيقة الخلقية والدينية، وتارة أخرى يصنفونهم تبعاً للطابع الأساسي الذي يُسم المعرفة الحدسية عندهم، بل يتم التصنيف في حالات أخرى تبعاً لموضوع المعرفة الحدسية، هل هو موضوع غير حي أم هو صدق القضايا، هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبادئ كلية.

وتبعاً للتصنيف الأول فإننا نميز بين (أ) الحدسيين الأسطوريين الذين نظروا إلى الضمير باعتباره صوت الحاكم الأسمى الذي يحكم حياة الفردية، و(ب) الحدسيين القانونيين الذين نظروا إلى الله كمبدع للقانون، و(ج) الحدسيين الصوفيين الذين قالوا بوجود صلة آفة بين الحياة الشخصية والذات الأعلى الذي يعقل كروح كائنة، و(د) الحدسيين العقلانيين الذين آمنوا بقدرة العقل على إدراك حقائق ثابتة وسمدية في الحياة الخلقية، تماثل ببدييات الرياضيات في طبيعتها الأنطولوجية، وهي حقائق تامة، كاملة، لا يمكن أن تكون التجربة مصدراً لها، و(هـ) الحدسيين الانفعاليين كشافقستري وهيتشنسون ممن سنعرض لهم لاحقاً، و(و) الحدسيين الحسين - مثل بترل ومارتينيه - الذين أقاموا تناظراً بين إدراك القيمة الخلقية للفعل وإدراك البصر للون واليد للامتداد والعقل للعلاقة بين الأشياء.

إن أي تصنيف هو في الواقع تصنيف محدود الانطباق، إذ يظل بعض الفلاسفة الحدسيين خارج فئاته. فلوك فيلسوف تجريبي لكنه قال في نفس الوقت بأن السبية واللّه والبدييات أشياء أولية، مطلقة، وتدرك بالحدس. وديكارت فيلسوف عقلي وقد قبل مع ذلك الحدس - غير العقلي - كمعيار نهائي للحقيقة (التأملات). وهذا هو حال سبينوزا الذي قال بالحدس العلمي المدرك لماهيات الأشياء (الأخلاق). وإلى جانب الاتجاهات السابقة التي لا يمكن إدراجها في التصنيف المذكور من قبل، توجد اتجاهات أخرى كالأفلوطينية وهي حدسية سلبية، ومدرسة الحس المشترك.

لقد تحسن أداء العقل خلال التاريخ البيولوجي عبر المخ واللحاء، كما تحسن أداء الحدس أو الشعور من خلال الجهاز العصبي السمبثاوي وعلاقته بالحواس والغدد وغيرها، فصار وسيلة للتقدير الفوري للخبرات العليا من جهة كونها خيرة أو شريرة، صائبة أو خاطئة. ومن هنا فإن كل تجاهل للحدس هو تجاهل للفعالية الأساسية في توجيه الكائن الحي.

أسفرت الدراسة المتعمقة للسلوك الحيواني عن وجود ضرب من العقل في الغريزة. ويبدو هذا العقل كحدس أكثر مما يبدو كإدراك. إن رد فعل الحيوان ينطوي على أو يفصح عن مقدار ضئيل من الوعي بقيمة الفعل للحيوان ومن القدرة على التحرك في اتجاه توكيد استجابات ذات قيمة دون سواها، مع الابتعاد عن الاستجابات المؤذية. وربما تكون هذه الكيفية القيمة للوعي الحيواني غريزة أولية تأخذ صورة الإحساس بالملاءمة، مع الوعي الغامض بالغايات التي ينتج عنها إليها الفعل. إن لهذه الغريزة أو الحدس، وفي أدنى مستوياته، خاصية تنبؤية لا يمكن تجاهلها، فكيف يمكننا تجاهلها بعد أن تهذبت وصقلت في الإنسان؟

يضاف إلى ما سبق أن العمليات دون الشعورية قد تظهر في ساحة الوعي على هيئة نتاج مفاجيء، جديد، وغير متوقع. وقد تبين أن هذا النتاج مستمد من تلك العلاقات القائمة بين الغرائز والميول والتصورات غير المكتملة والتي يظهر تأثيرها المشترك كإلهام مفاجيء بفعل أو تصور سبق أن شعر به الفرد من قبل، ولكن بصورة مبهمه. ويثبت تحليل العمليات المتضمنة في الاختراع والاكتشاف أن إلهاماً من هذا النوع قد لعب دوراً في غاية الأهمية، رغم أن الوعي الواضح يكون في ذروته. مما يعني أن العمليات العقلية لا تبطل أو تلغي وجود العمليات الحدسية. ويشير عدد كبير جداً من الأدلة المستمدة من التجارب النفسية إلى أنه حين يوجد انطباعان حييان متزامنان تحت عتبة الشعور، فإنه سينشأ عنها إدراك محدد إذا كان مجموعهما فوق عتبة الشعور. ولا يعني هذا الأمر الخطير أن أحكامنا الواعية مؤسسة فحسب على بنيات مشعور بها أكثر مما هي مدركة، بل وعلى أن معظم الفعالية العقلية سيطر تحت وفوق متناول الوصف والصياغة الدقيقين، وأن القيم الإنسانية مستمدة في معظمها من تلك الطبقة المظلمة والغامضة في الشخصية.

لقد قام العلماء والفلاسفة بتحليل أكثر صراحة لوقائع علم النفس المرضي والتجريبي والبيولوجيا وعلم الأجنة، وانتهوا إلى زيف حديث الحدسيين الجدد عن وجود خبرة خالصة متكونة عبر التطور بحيث يمكن - بنائها - أن يتكون الوعي ابتداءً

3 - طبيعة المعرفة الحدسية:

إذا قصرنا اهتمامنا على الحدسية كنظرية في المعرفة فيكون في وسعنا أن نقول إنها شكل من المعرفة المباشرة والفورية كما في الرؤية. وقد أوضح الحدسيون طبيعة هذه المعرفة بمقابلتها مع المعرفة العقلية الاستدلالية ثم القول: إن المعرفة الحدسية بموضوع ما ليست معرفة له من حيث هو نتيجة لمقدمات، إنها معرفة النتيجة دون معرفة سابقة بالمقدمات. ومعنى هذا أن المعرفة الحدسية ليست أدنى مكانة من المعرفة الاستدلالية لأنها في ذات منزلتها إن لم تكن أسمى مكانة في كثير من الحالات. إن هناك طريقتين للمعرفة: معرفة الشيء من الداخل بالنفاذ إلى باطنه، ومعرفة من الخارج من خلال تجميع بعض الإدراكات عنه. وتتسم المعرفة الخاصة بالطريق الأول بأنها مطلقة إذ لا تتوقف على المنظور الذي نتطلع منه. أما المعرفة المتحصل عليها بالطريق الثاني فنسبها بالضرورة لأنها تتوقف وتتغير بتغير المنظور الذي ندرك الشيء منه، كما أن الرموز المستخدمة في التعبير عنها تشوهها. وهكذا يمكن القول إن الوصف والتحليل والتأريخ إنما هي محاولات خارجية لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة نسبية. وأما إذا أردنا أن نصل إلى معرفة مطلقة فلا بد لنا من أن ننفذ إلى باطن ذلك الشخص. وعندئذ نستطيع أن ندرك ما يكون صميم وجوده وعين ماهيته (زكريا إبراهيم، برغسون).

إننا لا ننفذ إلى صميم الأشياء - كما يرى الحدسيون - إلا بالحدس الذي يضعنا في مواجهة الواقع دون توسط تصورات أو أوصاف أو ألفاظ قد تشوه حقيقته. إن ألفاظ اللغة ليست كلمات معقمة كما يظن، إنها تعبر في الحقيقة ودائماً عن تصورات نرى الواقع ونفهمه من خلالها. وحين نبحث عن الحقيقة فإننا لا نسعى إلى رؤيتها من خلال شيء يغيرها. لهذا يحيط الحدسيون عموماً من قيمة اللغة في الإدراك، ويدعوننا إلى الاستغناء عنها وصولاً إلى الرؤية المباشرة للواقع. ومع كل هذا فإنهم يستخدمون اللغة في التعبير عن إدراكاتهم، الأمر الذي يضاعف من صعوبة فهم موقفهم وحقيقة إدراكاتهم الحدسية، في نفس الوقت الذي يعطي فيه هذا الموقف للحدسي عذراً يستخدمه وقتما يشاء لتبرير عدم دقة حدوسه أو حتى عدم وضوحها.

إن أحد شروط المعرفة الحدسية - وأحد مزاياها في نفس الوقت - التجاهل التام للتصورات والأفكار المسبقة عن الموضوع، والتوجه الحر لرؤية الموضوع كما هو لا كما نتوقع أو نفترض أن يكون، أعني رؤيته دون توسط أية تصورات قبلية،

صريحة كانت أو ضمنية. وإذا كان هذا التوجه ممكناً فلإنه يعطي للموقف الحدسي في المعرفة دوراً كبيراً في محاربة النزعات التقليدية وسيطرة أوهام الفكر الاجتماعي وضلالات الحياة العملية المبنوثة جميعها في ألفاظ اللغة وعباراتها، والتي كثيراً ما تقود الفيلسوف في غير طريق الحقيقة إذ تربيه الشيء على غير واقعه. بل يبدو الموقف الحدسي هذا دعوة إلى تجاوز النزعات الشككية والنسبية حيثما تظهر، إذ يكفي - في نظر الحدسيين - أن يعود المرء إلى ذاته ليرى الحقيقة بعيداً عن تلك التهويشات التي تخلقها في نفوسنا البراهين المنطقية الصورية.

ليس في وسعنا أن نشك بسهولة في وجود الحدس كخبرة، فكثيراً ما ينتابنا شعور مفاجيء باليقين إزاء قضية ما، وفي هذه اللحظة نحس أن نوراً قد أضاء المسألة برمتها حتى صار الحقيقي أو الصادق مرئياً بكل وضوح. إن وجود هذه الخبرة ليس أمراً ذا أهمية للفلسفة فما يهمها هو ادعاء بعض الأفراد أن لهذه الخبرة قيمة معرفية. ومن ثم يتعين علينا أن نتحقق مما إذا كانت الحقيقة المعلنة قد تم الوصول إليها بالحدس بالفعل أم بطريقة آخر واضح أو خفي وتم الخلط بينه وبين الحدس.

لعل الإحساس بالعقلية الظاهرية للمذهب الحدسي آت من تلك القضايا غير القابلة للتحقق منها بالتجربة والتي تتناول موضوعات غير تجريبية. إن للتجربة والعقل حدوداً، كما أن لدى الإنسان ميلاً إلى معرفة المجهول، وبالتالي فإنه يميل إلى تصديق من يتحدث عما هو وراء حدود العقل والتجربة. فحين ميز كانط بين العالم في ذاته والعالم كظاهرة، وحصر المعرفة العقلية بالعالم كظاهرة جاء برغسون ليقول إن كانط بهذا قد «مهد الطريق أمام فلسفة جديدة قد تتخذ لنفسها مكاناً في مادة المعرفة الخارجة عن نطاق العقل، وذلك عن طريق مجهود حدسي رفيع». (التطور الخالق). وبهذا بدت المعرفة الحدسية كما لو أنها استكمال حقيقي وضروري لنظرية كانط في المعرفة.

إن المذهب الحدسي مذهب فوق عقلائي أو لاعقلائي من حيث يفسر الحدس باعتباره فعلاً أنطولوجياً يدرك به واقع لاعقلائي أو فوق عقلائي. إن حقيقة العالم في نظر الفيلسوف الحدسي لا تتمثل في جملة ظواهره المدركة بالحدس أو العقل لكنها تتمثل في الديمومة الخالصة التي يبين عنها التغير. والحواس أو العقل لا يستطيعان إدراك هذه الديمومة. إن إدراكها - وهي حقيقة العالم - رهن بالحدس. وبهذا يقدم المذهب الحدسي نفسه باعتباره طريقة لتحصيل معرفة يقينية أعمق بالعالم.

أما السر في ميل الحدسيين إلى القول باستحالة التعبير عن

الفلاسفة غير متفقين حول المسألة، فقد رأى أفلاطون - قديماً - أن المثل ترى مباشرة، ومعنى هذا أن المفارق أيضاً موضوع للحدس، بينما ذهب الفارابي وابن سينا إلى اعتبار المبادئ الأولى للفكر، والمعايير الخلقية وقوانين الطبيعة، وطبيعة الموجود (المعري) وأصحاب الاتجاه الفينومينولوجي) هي ما يؤلف موضوع المعرفة الحدسية التي أخذت تبدو عندئذ كشكل مبهم من الرؤية الروحية.

وإذا نظرنا إلى المعرفة الحدسية من جهة تعارضها مع المعرفة المجردة فإننا نلاحظ أن لفعل الحدس خاصية تضمن الكل من حيث يعطينا معرفة شاملة بموضوع محدد قبل أن يتفرق إلى أوجه متعددة بفعل الوظائف الإدراكية المختلفة كالتفكير والشعور والإدراك. وقد ذهب أحد أنصار هذا المفهوم للمعرفة الحدسية إلى أن العملية تتجاوز ما سبق، إن جوهرها هو إدراك الروحي في الحسي. لقد فرق كروتشه بين التصورات والحدوس التي هي أفعال يخلق بها العقل مادة التفكير، وأكمل صورة لها هي الإلهام الذي يخلق به الفنان مادة فنه. إن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي بل هو يخلق إدراكاته الحدسية خلقاً. وفي عقب هذا الإدراك الحدسي يظهر الإدراك العقلي الذي يكشف ما بين الحدوس من عناصر عامة مشتركة أو نسب. إن الأفكار، كما يقول كروتشه، باطنة في الإدراكات الحدسية. وبدون الأفكار تكون الإدراكات الحدسية عمية، كما أن الأفكار بلا إدراكات حدسية جوفاء.

5 - تقييم المعرفة الحدسية:

انتهى بعض النقاد - مثل برتلو - إلى أن المنهج الحدسي لا يخرج عن كونه ضرباً من الحساسية الوجدانية التي تنأى بالفلسفة عن العقل، لكي تقترب بها من ملكة رومانتيكية هي أقرب ما تكون إلى الوجدان أو العاطفة. لكننا نلاحظ - من جهة أخرى - أن للحدس معنى آخر به يكون ضرورياً للتفكير الرياضي. فحين نستدل على قضية (ق) من قضية أخرى (ك)، فإن علينا أن نرى ودون برهان أن (ق) تنتج من (ك). فإذا كان البرهان ضرورياً، وكان في إمكاننا إثبات أن القضية القائلة (ق) تنتج من (ك) هي قضية يمكن الاستدلال عليها من قضية ثالثة (م)، فإن الحدس سيكون ضرورياً عندئذ لرؤية أن القضية (ق) تلزم من ك هي قضية تلزم من (م).

أما في مجال الفيزياء فإن تحليلات اينشتين (العالم كما أرى) قد كشفت عن حقيقة هامة وهي أن الواقع لا يزودنا أبداً بأي مسوغ للانتقال من الملاحظات إلى القانون، علماً بأن الهدف

الرؤية الحدسية للعالم بالنطق أو اللغة فهو أن مضمون هذه المعرفة «شيء بسيط، بسيط، بدرجة لامتناهية، بسيط بصورة غير عادية حتى أن الفيلسوف لا يتمكن أبداً من التعبير عنها». إنه لا يستطيع أن يصوغ ما كان في ذهنه دون أن يشعر بأنه مضطر لتصحيح صيغته، ثم أن يصحح تصحيحه. (برغسون، المؤلفات الكاملة، نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي). ليست هناك إذن إمكانية للتعبير النظري الدقيق عن الرؤية الحدسية سواء بالاستنباط أو البرهان.

4 - موضوع المعرفة الحسية:

أياً تكن طبيعة المعرفة الحدسية فإن في وسعنا أن نميز فيها بين نوعين. الأول معرفة مباشرة وفورية أي غير استدلالية بصدق قضية ما. الثاني معرفة مباشرة بموضوع غير حسي. وقد قال الحدسيون بوجود أربعة أنواع من هذه الموضوعات. فهناك الكليات، واستعمال المفاهيم وتطبيقها على نحو صحيح دون المعرفة بقواعد استعمالها، والموضوعات الحسية، والموضوعات المفارقة غير القابلة للوصف كالديمومة البرغسونية والإدراك الإنساني للذات الإلهية كما في بعض التفسيرات السيدنية والاتجاهات الصوفية.

إن المعرفة الحدسية، كما يصورها أصحابها، فوق المعرفة العقلية استدلالية كانت أو استقرائية. ذلك أن العقل حين ينجح في إدراك موضوع مفارق فإنه لا يدركه في ذاته لكنه يدركه من منظور عملي، فالإدراك العقلي يتحدد دائماً بتكوين العقل نفسه. إن إدراك الموضوع المفارق في واقعه وحقيقته أمر لا يمكن أن يتم بالحدس.

وأياً يكن موضوع المعرفة الحدسية فإنه إما أن يكون مدركاً في واقعه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المنطقية - أو أن يكون مدركاً في تعينه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المجردة. ويمكن القول، من الجهة الأولى، إن المعرفة الحدسية معرفة تخلق بالفعل موضوعها، ولهذا فإن نموذجها الأكمل هو معرفة الله بذاته وبالعالم. إن ذات الله كلية، وهو يدرك ذاته بصورة كلية حين ينظر في العالم الذي يفكر فيه ويخلقه. وحين تنسب للوعي الإنساني وبذات المعنى سمة حدسية فإن الأمر يتوقف على المعنى الذي نعطيه لهذا الوعي. لقد ذهب ابن رشد وكانط مثلاً إلى أن الحدس الإنساني لا يمكن إلا أن يكون حسياً، ولهذا فإن الأشياء لا تعطى للإنسان إلا عبر الحواس، بينما نسب الفارابي وابن سينا وفخته للنفس - بمعنى مختلف نسبياً - حدساً عقلياً. وواضح من هذا أن

الرياضي، وإيضاحها، أو زيادة فهمنا للتفكير الرياضي، بل إنه يتعدى هذا إلى تحقيق فهم واسع وعميق للمفاهيم الرياضية الأولية ذاتها، الأمر الذي يعطينا فرصة نادرة لاكتشاف موضوعات جديدة، وأشكال غير تقليدية للتفكير الرياضي، في نفس الوقت الذي يزودنا فيه بالقدرة اللازمة للقيام بهذا العمل.

إن المذهب الحدسي الرياضي هو أحد الاتجاهات الكبرى في فلسفة الرياضيات. ولهذا فإن تحديد موقعه من الاتجاهات الأخرى سيساعد في تكوين فكرة دقيقة وواضحة عن الاتجاه الحدسي نفسه.

لقد أثار البحث في طبيعة القضية الرياضية ومعنى الصديق، وطبيعة البرهان في الرياضيات جدلاً غنياً وواسعاً بين المدارس المختلفة. فقد حاول جون ستوارت مل - والذي يعد أبرز أنصار الاتجاه التجريبي في الرياضيات - أن يفسر القضية الرياضية باعتبارها وصفاً على درجة كبيرة جداً من العموم. وقد أدى هذا الفهم إلى إخماء الفارق الجوهرى بينها وبين قضايا العلم الطبيعي، إذ انقلب إلى مجرد فارق في درجة العموم والإثبات. إن القضية الرياضية إذن صيغة مستمدة من تعريفات، ومن ثم فإنها لا تزيد عن كونها تعميماً استقرائياً خاصاً بموضوع واقعي ما. (Mill, J.S., *A System of Logic*, ch. v.)

لم يبلغ تفسير مل للقضية الرياضية - في الحقيقة - سمة الضرورة التي تتصف بها، لكنه أعطى لهذه الضرورة - في الواقع - معنى جديداً هو أنها نتائج تلزم بالضرورة المنطقية عن التعريفات التي استنبطت منها. إننا لا نستطيع أن نقول إن صدق القضايا المستمدة بهذه الطريقة ضروري، لكننا نستطيع القول إن صحتها ضرورية. وقد بين مل أن الصدق الضروري للقضية الرياضية ليس مطلقاً بل هو شرطي في أساسه.

وإلى جانب الاتجاه السابق ظهر في فلسفة الرياضيات اتجاه آخر صوري يمثل رياضيون من أمثال كانتور وبيانو ورسل. لقد رأى هؤلاء أن رفض كل عنصر غريب عن اللغة الرياضية شرط ضروري لقيام إمكانية حقيقية للبحث الدقيق في الرياضيات والمنطق على حد سواء. وقد نجم عن هذه الصورية الخالصة إخماء الفارق الجوهرى بين الرياضيات والمنطق من جهة وإبطال أساس دعوى استقلالها عن غيرها. إن تطرف أفكار هذه المدرسة قد حل الرياضيين على توجيه انتقادات منهجية عنيفة دفعت بأحدهم (هلبرت) إلى تطوير الأسس القديمة وتأسيس حركة عرفت باسم المدرسة الصورية

الرئيسي للعالم هو الوصول إلى هذه القوانين الكلية التي تمكنه من بناء العالم ابتداء منها وبطريق الاستنباط. إن الأداة الوحيدة التي تمكننا من عبور الهوة السابقة بين الملاحظات و«القانون» هي الحدس.

وقد لاحظ بعض الباحثين (زكريا إبراهيم، برغسون) أن المنهج الحدسي ليس سوى محاولة للرجوع إلى تلك التجربة الحية الباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع. أو هو. نزعة عقلية مفتوحة، فيها نجعل من الواقع معياراً للمعقولة بدلاً من أن نجعل العقل الإنساني هو وحده معيار كل معقولة، كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة. غير أن في هذا القول وقوفاً عند مقدمات النظر الحدسي وتجاهلاً لدعاوي الحدسيين المعروفة.

المذهب الحدسي الرياضي

لا بد - عند عرض الموضوعات التي يبحثها هذا الاتجاه الرياضي - من التمييز بين المستويات المختلفة للتفكير الرياضي، أعني الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة وفلسفة الرياضيات. فبينما تهتم الرياضيات التطبيقية - وحدها - بالقضية الرياضية من جهة صدقها وانطباقها على الواقع، فإن الرياضيات البحتة تهتم بصحة القضية الرياضية، أعني صحة الاستدلال على صيغة رياضية من صيغة أو صيغ أخرى مؤسسة على مجموعة من المفاهيم الأولية كالمسلّمات أو البديهيات التي نفترض صدقها دون برهان. وبهذا، فإن الفحص عن سلامة الجانب الصوري من الاستدلال أو التفكير الرياضي هو ما يؤلف الموضوع الرئيسي للرياضيات البحتة.

إن التفكير الرياضي قد يأخذ إحدى صورتين التاليتين: التركيب أو التحليل. وخير مثل على الصورة التركيبية الانتقال من الأعداد الصحيحة إلى الكسور والأعداد الحقيقية والمركبة، أو الانتقال من عمليات الجمع والطرح إلى عمليات التفاضل والتكامل، فبهذا يصل الرياضي إلى ما يسمى بالرياضيات العالية. أما الصورة الثانية فتتمثل في تحليل العملية الرياضية الاستدلالية بحثاً عن تلك المبادئ العامة التي يمكن بها تعريف المفاهيم الأولية التي انطلقنا منها. ويطلق على هذا النوع من الأبحاث الرياضية اسم فلسفة الرياضيات. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن غرض البحث في فلسفة الرياضيات لا يتوقف - على حد تعبير برتراند رسل (*Introduction to Mathematical Philosophy*) عند الكشف عن طبيعة المنهج

إن في وسعنا أن نميز في تاريخ المذهب الحدسي الرياضي بين مرحلتين. المرحلة التقليدية ويمثلها ديكارت وكانط، والمرحلة المعاصرة ويمثلها بروور وهابنتج.

1 - المرحلة التقليدية:

لا شك أننا نعثر على بعض الأنظار الحدسية في الرياضيات عند فيثاغورس وأفلاطون وأقليدس، مثلما نلمس هذا عند بعض الفلاسفة والرياضيين في الإسلام مثل الكندي والفارابي وبعض شارحي الفكر الرياضي. وإذا كانت أعمال هؤلاء لم تحظ بعد بالدراسة العلمية الجادة فإن الإشارة إليها كافية في هذا المقام. ومن ثم فإننا نتنقل إلى التراث الغربي حيث تبدو كتابات رياضي ممتاز وفيلسوف كبير مثل ديكارت خبر مثل على الاتجاه الحدسي التقليدي في الرياضيات. إن هذا لا يعني أي تجاهل منا لكتابات فيلسوف رياضي عظيم مثل لايبنتز.

ديكارت، سعى هذا الفيلسوف إلى توحيد المعرفة، وانتهى إلى أن توحيد المنهج هو الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. وقد لاحظ أن النظام العقلي المتجسد في المعرفة اليقينية في الرياضيات هو نفسه النظام المبثوث في الكون. وعليه فإن الصور الرياضية والفلسفية والعلمية للتفكير لا تخرج عن كونها صوراً من التفكير الاستدلالي الذي يأخذ أوضاع تجلياته في الرياضيات. وفي عبارة أخرى، فإن هذا المنهج هو الذي سيمكننا من الوصول إلى الحقائق اليقينية في مجال الكون والإنسان معاً. ويترتب على هذا التصور أن الحقيقة لا تكتشف من خلال التجارب، ولكن بالعقل الذي هو هبة إلهية للإنسان، وليس قدرة تكتسب وتُربى وتُصقل.

وهكذا رأى ديكارت في تحليل الرياضيات المدخل الأمثل للكشف عن الحقيقة. ويتفق الدارسون على أن كتابه قواعد لتوجيه العقل هو المشروع الأساسي الذي بنى عليه كتاب مقال في المنهج. ويبرز في القواعد تأثير الرياضيات على تفكيره، حيث يؤكد أن وسيلتي المعرفة اليقينية هما الحدس والاستنباط (= الاستدلال الرياضي).

يرجع هذا التوجه الكامل نحو الرياضيات إلى «ما في براهينها من اليقين والوضوح». (مقال في المنهج). فالتفكير الرياضي ينتقل من مقدمات واضحة بذاتها إلى نتائج مضمونة الصدق ما دامت العملية استدلالية صحيحة. وبهذا يصل التفكير الرياضي - رغم استقلاله عن الملاحظة والتجربة - إلى اليقين المطلق. وأي تفكير من هذا النوع قادر على حمل الآخرين على التسليم بصحته تسليماً عقلياً ما دام يتصف باليقين والوضوح. (قواعد لتوجيه العقل).

الجديدة. وقد تمثلت مبادئ هذه المدرسة في عدم التسليم لأية رياضيات معينة بالاستقلال عن اللغة في الوجود والصحة، مع التسليم بذلك لما وراء الرياضيات (اللغة الشارحة للرياضيات). أعني المعالجة العلمية للرموز الخاصة بلغة رياضية كاملة ولقواعد معالجة هذه الرموز.

رأى الفريق السابق أن الموضوع الرياضي كينونة أو كيان مستقل تماماً عن الرياضي الذي يفكر فيه. وعليه فإن الرياضيات بحث في العلاقات القائمة بين هذه الموضوعات وليست بحثاً في طبيعة هذه الموضوعات. ذلك أن طبيعة الموضوع الرياضي أمر لا أهمية له في الرياضيات كما قال هلبرت، إن الشيء الوحيد الهام هو تلك العلاقات. ومن ثم فإن من الضروري أن تتحرر الرياضيات من تأثير اللغة. وهذا أمر يتم من خلال تبني التحليل الصوري المجرد للموضوعات الرياضية. ومما هو جدير بالملاحظة أن الاتجاه الجديد قد تضمن، وبصورة عملية وأساسية، شكلاً من الاستعمال للحدس فيما يتعلق بالأعداد الطبيعية والاستقراء التام، كما اعترف أنصاره - وبصورة عامة - بوجود فارق جوهري بين المنطق والرياضيات، إضافة إلى إقراهم استقلال المنطق وجزء من الرياضيات فحسب، بمعنى أن الأجزاء الأخرى من الرياضيات تابعة للمنطق والجزء المستقل من الرياضيات.

لقد انتهت فلسفة الرياضيات - بعد الاتجاهين السابقين - إلى الاعتراف لأجزاء من الحساب والجبر والنظرية الجوهريّة في الأعداد الطبيعية ومبدأ الاستقراء التام، بالوجود والصدق المستقلين عن اللغة ودون برهان. أما فيما يتعلق بالكلم المتصل فقد أهملت مسألة الوجود غير اللغوي، مع ظهور محاولة جديدة لإثباتها بطرق منطقية كمجموعة من الأعداد الحقيقية، إضافة إلى قبول مبادئ المنطق التقليدي كوسائل صحيحة وكافية لاستنباط الحقائق الدقيقة.

لقد أدى غلو الاتجاه التجريبي في فلسفة الرياضيات إلى ظهور اتجاه عقلي، مثالي، عرف فيما بعد باسم الاتجاه الحدسي. وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه اعتبار الموضوع الرياضي واقعياً، أعني جزءاً من العالم. إنه في نظرهم، كينونة عقلية خالصة، وبالتالي فإن الحدس أو العيان المباشر هو الطريق الصحيح، والوحيد، لإدراك الحقائق الرياضية وطبيعتها. ورأى هؤلاء أن صدق القضية الرياضية مطلق خلافاً لدعوى مل. نعم إن القضايا الرياضية كقولنا $5 + 7 = 12$ فضايها ضرورية دائماً، لأنها قضايها لا تقبل التعديل من حيث المبدأ.

لا تتعارض المعرفة الحدسية، من كل وجه، مع الاستنباط. إنها - في الواقع - تلك المعرفة الضرورية لقيام الاستنباط ابتداءً منها. إن الاستنباط هو الحركة المتصلة والمستمرة للفكر الذي يدرك بالحدس كل حد من حدودها. (القواعد). فإذا كنا ندرك المبادئ الأولى للعلم والفلسفة عن طريق الحدس، فإننا نقيم القضايا الأولى الناتجة عنها بالاستنباط.

تمثل نقطة ارتكاز هذه النظرة للرياضيات والعلم والفلسفة في جعلها الفكرة الواضحة المتميزة نقطة البدء الوثوقة للبرهان. وفي هذه المسألة بالذات تكمن نقطة انصاف في تحليلات ديكارت كلها، ذلك أنها تمثل خلطاً بين اليقين المنطقي واليقين النفسي، وتتجاهل حقيقة أن كون الفكرة واضحة للعقل لا يكفي في ذاته كضمان أو دليل على صدق أية قضية. وأكثر من هذا فإن التعمق الأكبر في تحليلات ديكارت سيكشف عن مسألة في غاية الأهمية وهي أن الحدس أو الوضوح الذاتي للقضية ليس هو - في نهاية التحليل - مصدر اليقين أو الضرورة اللذين يسهان القضية الرياضية. ذلك أن القضية الرياضية عند ديكارت تركيبية، أي أنها عرضة للكذب. لكن الله هو الموجود الكامل، وبالتالي فإنه لن يسمح بأن نخدع بقبول اعتقاد أساسي ما مع كونه خاطئاً، فهذا أمر يتعارض وخيرته. ومن جهة أخرى فإن ديكارت يقول بأن القضية الرياضية في نظر الله مجرد حالة ليس فيها ما يحتم صدقها. ويمثل توفيقه بين التقريرات السابقة بجعل القضية الرياضية تجسيدا لاختيار إلهي. ومن ثم يصير الله هو الضامن ليقينها وضرورتها. ويصير النور الفطري الذي وهبه الله للإنسان كأداة لإدراك هذه القضايا وصدقها تعبيراً عن قيادة الله للعقل، وهي قيادة لا يمكن إلا أن تكون موثوقة.

في وسعنا أن نلاحظ - من زاوية تاريخية - أن حدسية ديكارت تبدو كتأكيد لوجود الفرد ومكانته أمام المجتمع (= الكنيسة)، وإعلان لحقوق العقل الفردي أمام التراث التاريخي. ولهذا فإن القيمة التاريخية لهذا الموقف أعظم من قيمته المعرفية وأجدر بالانتباه. كما نلاحظ تماثلاً ملفتاً للنظر بين تصور ديكارت السابق للحدس كأداة معرفة يضمنها الله وتصور الفارابي. ولا نستطيع في هذا المقال أن نبحث عن سبب هذا التماثل أو دلالة.

لقد حاول كانط في مرحلة لاحقة أن يتعمق التفسير الديكارتي للكينونة الرياضية، فميز بين القضايا التحليلية التي يكون محمولها متضمناً في موضوعها، والقضايا التركيبية التي يفيدنا محمولها علماً جديداً بموضوعها. إن القضايا التحليلية

ومن هنا فقد جعل ديكارت الشرط الأول أو القاعدة الأولى لكون قضية ما صادقة يقيناً هو وضوحها الذاتي. فـ «لا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى.. ألا أدخل في أحكامي إلا ما يحضر أمام عقلي بوضوح وتميز». (مقال في المنهج). وأنا «أسمي المعرفة واضحة إذا كانت حاضرة وظاهرة أمام ذهن متيقظ». (مبادئ الفلسفة). إننا نعرف إذن أن قضية ما واضحة بذاتها إذا رأينا أنها كذلك، تماماً «كما يحدث في الرؤية البصرية، حيث نقول إننا نرى الأشياء بوضوح إذا أثرت فينا تأثيراً قوياً، وكان البصر مهماً للنظر فيها». (مبادئ الفلسفة). إن النموذج الحق للمعرفة إذن هو الإدراك الحدسي للحقيقة حيث تعتمد رؤيتها على النور الواضح للعقل وبعيداً عن التأثير بتشتيتات الحواس وأوهام الخيلة. وبعبارة ديكارت نفسه فإن الحدس العقلي المدرك للحقيقة «تصور يقيني لذهن يقظ صافٍ. وهو لا ينتج إلا من نور العقل الطبيعي». (رسالة إلى مرسين في 1641/1/21).

يبدو الحدس الديكارتي، كما تكشف عنه النصوص السابقة شكلاً من الوعي العقلي البسيط والتميز، ولهذا أطلق عليه أحياناً اسم نور العقل من جهة كونه رؤية مباشرة لبعض الحقائق كـ «الأفكار البسيطة، والحقائق الثابتة، والعلاقات القائمة بين قضية وأخرى». إن العلاقات الرياضية هي من بين هذه العلاقات بدليل قول ديكارت إن الإنسان يدرك بهذا الحدس «إن المثلث محاط بثلاثة أضلاع، وأن الكرة محدودة بسطح واحد» (قواعد لتوجيه العقل)، إذ ليست هذه الأشياء بالتصورات التي يمكن الوصول إليها ابتداءً من مقارنتنا بين المعطيات الحسية. إنها طبائع بسيطة يدركها الحدس مباشرة ودفعاً واحدة، أي دون استنباط. وهذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين الحدس والاستنباط.

لقد قلنا إن ديكارت يرى أن الحدس والاستنباط هما وسيلتا المعرفة اليقينية. وهذا يعني إقامة شكل من العلاقة بين الحدس والاستنباط. إن الحدس هو الذي يزودنا بالمفاهيم البسيطة الواضحة بذاتها والتي تؤلف مطلق المسألة. أما الاستنباط فهو العملية التي نستخرج عن طريقها وبصورة قبلية «جميع النتائج التي يمكن أن تنتج عن قضايا طرحناها من قبل. وهكذا، وبعد أن نستخرج بصورة حدسية تعريف المثلث وبعض البديهيات، وبعض المسلمات، فإننا نستطيع البرهنة على نظريات ما، كالنظرية القائلة إن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتي قائمتين». (كريسون، ديكارت).

شرح أفكاره والترويج لها، حيث ألقى أكثر من سلسلة من المحاضرات في جامعة كمبرج، وقرر أن يجمع هذه في كتاب ليكون أول كتاب يعرض بطريقة منهجية للرياضيات الحداسية.

نظر بروور إلى الرياضيات الحداسية باعتبارها الرياضيات الوحيدة الصحيحة، فذهب إلى أن التحولات التدريجية في آلية التفكير الرياضي كانت نتيجة للتغيرات التي طرأت، عبر التاريخ، على الأفكار الفلسفية السائدة فيما يتعلق بأمرين: الأول - أصل اليقين الرياضي ومصدره. والثاني: موضوع العلم الرياضي وتحديدده. وفيما يتصل بموضوع العلم الرياضي وطبيعته فإن بروور قد فصل الرياضيات فصلاً تاماً عن اللغة الرياضية مدركاً أن الرياضيات الحداسية وبصورة أساسية، فعالية غير لغوية للعقل. إن أصل هذه الفعالية مائل في إدراكنا لحركة الزمان، وهو إدراك يمكن وصفه كأنقسام لحظة حية إلى جزأين متميزين يتراجع أحدهما أمام الآخر في ذات الوقت الذي يُستبقى فيه الجزء المتراجع بالذاكرة. وإذا نحن جردنا هذه القسمة من كل كيفية فإنها تتحول بالطبع إلى صورة فارغة تخص الأساس المشترك لكل قسمة ثنائية. إن هذا الأساس المشترك أو الصورة الفارغة هو الحدس الأساسي للرياضيات.

إن للحدس السابق موضوعاً هو الكينونة الرياضية. ويسلم بروور بوجود طريقتين لخلق الكينونات الرياضية. ويأخذ الطريق الأول شكل نشوء حر بدرجة ما لمتاليات لانهاية من الكينونات الرياضية التي سبق اكتسابها، بحيث يسلم بوجود كسور عشرية لامتناهية من جهة، وليس لها قيم صحيحة أو أي ضمان بالحصول على قيم صحيحة من جهة ثانية. أما الطريق الثاني فيتمثل في ظهور أشكال رياضية كخواص متصورة لكينونات رياضية سبق اكتسابها وتستوفي في ذات الوقت الشرط القائل إنه إذا كانت هذه الخواص لازمة لكينونة رياضية معينة فإنها لازمة أيضاً لكل الكينونات الرياضية التي سبق أن عرفت بحيث تكون مكافئة لها. وعليه فإنه يجب أن تستوفي تعريفات التكافؤ شروط التماثل والانعكاس والتعدي.

لقد سلم بروور بوجود بعض المفاهيم الواضحة بذاتها والمدركة بالحدس المباشر، إلى جانب بعض العمليات العقلية الأساسية. وذهب إلى أن الفهم الرياضي الصحيح هو ذلك الذي يمكننا من أن نبين بالفعل كيفية تركيبه من المفاهيم الواضحة بذاتها. إن بيان هذا التركيب هو ما به الصحة، إذ لا يكفي لوصف المفهوم بالصحة أن يكون خالياً من التناقض الذاتي. إن هناك قضايا غير متناقضة ذاتياً - ومثلها بعض القضايا المتعلقة باللامتناهي - ونحن لا نستطيع مع خلوها من

«أولية» أما القضايا من النوع الثاني فيمكننا أن نغيز فيها بين قضايا تركيبية قبلية كالقضايا الرياضية، وقضايا تركيبية بعدية كقضايا العلوم التجريبية. وبلغه كانط في نقد العقل الخالص فإن «كل الأحكام الرياضية وبدون استثناء أحكام تركيبية» وأولية، لأن الضرورة التي تتسم بها عقلية خالصة وليست تجريبية. ولما كان محمول هذه القضايا من النوع الذي يضيف إلى مفهوم موضوعها شيئاً جديداً فمن الواضح إذن - فيما يرى كانط - أنها تركيبية. إن «الحدس» هو الذي يجعل هذا التركيب القلبي ممكناً.

القضية الرياضية إذن قضية مؤلفة بالحدس، وواضحة بذاتها، ومن ثم فإنها غير قابلة للبرهان. ولكن إذا بدا هذا الرأي صحيحاً أو مقبولاً - كما يقول فريجه - فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة كقولنا $5=3+2$ فإنه لا يبدو كذلك فيما يتعلق بالأعداد الكبيرة. فقولنا $173527=37863+135664$ ليس قضية واضحة بذاتها. لقد كان انتفاء الوضوح الذاتي عن هذه القضية دليلاً - في رأي كانط - على أنها تركيبية. ولكن إذا صح هذا بطل ادعاؤه بأنها قضية واضحة بذاتها وغير قابلة للبرهان، وإلا فكيف يمكن أن تكون هذه القضية غير الواضحة بذاتها صادقة إن لم يكن البرهان هو الأداة التي تثبت صحتها؟

2 - المذهب الحدسي الرياضي المعاصر:

يطلق هذا الاسم على مدرسة في فلسفة الرياضيات أسسها الرياضي الهولندي بروور، وتمثلها طائفة من كبار الرياضيين مثل هيرمان وابل، وهانز فروديتال، وأرند هايتنج. كما يمكن أن ننظر إلى الرياضي ليبولد كرونكر 1823 - 1891 كرائد لهذا الاتجاه في بعض القضايا.

إن نظرة نلقها على المدارس الأخرى في فلسفة الرياضيات كفيلة بإقناعنا بأن أفكاراً كثيرة ترتبط - في العادة - بالمذهب الحدسي - وباستثناء رفض قانون الثالث المرفوع - هي أفكار قد عبر عنها كثير من الرياضيين المحدثين والمعاصرين من أمثال ج. ريتشارد، وسكولم، وأشباه الحدسيين من الفرنسيين - كما يسميهم هايتنج - مثل بوريل، وبايير، ولوسين الروسي الأصل، وذو الصلة الوثيقة بالمدرسة الفرنسية.

لقد ظهر نشاط بروور لتأسيس الرياضيات الحداسية مع بداية العقد الثالث من القرن العشرين. وقد رحب بعض الرياضيين - لاسيما الألمان منهم - بأفكاره، حتى أنه دعي إلى المشاركة في كتابة سلسلة من المقالات حول الموضوع. ثم قام في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية (1946-1951)

أن المنطق جزء من الرياضيات، ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها.

إن الأساس العقلي الخالص هذا للرياضيات هو الذي مكّن الحدسيين الجدد من تأسيس يقين القضايا الرياضية على الحدس من حيث هي قضايا واضحة بذاتها «ولا تحتاج إلى أي مبادئ منطقية، فهي بناءات ذهنية أكثر وضوحاً من المنطق، وأفعال شعورية بسيطة لا تحتاج إلى أي مبدأ تقوم عليه».

(محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

لقد انتهى المذهب الحدسي السابق - باعتباره الكلي على الحدس الخاص بالتفكير المألوف والبداية المباشرة للمفاهيم والاستدلالات الرياضية مع الإلحاق على البناء القابل للفهم بطريقة حدسية باعتباره المنهج الوحيد لوجود البراهين الرياضية - إلى رفض مناهج وافتراسات معينة في الرياضيات التقليدية، فكان لا بد لأصحابه من التخلي عن أجزاء معينة في الرياضيات التقليدية، وإعادة بناء أجزاء أخرى بطريقة مختلفة وأكثر تعقيداً في أحوال كثيرة.

لقد رفض هؤلاء الحدسيون وبصورة خاصة المبادئ والأفكار التالية: (1) استخدام التعريف غير التنبؤي. (2) الافتراض القائل إن كل ما يستوفي شرطاً معيناً يمكن إدراجه في فئة بحيث تعامل هذه الفئة بعدئذ كموضوع واحد. لقد رفضوا حتى الصيغة المعتدلة لهذا الافتراض، أعني المسلمة الخاصة ببنية الفئة الفرعية. (3) قانون النفي المزدوج الذي ينص على أن أية قضية تتضمن نفي نفيها، مثلما تكون، هي نفسها، متضمنة في نفي النفي هذا. لقد نُظر إلى هذا القانون أحياناً باعتباره قانوناً منطقياً يجمع بين (أ) قانون عدم التناقض (ليس ق ولا - ق معاً) و(ب) قانون الثالث المرفوع (إما ق أو لا - ق). ذلك أن في وسعنا وضع هذين القانونين في صورة اللزوم: (1) إذا ق إذن لا - ق (2) إذا لا - ق إذن ق. وينتهي بنا هذا كله إلى قانون النفي المزدوج: ق إذا فقط إذا لا - ق. إن رفض الحدسيين قبول قانون النفي المزدوج كقانون صحيح داخل النسق راجع في الواقع إلى رفضهم لقانون الثالث المرفوع. (4) قانون الثالث المرفوع كما هو مطبق في القضايا التي يستلزم التعبير عنها سوراً يعطي للمتغير المتضمن فيها مجالاً غير محدد مثال ذلك القضية التالية: «إما أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 هو عدد يمكن أن يعبر عنه كحاصل جمع عددين أوليين أو أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 لا يمكن التعبير عنه كحاصل جمع عددين زوجين». إن هذه قضية لا يمكن، من وجهة النظر الحدسية، قبولها لأن هناك وبصورة لامتناهية أعداداً زوجية تزيد على العدد 2، ومن

التناقض أن نحكم بصحتها، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نطبق قانون الثالث المرفوع. ويعني هذا كله ضرورة تكوين منطق جديد، وهو الأمر الذي قام به تلميذه هايتنج.

أوضح هايتنج طبيعة الموضوع الرياضي بالقول: إن الحدسيين المعاصرين «لا ينسبون للأعداد الصحيحة أو لأية موضوعات رياضية أخرى وجوداً مستقلاً عن فكرنا، أي وجوداً ترانسندنتالياً»، فالموضوع الرياضي بطبيعته لا يوجد إلا بالفكر، وخواصه هي على نحو دقيق تلك الخواص المدركة بالفكر. إن الموضوعات الرياضية، كالأعداد أبينة عقلية، أي أنها نتاج عملياتنا العقلية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تشمل إلا على الخواص التي ندرکها كنتيجة لعملياتنا العقلية نفسها، من حيث هي أشياء تشمل عليها. إن طبيعة الموضوع الرياضي تعني أنه لا يشمل على خواص يمكن ألا نكون قادرين على اكتشافها. وتبعاً لهذا الرأي فإن إدراك معنى القضية الرياضية هو معرفة البناء العقلي الذي يؤلف برهاناً عليها، والقضية صادقة إذا كان هناك مثل هذا البرهان.

يطابق بروور - في ضوء ما سبق - بين الصدق من جهة وكون الشيء معروفاً بأنه صادق، أي مثبت من جهة أخرى. ذلك أن الموضوع الرياضي في نظره لا يوجد إلا إذا أمكن تقديم برهان استدلال على وجوده. ومن ثم فإن القضية الرياضية لا تكون صادقة إلا إذا كان هناك برهان عليها، كما أنها لا تكون كاذبة إلا إذا أمكن تقديم برهان على ضرورة رفضها وإنكارها. ويتضح من كل هذا أن ميول بروور المثالية قد أفضت به إلى وصف الرياضيات باعتبارها بحثاً في التراكيب والأبنية العقلية المثالية عند الرياضي.

ومن المسائل الأساسية في المذهب الحدسي الرياضي المعاصر الموقف من العلاقة بين الرياضيات والمنطق. وواضح أن هؤلاء الحدسيين حين أسسوا الموضوعات والبراهين الرياضية على الحدس إنما كانوا يقولون - ضمناً - بأن الحدس هو مصدر الرياضيات وليس المنطق. فإذا فرضنا أن المنطق هو أساس الرياضيات فسيحتاج المنطق عندئذ - وعلى حد تعبير هايتنج - إلى أساس «يشتمل على مبادئ أكثر تعقيداً وأقل مباشرة من تلك المبادئ الخاصة بالرياضيات نفسها. إن البناء الرياضي يجب أن يكون أكثر مباشرة للذهن ونتاجه، وأكثر وضوحاً على وجه لا تكون معه في حاجة إلى أي مبدأ أبياً كان. وينبغي أن نعرف جيداً أن التفكير يكون صحيحاً بدون استعمال المنطق، إذ إنه اكتفاءات شعورية علمية واضحة. . والنظرية المنطقية ليست إلا نظرية رياضية على درجة كبيرة من التعميم، أعني

إن من الضروري على كل حال ألا نفهم رفض الحدسيين السابق لقانون الثالث المرفوع. كإثبات لنفي هذا القانون، فقد أثبت بروور، وعلى العكس من هذا، نفي نفي قانون الثالث المرفوع، مثال ذلك: -- (ق.ق). كما لا ينبغي أن نفهم رفضهم لهذا القانون كإثبات لوجود قيمة صدق ثالثة توسط بين الصدق والكذب.

وما لا شك فيه أيضاً أن رفض قانون الثالث المرفوع يحمل معه - كما رأينا من قبل - رفضاً للقوانين الأخرى المختلفة والخاصة بحساب القضايا التقليدية، وحساب الدوال من الدرجة الأولى بما فيها قانون نفي النفي، ومن ثم منهج الاستدلال غير المباشر. وقد وصف بعض الباحثين هذا الرفض لمبدأ الثالث المرفوع بأنه «رفض دغماتيقي»، لأنه يبدو لمعظم الناس مبدأً واضحاً تماماً كمبدأ الاستقراء التام. ومن ثم فإنه ليس هناك ما يبرر قبول الحدسيين لمبدأ الاستقراء التام ورفضهم، في نفس الوقت، لمبدأ الثالث المرفوع.

إن في هذا الاتجاه غموضاً غير قليل، فقد أنكر هايتنج بكل وضوح أية إمكانية لوصف الحدس الرياضي الذي يقوم عليه هذا الاتجاه برمته. كما أن فحص أسس هذا الاتجاه يكشف عن وجود افتراضات ميتافيزيقية تنزع الرياضيات المعاصرة إلى التخلص منها، ومن ذلك وصفهم للحدس الرياضي «بأنه أولي وأنه مستقل عن اللغة، وموضوعي، بمعنى أنه واحد عند جميع الموجودات المفكرة». (محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

خلاصة القول في الحدسية الرياضية: إن التصورات الرياضية لا تعبر - كما قال هوسرل - عن شيء قابل للرؤية، ومن ثم فإن من الخطأ أن نسوي في فهمنا بين الحدس الحسي والحدس الرياضي. يضاف إلى هذا أن الحدس في الفلسفة يبدو دائماً كإدراك فردي، أما الحدس الرياضي فلا قيمة له إلا بعد أن يصير عاماً ومقبولاً من جملة الرياضيين. نعم إن بعض الحدوس الرياضية يؤدي إلى خلق مشكلات في الرياضيات، كما يوحي بعضها الآخر بحلول موفقة لمشكلات موجودة، لكن الحدس الرياضي لا يقبل على كل حال لذاته، لكنه يقبل بعد أن يثبت نفسه من خلال البرهان. والبرهان مؤسس في النهاية على مفاهيم وأحكام حدسية ولا يعني هذا - كما في الحدسية الفلسفية - أن الحدوس هي الخطوة الأولى في المعرفة، إذ لا قيمة لهذه الحدوس إلا بعد أن تثبت نفسها. وفي عبارة موجزة فإنه إذا كانت النظريات الرياضية تبدو مؤسسة على حدوس، فإن هذه الحدوس إنما تقدم نفسها كأساس صالح للنظرية من خلال المعارف الرياضية الموجودة،

المستحيل أن نختبرها جميعاً، عدداً عدداً، لنقرر في النهاية، وبالنسبة لكل عدد، ما إذا كان حاصل جمع عددين أوليين أم لا. إن الرياضي الحدسي لا يقبل القضية الفصلية إلا بعد تقديم برهان على إحدى القضيتين المفضولتين. ومن المشكوك فيه أن يتمكن إنسان من القيام بهذا العمل في ضوء الوضع الراهن للمعرفة الرياضية.

انتهت المواقف السابقة بالحدسيين إلى إعادة فحص المنطق المستخدم في التفكير الرياضي، ذلك أن المنطق التقليدي الذي يستخدم دوال الصدق مؤسس على افتراض مفاده أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة بالضرورة، سواء أكنّا قادرين على معرفة هذا الصدق أم لم نكن. وهذا هو مبدأ ثنائية التكافؤ الذي تفترضه قوائم الصدق بصورة مسبقة. إن تعريف قائمة الصدق لأداة العطف «أو» مثلاً، يبين كيف أن قيمة صدق (ق أو ك) محددة بقيم صدق «ق» و«ك». ولما كان صدق القضية يكمن، بالنسبة للحدسي، في وجود برهان استدلائي عليها، فإن تفسيره لمعنى «أو» مسبق ببيان لما يعد برهاناً على (ق أو ك)، بافتراض أننا نعرف ما يعد برهاناً على «ق»، وما يعد برهاناً على «ك». وبهذا يكون برهان (ق أو ك) هو كل ما يؤلف برهاناً على ق أو ك. وقد قدم الحدسيون تفسيرات مماثلة لبقية الكلمات البنائية في المنطق. فإن يكون لدينا برهان على «لا ق» هو أن يكون لدينا إثبات على أن أي برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان على شيء مستحيل (صفر = 1، مثلاً). فإذا أعطينا أية قضية «ق»، فليس من الضروري أن يكون لدينا أما برهان على ق أو دليل على أن كل برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان يقرر أن صفر = 1. أعني أن من الممكن أن نفتقر إلى برهان على (ق أو لا ق) وعندئذ لا يمكن أن نقول إن القضية صادقة. ومن ثم فإنه لا يمكن تأكيد قانون الثالث المرفوع كقانون للمنطق الحدسي. إن رفض هذا القانون هو أكثر المسائل الأساسية المميزة للمذهب الحدسي المعاصر في الرياضيات.

واضح مما سبق أن رفض الحدسيين لمبدأ الثالث المرفوع يركز في الحقيقة على رفضهم لواقعية فئة معينة من القضايا، وبالتالي فإن من الممكن أن نفكر بتطبيق اعتبارات مماثلة لاعتباراتهم على حقول التفكير الأخرى، لاسيما التي يظن أن المعالجة غير الواقعية هي الأكثر مناسبة، كالحديث عن الفضائل والردائل مثلاً. وبهذا يكتسب المنطق الحدسي شمولية أعظم إذ لا تكون ملائمة مبادئ التفكير الحدسي للبحث مقتصرة على أسس الرياضيات.

خطئها، وبغض النظر عن القيمة التي لتنتائجها. ومن هنا تبدو الحدسية الأخلاقية الضيقة مناهضة لكل من مذهب المنفعة الأخلاقي والمذاهب الأخلاقية الغائية عامة. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه هم الحدسيون الجدد في أكسفورد مثل بريكارد وكاريت وروس.

أما المعنى الثاني للحدسية الأخلاقية فهو المعنى الحديث والواسع، ويشمل جميع وجهات النظر القائلة بأن القيمة الخلقية - كالصواب أو الالتزام أو الخيرية أو قيمة الأفعال الفردية أو فئات الأفعال - تستند إلى حدس فردي أو عام أو شامل. ونستطيع أن ندخل في إطار هذه الحدسية الأخلاقية الأخلاقيين الانكليزيين الأوائل (أفلاطوني كمبريدج ومدرسة الحس الخلق) ووجهة النظر السائدة في الأخلاق الانكليزية المعاصرة، إضافة إلى المذهب الأخلاقي الفينومينولوجي لماكس شيلر وهارتمان، والاتجاهات الحدسية القيمة والغائية والمنفعة التي قدمها فلاسفة مثل مارتينييه وسد جويك وراشدال ومور وليرد. وسنحاول تفصيل وجهة النظر هذه.

1 - مدرسة الحس الخلق:

ليس من المبالغة في شيء أن نقول إن شافستبري 1671-1713، وبنلر 1692-1752 هما أكبر ممثلين لمدرسة الحس الخلق. وقد اعتقد الأول أن التوازن الصحيح بين المشاعر الطبيعية إزاء الآخرين (كالحب والتعاطف) والمشاعر الذاتية إزاء المصلحة الخاصة (كحب الحياة والطموح) يولد فينا شعوراً متميزاً يقودنا إلى استحسان بعض الأفعال أو استهجان البعض الآخر منها. ويعني هذا أن الشعور الجديد يلعب - في الواقع - دوراً دافعاً أو باعثاً على السلوك الخير، ومن ثم فإنه ليس من الخطأ أن ندعوه باسم الحس الخلق.

وقد لاحظ شافستبري أن التوجيهات الخلقية لهذا الحس تتفق على الدوام مع أحكام العقل حين يكون صحيحاً. ولهذا فإن التأمل الفلسفي في الزيه أو التفكير الحر يقوي من هذا الحس وفاعليته في الوقت الذي تؤدي فيه الأفكار الدينية الزائفة أو الألفة للشر إلى إضعافه وإضلاله. (شافستبري، بحث في الفضيلة).

لقد أوضح هذا الفيلسوف الخلق طبيعة الحس الخلق عن طريق مقارنته مع حس آخر كالحس أو الذوق. فأنا «أعجب أن أكون قذراً حين لا يوجد أحد... لأن لي أنفأ» (شافستبري، الصفات). ومهمة الفلسفة في هذا المجال أن تعمل عبر التربية على الترفي بهذا الحس. إن التذوق للشاي يبدأ باستعمال حس الشم، لكنه ينتهي عبر التعليم والممارسة

بحيث يكسب اتساع المعرفة الرياضية وعمقها مزيداً من الوضوح للحدس. إن الحدس الرياضي هو حدس عالم ممتاز، لا حدس دارس مبتدئ. ولهذا فإن أسس وطبيعة الحدسية الرياضية تختلف إلى حد غير قليل عن أسس الحدسية الفلسفية والخلقية وطبيعتها.

الحدسية الأخلاقية

يتصف استعمال فلاسفة الأخلاق لكلمة المذهب الحدسي بالالتباس. ذلك أنهم يستعملونها، من الناحية الأولى، في الدلالة على نظرية في المعرفة تعالج طبيعة الأحكام الخلقية، والطريقة التي نعرف بها صدقها. ومن هذه الناحية فإن ما يؤكد الحدسيون بقولهم إن قضايا الأخلاق الأساسية (كنظرية الالتزام، ونظرية القيمة) ذات طابع حدسي إنما هو؛ أن هذه القضايا أولية أي غير مشتقة أو مستدل عليها من أية قضايا أخرى، وتركيبية، وواضحة بذاتها. وتتضمن هذه الدعوى القول بأن واحداً أو أكثر من التصورات الأساسية في الأخلاق غير قابل للتحليل أو التعريف لأنه بسيط وفريد، وعلى هذا تتأسس استقلالية الأخلاق. إن التصورات الأخلاقية التي نتحدث عنها تدل على كيفيات، لكن هذه الكيفيات غير طبيعية. ومن هنا فإن هذا الرأي يدعى أحياناً باسم الاتجاه اللطبيعي أو الموضوعي أو حتى الواقعي (مور، ليرد).

ومن ناحية ثانية فإن فلاسفة الأخلاق يستعملون صيغة الحدسية الأخلاقية في الدلالة على نظرية خلقية تنادي بوجود عدد من القواعد الخلقية الملزمة بغض النظر عن خيرية أو شرية نتائج العمل وفقاً لها. وتعتقد جبهة الباحثين أنه لا توجد علاقة منطقية بين النظريتين السابقتين.

يمكن القول، في ضوء النظرية الأولى، أن الحدسية الأخلاقية تقوم على افتراض وجود حاسة أو ملكة ما في الإنسان (= الحدس الخلق أو الحس الخلق) قادرة على إدراك الموضوع الخلق بصورة مباشرة، أي دون أية عمليات استدلالية. وعليه فإن المؤمن بهذه النظرية هو ذلك الذي يقول بأن كل فرد، يملك البصر اللازم، يستطيع أن يرى (= يدرك) صدق التعميمات الأخلاقية، باعتبار أن ثبات هذا الصدق هو نتيجة لرؤية مباشرة، وليس نتيجة لاستدلال منطقي. ونحن نستطيع أن نميز، منذ البداية بين معنيين للحدسية الأخلاقية:

الأول هو المعنى التقليدي الضيق، ويشمل الفلسفات الخلقية التي تقول بأن هناك إمكانية لمعرفة صواب أو خطأ أفعال معينة أو أنواع من الأفعال، بالحدس المباشر لصوابها أو

غير أن بين الإحساسين الخلقي والجمالي فروقاً لا يمكن تجاهلها على كل حال. فللتواي في الأفعال الخلقية قيمة كبرى ليست لها في الأعمال الفنية، كما أن التجسد المادي للعمل الفني أساسي في تقييمه، بينما لا يكون لتجسد الفعل الخلقي ذات القيمة. إضافة إلى هذا فإن للمعايير الخلقية موضوعية أكبر من موضوعية المعايير الجمالية، فنحن نقبل الاختلاف في الأحكام الجمالية بقدر لا نسمح به أبداً في مجال الأحكام الخلقية.

لقد أحدث مجيء بتلر 1692 - 1752 تطوراً جذرياً في مبادئ مدرسة الحس الخلقي، إذ ذهب إلى أن معرفة الصواب والخطأ أمر يتصل بالعقل أكثر من اتصاله بالشعور. ولهذا السبب فقد عدل عن استعماله لفظ الحس الخلقي إلى استعمال لفظ الضمير. وتتمثل مكانة الضمير في فلسفة بتلر الخلقية من خلال قوله إن الذهن الإنساني بنية أو نسق أو كل عضوي، فهو يتألف من عناصر كثيرة يخضع بعضها بصورة طبيعية لبعضها الآخر. وكما أن هناك لكل عنصر وظيفة خاصة فإن بين العناصر علاقات طبيعية. وبهذا المعنى فإن الضمير أو قانون الأخلاق ليس تعبيراً عن جزء معين فينا، إنه بالأحرى تعبير عن هذا الكل الطبيعي. إنه يعبر، بقول آخر، عن الطبيعة لا عن نظام اصطلاحي ما.

وقد درس بتلر الذهن البشري ولاحظ أن فيه دوافع أو رغبات محددة تقودنا إلى السعي وراء أشياء مختلفة، فدافع الجوع يحفزنا على تناول الطعام كما يحفزنا دافع الشفقة على مساعدة الآخرين. ومع أن إشباع هذه الرغبات أو الدوافع يكون مصحوباً باللذة، فإن اللذة نفسها ليست هي الهدف المباشر للدافع، فما نرغب فيه حين نكون جائعين هو الطعام وليست اللذة المصاحبة له. وعلى هذا فإنه لا يمكن قبول التفسير المقدم من مذهب اللذة النفسي للفعل الخلقي.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف إلى جانب الدوافع المحددة أن في الذهن مبدأ أو اثنين للحساب الخلقي. أما الأول فهو مبدأ حب الذات الذي تتمكن من خلاله من تحقيق سعادتنا الخاصة، وأما المبدأ الثاني فهو مبدأ الخيرية. لقد اعتقد بتلر أن هذين المبدأين ميلان فطريان فينا، وأنها يتحكمان بالرغبات أو الدوافع الخاصة. وتفصيل ذلك أنه - كما تشير بعض أقواله - قد نظر أحياناً إلى الخيرية كميل إلى نشدان خير الآخرين بغض النظر عن مدى شمولية أو عقلانية هذا الميل. وبهذا بدت الخيرية كدافع خاص وليس مبدأ عقلي تخضع له الدوافع الخاصة. كما نظر إلى الخيرية كمبدأ يرمي بصورة عقلية ومتروية إلى تحقيق سعادة كل إنسان أو مصلحته (باستثناء

إلى امتلاك القدرة على الحكم على نوعية الشاي من رائحته. وبذات الطريقة فإن الإنسان يتميز بحسه الجمالي أو الخلقي إنسان ذواقه بمعنى من المعاني. ولهذا فإن قدرته قابلة للفصل والتحسين بالتعليم والممارسة.

أما هينشنون 1694 - 1747 فقد مضى قدماً في تطوير مدرسة الحس الخلقي، حيث ميز في الفعل الخلقي بين خيرية مادية أو موضوعية وأخرى صورية. (سد جويك، تاريخ الأخلاق). وتتمثل الخيرية المادية لفعل ما في إحداثها «لأعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس»، بينما تتمثل الخيرية الصورية للفعل في واقعة صدوره عن الشعور الخير. والحس الخلقي هو الذي يقرر امتلاك الفعل لهذه الخيرية. وإذا صح أن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق النفع العام مع كونه نزيهاً من جهة الدافع إليه فإن المعيار الخلقي لم يعد يتمثل في الخدس الخاص بالحس الخلقي بل وفي النتائج الواقعية للفعل أيضاً.

لعلنا نستطيع أن نفهم طبيعة هذا الحس الخلقي بصورة أفضل إذا قارناه مع الحس الجمالي. فالأول يمكننا من التمييز بين الأفعال الخيرة والشريرة، مثلما يمكننا الثاني من الفصل بين الأشياء الجميلة والقيحة. ولكلا الإحساسين مظهر نفسي من جهة أولى إذ إنه شعور أو انفعال، ومظهر عقلي من جهة ثانية لأنه ينطوي على إصدار أحكام تدعي لنفسها الموضوعية والشمولية. وأكثر من هذا فقد كان شائعاً عند الإغريق وبعض الرواقين ومفكري الإسلام استعمال لفظ واحد للدلالة على الجميل والخير «To Ko h úv»، (الجميل وحده خير. الحسن والقبح) بل إن بعض المعاصرين قد ذهب إلى حد القول بأن الإعجاب الذي نحسه إزاء عمل خلقي نبيل هو ذاته الذي نحسه إزاء لوحة فنية فائقة الجمال، وأن أحكامنا على الأعمال الفنية تتضمن حكماً خلقياً. إن كلا الحسنيين، الخلقي والجمالي، قابل للتعليم والترقي بتأثير الدراسة النظرية والممارسة والمعلمين والصحاب ذوي القدرات العالية في مجال تكوين الأحكام الجمالية والخلقية. وبالتالي فإن المبادئ التي يستند إليها هؤلاء الخبراء في تكوين أحكامهم هي معايير موضوعية تحظى باهتمام الأخلاق والاستطفا.

لقد نظر بعض فلاسفة الأخلاق إلى الصواب الخاص بفعل ما باعتباره متمثلاً في ملاءمته للظروف المحيطة أو الموقف القائم (القاضي عبد الجبار، المغني). وفي وسعنا إدراك أن ملاءمة فعل ما لمواقف مستقلة عن النتائج الخيرة أو الشريرة التي ترتب على الفعل. وبهذا تبدو الملاءمة الخلقية كما لو أنها ملاءمة جمالية، ومن ثم فإن الحس الخلقي قادر على إدراكها.

الواقع، فبينما يرتبط حس الذوق أو الشم أو الرؤية البصرية بأعضاء معينة للحس فإنه لا يوجد عضو يرتبط به حسنا بالكيفيات الخلقية. ومن هنا يتعدى علينا القبول بفرضية الحس الخلقية. لقد أقامت هذه النظرية أيضاً سلسلة من التماثلات الزائفة على أساس افتراضها التماثل بين الحس الخلقى وأي حس آخر. فالكيفيات الخلقية في نظرها مثل كيفيات اللون والرائحة والطعم. غير أننا نلاحظ وجود فارق هام بين كون الشيء أو الفعل صائباً أو خاطئاً، خيراً أو شريعاً وكونه أحمر اللون أو حلواً أو ذا رائحة نفاذة. إن الكيفيات الخلقية ليست من جنس الكيفيات الحسية المألوفة، ذلك أن الكيفيات الخلقية تتوقف على الكيفيات الأخرى للشيء، بينما لا تتوقف الكيفيات الحسية على شيء ما آخر. إن لون بشرة «س» كيفية حسية لا يمكن معرفتها بواسطة أية كيفيات أخرى خاصة بـ«س»، لكن في وسعي معرفة ما إذا كان «س» خيراً أو شريعاً، أو أن ما فعله كان صواباً أو خطأً من خلال معرفتي ببعض المعلومات عنه. وبعبارة أخرى فإننا لا ندرك الكيفيات الخلقية بصورة مباشرة لكننا ندركها في ضوء وقائع أخرى خاصة بالشخص أو الفعل. فنحن نحكم على شيلوك بأنه شرير لأننا نعرف أنه يهودي جشع ومخادع ولا يعرف قلبه الرحمة، وأن ما فعله يشكل بكل تأكيد حالة من الأذى المتعمد. . ولهذا كله ففعله خاطيء. لكننا لا نستطيع في المقابل أن نقول إن الزهرة ذات رائحة، جميلة، ومن ثم فإنها بيضاء. ويعني هذا استقلال الكيفية الحسية عن الكيفيات الأخرى مع تبعية الكيفية الخلقية لكيفيات أخرى. إن هذه التبعية هي التي تفسر أو تسوغ الحكم الخلقى، وهي ما يهبه الموضوعية والشمولية اللتين يدعيهما. لهذا كله فإن أقوال الحدسي تبدو لنا غير معقولة: إننا لا نستطيع أن نقبل قوله إن هذا الفعل خاطيء أو هذا الرجل شرير، مع أننا لا نعرف عن أي واحد منهما أي شيء. ويلزم من هذا أنه إذا كان إنسان ما خيراً فإن أي إنسان آخر يماثله تماماً في جميع السمات الأخرى لا بد أن يماثله بالضرورة في كونه خيراً. وإذا كان فعل ما صواباً، وكان هناك فعل آخر مماثل له في جميع السمات الأخرى، فلا بد أن يكون مثله صائباً. أما فيما يتعلق بالكيفيات الحسية فإن الأمر مختلف تماماً. إذا كان هذا اللوح أخضر اللون، وكان هناك لوح آخر مماثل له في جميع السمات الأخرى، فليس من الضروري أبداً أن يكون أخضر اللون مثله. ويقوم هذا التحليل دليلاً على اختلاف الكيفيات الخلقية عن الكيفيات الحسية. فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن ذكرناه عن وجود أعضاء للإحساس بالكيفيات الحسية وعدم وجود

مصلحة الفاعل نفسه بالطبع). إن من الصعب أن يميز المرء في التجربة الفعلية بين الخيرية كدافع خاص والخيرية كمبدأ عقلائي. فكما يكون إشباع الدافع الخاص مصحوباً باللذة فإن إشباع الميل إلى الخيرية يكون مصحوباً هو الآخر بلذة لا نبالغ إذا قلنا أنها من أقوى وأدوم اللذات الإنسانية. ولهذا كله نقول إن بتلر كان مصيباً في اعتقاده بعدم وجود تناقض بين محبة الذات والخيرية. «وإذا اعتبرنا مع بتلر أن الضمير مبدأ عقلائي بصورة أساسية - فإن كلاً من محبة الذات والخيرية ستكون -وبقدر ما هي مبدأ للحساب العقلائي- تحت سيطرة الضمير». (وليم ليلي، مدخل إلى الأخلاق). معنى هذا أن الضمير فوق كل من محبة الذات والخيرية، وبالتالي فإن أحكامه هي الكلمة النهائية. وتستمد هذه الأحكام سميتها الوجوبية الملزمة من مكانة الضمير في بنية ذهن الإنساني. إن الضمير «وبسبب طبيعته الخاصة يدعي بوضوح حق السيطرة على كل العناصر الأخرى». (بتلر، الموعظة الثانية).

يتبين مما سبق أنه ليس للضمير طبيعة تأملية خالصة، لأنه، وبنفس الدرجة، إدراك حدسي للقيمة الخلقية التي للأفعال والأشياء. وعن هذا الإدراك الحدسي المباشر للقيمة الخلقية الواضحة له بذاتها يصدر الضمير أحكامه. وفي الوقت الذي يرى فيه الإنسان العادي أن السعي وراء المصلحة الخاصة أو السعادة الذاتية مبدأ واضح بذاته فإن بتلر يؤكد لنا أن الضمير يستند إلى ذات المبدأ في قراراته التي تفضي، في نهاية المطاف، إلى المصلحة الخاصة بالفاعل.

تساءل الباحثون في الأخلاق عما إذا كان رأي بتلر الأخير يعني أن الضمير يأمرنا في نهاية المطاف بالسعي وراء مصالحنا الخاصة وسعادتنا الفردية. والحقيقة أن بتلر لم يجب على هذا السؤال بوضوح. لقد آمن بأن الضمير ذاته لا يمكن أن يأمرنا بشيء كهذا، غير أن عناية الله قد نظمت الكون بحيث يؤدي عملنا بما يأمر به الضمير إلى سعادتنا ومصالحنا الخاصة دائماً. وهكذا يبدو الضمير عنده كما لو أنه صوت الله أو قانون الطبيعة الذي يرشدنا إلى السعادة الحقيقية والمصالح الحقيقية، هذا في الوقت الذي لا نضمن فيه الوصول إلى هذه السعادة أو المصلحة الحقيقية حين ننطلق من تصوراتنا الخاص لمصلحتنا أو سعادتنا.

2- نقد نظرية الحس الخلقى:

يبدو تهافت نظرية الحس الخلقى من خلال معرفتنا بما وجه إليها من انتقادات. لقد قيل، مثلاً، أن تشبيه الحس الخلقى بالشم أو الذوق لا يخرج عن كونه مجازاً لا يعني شيئاً في

نظرنّا، وقد نرفض في المقابل هدية أخرى ماثلة، لا لسبب سوى أننا نرى أن قبولها، في الحالة الأولى، صواب، وفي الحالة الثانية، خطأ. إننا بهذا إنما نقول - ضمناً - إن القيمة الخلقية لفعل جزئي تدرك بالحدس.

غير أننا نلاحظ أن الحدوس الفردية التي نعمل بموجبها تكون خاطئة في كثير من الأحيان، لاسيما في الحالات التي لا يكون فيها لدى الفرد ثقافة أو خبرة بالخيرية أو الوجوب، فيكون حدسه ساذجاً. إن قيمة الحدس الفردي تتوقف إلى حد كبير على الخبرة الخلقية التي لصاحبه، ومدى اتساقه مع الحدوس الأخرى، إن الحدوس المتناقضة جذيرة بالنبذ دائماً. وأكثر من هذا فإن ما نعهده حدساً بالقيمة الخلقية بفعل فردي قد لا يزيد - في الحقيقة - عن كونه الاستجابة الآلية لعقل متمرس قادر بواسطة عمليات عقلية أخرى على الملاحظة السريعة للعناصر الأساسية في الفعل أو الموقف. ولا شك لدينا في وجود اعتبارات أخرى تؤثر في صواب الفعل أو خيرته أو وجوبه عدا الملاءمة الخلقية المدركة حدسياً. إننا نستخدم - في الواقع - طرقاً أخرى لتقرير القيمة الخلقية لفعل فردي كالنظر في النتائج الناجمة عن الفعل ومدى تطابقها مع مبادئ معينة كالأوامر الإلهية أو القوانين الطبيعية.

ب - الحدسية الدغمائية:

يعتقد أنصار هذه الصيغة أن ما نعرفه بطريقة حدسية إنما هو صواب أو خطأ، فئات وأنواع من الأفعال أو حتى الدوافع كما اعتقد بعضهم. ومن هنا يطلق بعض الدارسين على هذه الصيغة اسم الحدسية العامة. ولعل من أشهر القائلين بهذه الصيغة ريتشارد برايس، وتوماس ريد، وكالدر وود.

لعل بعضنا يحس بمعقولة هذه الصيغة لأنه يعرف من واقع خبرته الخلقية أن هناك فئات من الأفعال الصائبة دائماً، كمساعدة المحتاج، مثلاً أن هناك فئات أخرى خاطئة دائماً كالسرقة أو التعامل مع العدو. وحين نقول تبعاً لهذا: إن الوعود يجب أن تحفظ بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة من قبل والتي جعلت الوفاء بالوعد صعباً أو ضاراً، وليس لدينا في نفس الوقت برهان على صدق هذه القضية العامة سوى أن ضميرنا يخبرنا به، وأن صدقها واضح لكل ذي عينين - فإن ما نقوله ضمناً هو أن الحدس يدرك القيمة الخلقية لمختلف فئات الأفعال.

غير أن ما يبدو صحيحاً من الحدوس السابقة قد يكون متناقضاً. إن هناك حدساً شائعاً يقول: إن الكذب خطأ دائم.

عضو للإحساس بالكيفيات الخلقية أدركنا أن ما ذهبت إليه مدرسة الحس الخلقية لا يخرج عن كونه افتراضات زائفة مؤسسة على مجموعة من التشابهات أو المماثلات غير الواقعية.

3 - الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية الحديثة:

نحدثنا في الجزء السابق من هذه المادة عن وجهات نظر بعض الفلاسفة الحدسيين المتعلقة بملكة الإدراك الخلقية الحدسي. وعلينا أن نتقل الآن إلى عرض الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية. إن هناك، فيما يرى سد جويك، ثلاث صيغ رئيسية هي:

أ - المذهب الحدسي الاستطقي:

أو الحدسية الحسية: ويعتقد أصحاب هذه الصيغة أن الذي يدرك حدسياً إنما هو القيمة الخلقية الخاصة بالأفعال والعواطف الفردية أو الجزئية، وأن قيمة الفعل هذا قد تدرك على انفراد - كما رأى شافنبري وهنسنسون - أو بقياسه على فعل آخر فيما يقول مارتيني الذي رأى أن الدوافع إلى الفعل توجد في هيئة ضرب من التسلسل الخلفي، ومن ثم فإن الضمير يتبع هذا التسلسل بحيث يفضل الدافع الأعلى على الدافع الأدنى، ويشجب أي تفضيل للدافع الأعلى. وقد يطلق بعض الكتاب على هذه الصيغة للمذهب الحدسي اسم الحدسية الفردية. وتبعاً لهذه الصيغة فإنه حين يرى الفرد، بصورة مباشرة، أن فعلاً معيناً صائب، وليست هناك أية فرصة للتفكير في المسألة أو الاستدلال على صواب الفعل، فلن عليه أن يعمل بمقتضى هذا الحدس. ومن هنا نرى أن للحدس الفردي هذا فائدة في الحياة الخلقية، لاسيما حين يكون الدليل الوحيد المتاح في موقف يتطلب تصرفاً فورياً.

يستند الموقف الإيجابي من الحدس الفردي إلى واقعة أن الفرد يكتسب عبر الممارسة والخبرة القدرة على أن يعرف مباشرة ما هو صواب أو خير دون الحاجة إلى التفكير فيه أو الاستدلال عليه. ثم إننا نواجه - أحياناً - بمواقف خلقية فريدة حقاً، وهي مواقف لا تصلح فيها استجاباتنا التقليدية، ذلك أن تفرد الموقف يعني أن الحكم أو الفعل المطلوب اتخاذه شيء أكثر من مجرد البحث عن قاعدة خلقية وتطبيقها. ويبدو أن اكتشاف الملائم خلقياً في هذا الموقف فعل حدسي في المقام الأول أكثر منه فعل متولد عن التفكير والتأمل العقليين. إن إحساسنا بمعقولة هذه الصيغة راجع إلى أن لدينا بالفعل حدوساً من هذا النوع. فكثيراً ما نقبل هدية معينة باعتبار ذلك صواباً في

عن النتائج، وأن إدراك هذه الملاءمة أمر يدرك بالحدس - عرفنا أن المذهب الحدسي - الذي نتحدث عنه يتجاهل أحد الشروط الضرورية لقيام الإدراك الحدسي نفسه. وإذا كانت القيمة الخلقية لفئة من الأفعال تتحدد مباشرة فهذا يعني أنه لا أهمية للروح التي يؤدي بها الفعل أو القصد الذي دفع الفاعل إلى الفعل. فإذ أضفنا إلى هذا إنكار الحدسين لأثر النتائج والظروف على القيمة الخلقية للفعل عرفنا مقدار تهافت الدعوى الحدسية السابقة.

ج - الحدسية الخلقية الفلسفية :

يعتقد القائلون بهذه الصيغة الحدسية أن ما يدرك حدسياً إنما هو قضايا كلية تدور حول ما هو صواب أو خطأ، خير أو شر، واجب أو غير واجب. إننا ندرك مبادئ خلقية شاملة ولا ندرك صواب أو خطأ فعل معين أو فئة من الأفعال. والمبدأ المدرك حدسياً يمكن أن يساعدنا على نحو أو آخر في معرفة القيمة الخلقية لفعل معين. وبهذا فإن هذه الصيغة ليست نظرية أخلاقية في المعيار الخلقي بل هي نظرية فلسفية في كيفية معرفتنا بالحقائق الكلية.

يقول أنصار هذه الصيغة إن المبادئ الخلقية كتعميمات كلية لا يمكن أن يكون مصدرها الخبرة أو الملاحظة والتعميم، ذلك أن التقارير الواقعية لاتتضمن أية تقارير خاصة بالوجوب أو الضرورة، وهذا أمر واضح منذ كشف هيوم عن تلك الهوة غير القابلة للعبور والقائمة بين الواقع والقيمة، بين ما هو كائن وما ينبغي أو يجب أن يكون. «ولهذا فإن علينا أن نرفض النظرية التجريبية الخالصة إذا كان لنا أن ندافع عن كون الأخلاق علماً معيارياً يقدم قواعد كلية خاصة بما ينبغي أن يفعل». (وليام ليلي، مدخل إلى الأخلاق).

إن الإصرار على اعتبار الأخلاق علماً معيارياً يعني التسليم بأن معرفتنا الخلقية ذات طبيعة استنباطية، أعني أنها مشتقة من مجموعة من المبادئ المجردة والمعروفة حدسياً والتي لا يمكن اشتقاقها من أية مبادئ سابقة عليها، أو تسويقها وإثباتها إلا باعتبارها صحيحة حقاً، أي من خلال قدرتها على جعل خبرتنا الخلقية مفهومة واضحة. وهكذا فإن في وسعنا أن نجعل من قدرة أي مبدأ على تفسير وقائع خبرتنا وحياتنا الخلقية تفسيراً متسقاً معياراً لصحته بشرط ألا يكون متناقضاً مع أية مبادئ أخرى متضمنة بصورة ضرورية في الأخلاقية. إن اتساق المبدأ مع الحدوس الأخرى هو من بين شروط صحته.

ومن ثم فإننا لا نستطيع من الناحية الخلقية أن نقبل بالكذب ولو مرة واحدة لإنقاذ حياة بريء من سفاح أو طاغية ظالم. لكن هناك، وفي نفس الوقت، حدساً آخر يقول: إن واجبنا أن نفعل دائماً ما بوسعنا لإنقاذ حياة الآخرين الأبرياء. وإذا قلنا لأصحاب الصيغة الحدسية السابقة إن هذين الحدسين متناقضان من الناحية المنطقية، ولا يمكن لأي كائن عقلائي أن يعتقد بهما في آن واحد، فإنهم يرفضون الاعتراف ببطلان هذين الحدسين.

واضح مما سبق أن هذه الحدوس لا تزودنا بقواعد خلقية صحيحة وشاملة حقاً، إنها أقرب ما تكون إلى مشروع قانون أو قاعدة تقريبية تصلح لأن يطبقها معظم الناس في معظم الظروف. فهي قواعد مرجحة الصدق وليست يقينية الصدق في كل الظروف، تماماً كما هو حال الحدس القائل إن القتل خطأ. إن هناك حالات لا يكون فيها الحدس صحيحاً كحالة القتل دفاعاً عن النفس ومن هنا ذهب سدجويك مثلاً إلى أن الحدوس العامة هذه ليست حدوساً على الإطلاق، بل هي تعميمات دغماطية متولدة عن خبرة محدودة بأنماط السلوك المؤدي أو غير المؤدي إلى السعادة العامة للمجتمع. لهذا فإن الحدوس العامة الصادقة هي التعميمات الصحيحة فيما يتعلق بسعادة المجتمع. أما الحدوس المشكوك فيها فهي التعميمات التي يشك في مدى ارتباطها سلباً أو إيجاباً بسعادة المجتمع ككل. إننا لازلنا إلى تقرير القيمة الخلقية لفئة من فئات الأفعال هذه بالحدس المباشر، بل باللجوء إلى النتائج، أي على أسس غائية. ويرد الحدسيون على مثل هذا الاعتراض بأن النتائج تعتمد إلى حد كبير على الظروف التي يقع فيها الفعل بحيث يصير التعميم مستحيلًا. وإذا قلنا إن الوصول إلى هذه التعميمات الخلقية قد يكون بطريق تعميم حدوس فردية ثبت صدقها على نحو متكرر، رد الحدسيون بأنه يترتب على هذا أن تسم التعميمات الناتجة - أي الحدوس العامة - بطابع ذاتي يمكن أن يقلل من صحتها الموضوعية. وهكذا فإنه لا مناص - فيما يرى الحدسيون الدغماطيون - من جعل التعميمات الخلقية حدوساً بقوانين أو علاقات طبيعية.

وعلى أي حال فإن هناك اعتراضات كثيرة على هذه الصيغة من الحدسية الخلقية. إنها لا تعطي أي اهتمام للظروف التي يقع فيها الفعل، علماً بأن هذه الظروف أثراً في تقدير المكانية الخلقية للفعل. فإن يكذب المرء انقاذاً لحياة بريء من سفاح يبحث عنه أمر يختلف خلقياً عن أن يكذب في شهادته أمام المحكمة. وإذا تذكرنا أن صواب الفعل فيما يرى بعض الفلاسفة هو ملاءمته للظروف التي يقع فيها، وبغض النظر

4 - نقد الصيغ الثلاث للحُدسية الخلقية الحديثة:

توجد إلى جانب الانتقادات المذكورة إزاء كل صيغة من الصيغ الثلاث للحُدسية الخلقية الحديثة اعتراضات أخرى جديرة بالنظر إليها عند تقويم هذا المذهب:

(1) قد نعرف بالحدس القيمة الخلقية لبعض الأفعال أو بعض فئات الأفعال أو بعض المبادئ الخلقية، لكننا لانعرف بالحدس القيمة الخلقية لكل فعل أو مبدأ أو فئة من الأفعال. وفي مقابل معرفتنا المباشرة بصواب أو خطأ فعل معين نجد أنفسنا أحياناً على غير ثقة تامة من كون هذا الفعل أو ذاك هو الصائب أو الخير أو الملمزم. كما أن شعورنا باليقين إزاء صدق فئة من الأفعال كرد الأمانة إلى صاحبها قد يتزعزع حين نرى أن هذا المبدأ يمجّلنا على إعادة سلاح إلى صاحبه مع معرفتنا التامة بأنه سيستعمله في ارتكاب جريمة. وينطبق هذا الأمر على المبادئ الخلقية التي نحس في ظروف معينة بأن صدقها ليس يقيناً. فحياة الفضيلة ليست هي حياة السعادة بالضرورة، إنها تكون أحياناً حياة البؤس والشقاء في بعض الحالات أو في نظر بعض الناس.

(2) يرجع قبولنا للحدوس الخلقية باعتبارها صادقة دون برهان إلى كون الحالات التي تنطبق عليها عادية، أي لا تشير أية إشكالات، ولا تتعارض مع أية اعتقادات اجتماعية أو دينية، ولا تتضارب مع أية مصالح. أما في الحالات التي يؤدي فيها تطبيق الحدس الخلقى، فردياً كان أو عاماً أو شاملاً، إلى تضارب ما فإنه لا يصير موضع شك فقط بل إننا نشرع في تحديد القيمة الخلقية للفعل عندئذٍ في ضوء اعتبارات أخرى مغايرة كالتناجح المحتملة له مثلاً.

(3) تختلف الحدوس الخلقية باختلاف الأفراد أنفسهم، بل إن حدوس الفرد نفسه تختلف من وقت إلى آخر. ومن هنا يفضي الأخذ بالحدس إلى نزعة ذاتية متطرفة تتعارض وما نسبته على الأخلاق من موضوعية وشمولية. ويرجع هذا إلى أن ما يبدو واضحاً بذاته لفرد لا يكون كذلك عند غيره. إن ما يبدو واضحاً بذاته لي الآن لم يكن كذلك قبل عشرين عاماً مثلاً. إن نفي إمكانية انتقال الإنسان بين الكواكب كان أمراً واضحاً بذاته أيام الخليفة هارون الرشيد، لكن إثبات هذه الإمكانية هو الواضح بذاته الآن. إن حدوسنا تتباين إذن في المكان وتختلف في الزمان، مما ينفي عنها سمي الإطلاق واليقين المزعومتين لها.

(4) إن حدوسنا عرضة للتضارب فيما بينها، فقد أحس كموظف أن قبول هدية من فرد معين هو عمل صائب ولا غبار

عليه من الناحية الخلقية، ولكن قد يكون لديّ وفي نفس اللحظة حدس آخر بأن هذا العمل خطأ باعتباره رشوة مقنعة أو مستبقة. وهكذا نرى أن الحدس ليس يقيناً وإنما هو شعور ذاتي باليقين.

(5) والخلاصة أن المذهب الحدسي يخفق تماماً كنظرية أخلاقية لأن الحدس لا يستطيع أن يبرر نفسه. إنه دعوى نبحت لها دائماً عما يبررها دون أن تستطيع أن تبرر نفسها أمام الآخرين.

اضطر الحدسيون أمام الانتقادات السابقة إلى تطوير موقفهم، إذ لم يعد مجدياً أن يقولوا بأن جميع الحدوس غير قابلة للتحليل أو التسويغ لأن القيمة الخلقية للفعل ترى بعيان مباشر أو أنه لا يوجد طريق آخر لإثبات اتصاف الشيء أو الفعل بها. لقد كان هذا الإدعاء - في الواقع - بمثابة القول إن الأخلاق هي مجرد وصف وتسجيل للحدوس المختلفة دون أي تحليل لها. ولقد نادت الصيغة الجديدة للحُدسية الخلقية بأنه على الرغم من أن حدوسنا صحيحة بالفعل إلا أنها قابلة دائماً للتحليل والتسويغ. والحدس ليس المعيار النهائي في الأخلاق وإنما هو مجرد حكم أولي يستلزم التعليل والتدعيم على أسس أخرى.

5 - الحُدسية الخلقية المعاصرة:

يتفق الحدسيون، رغم الاختلافات التي بينهم، على أن الأخلاق مستقلة تماماً. ومع قولهم بإمكانية معرفة أو تعريف بعض الكيفيات الخلقية بصورة غير مباشرة - كمعرفة الإلزام عبر الخبرة، أو تعريفه بها - إلا أنهم يصرون على أن هناك، وبالضرورة، لفظاً خلقياً أساسياً واحداً على الأقل - كالصواب أو الخير أو الواجب - يدل على كيفية أو علاقة غير طبيعية، بحيث يكون هذا اللفظ غير قابل للتحليل أو التعريف، مع كون الواقع الذي يصفه موضوعياً ومدركاً بالحدس المباشر. إن هذا الواقع الموضوعي ليس واقعاً تجريبياً ليكون في وسعنا إثباته أو نفيه بطريقة ما، إنه واقع يدرك أو لا يدرك.

وما يزيد الموقف الحدسي - في مجال نظرية المعرفة - ضعفاً أن القائل به لا يقدم وصفاً محدداً وواضحاً لما يتعين علينا الانتباه إليه لنكون مدركين للكيفية أو العلاقة غير الطبيعية. ومن ثم فإنه إذا ادعى فرد ما بأن الكيفية المدركة من قبله حدسيّاً هي على الصورة «أ» أو «لا - أ»، فإن اعتراض الحدسي على هذا الفرد اعتراض غير مسوغ. وأكثر من هذا فإنه إذا أطلق أحدنا حكماً خلقياً مثل «أ واجب» «أو ب خير»،

ومع اختلاف الحدسيين في موضوع الحدس (هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبدأ عام) وما يحدس في هذا الموضوع (الخيرية أو الصواب أو الوجوب)، فإنهم يتفقون على أن الحقيقة المدركة بالحدس هي قضية تركيبية وضرورية في آن واحد. ومعنى هذا أننا نرى خطأ فعل ما كأداء النبات بذات الطريقة التي نرى بها أن اثنين واثنين يساويان أربعة. وبهذا يقوم تماثل بين الحدس الخلقي والمنطقي والرياضي. فإذا عرفنا أن الضرورة التي تسم القضايا الرياضية والمنطقية مستمدة من كونها قضايا تحليلية وأولية، ثم قلنا - مع الحدسيين - إن العبارة الخلقية تركيبية، فإنه لا يعود باستطاعتنا أن نفهم اتصافها بالضرورة في ذات الوقت. وتفصيل ذلك أن ادعاء الحدسيين بأن العبارة الخلقية «كل فعل هو حفظ للوعد هو صواب» قضية تركيبية وضرورية، هو ادعاء لا معنى له كما بين ستروسن. إن في استطاعتنا أن نقبل القضية القائلة «تنزع أفعال حفظ الوعد في ذاتها إلى أن تكون صائبة» كقضية تركيبية وضرورية لأن صواب الفعل يلزم من كونه فعلاً من نوع خاص. لنلاحظ الآن أننا نتحدث «عن فئة من الحالات أو الأحداث، ولا نقول إن لكل أعضاء الفئة خاصية الميل إلى امتلاك صفات معينة، بل نقول إن معظم أعضاء الفئة يملكون في الواقع تلك الصفة. إن أحداً لن يقبل الإدعاء بأن العبارة التي لها صيغة «معظم أ هو ب» تعبر عن قضية ضرورية. ترى هل يصير الإدعاء أكثر معقولة حين نعيد كتابة القضية في صورة «كل أ يميل إلى أن يكون ب»... (ستروسن، الموضوعية الأخلاقية).

لقد زعم الحدسيون أننا نحدس الكيفية الخلقية باعتبارها تلزم بالضرورة عن بعض الكيفيات الحسية التجريبية الأخرى. وإذا صح قولهم هذا فسيكون من الكذب أن نقول إن التعميم المتضمن في العبارة الخلقية السابقة يحتاج إلى التعديل المقترح. أما إذا كانت العبارة محتاجة حقاً إلى التعديل المشار إليه فسيكون من الكذب أن نقول عندئذٍ إننا نحدس الكيفيات الخلقية.

إن لدى المذهب الحدسي تصوراً مغلوطاً لوظائف اللغة. فقد ذهب إلى أنه - باستثناء الثوابت المنطقية - ليس للكلمات أي معنى إلا إذا، وفقط إذا أشارت إلى شيء ما. وحين ادعى الطبيعيون أن الكلمة ذات المعنى تشير إلى كيفية طبيعية، لاحظ الحدسيون أن الكلمة الخلقية لا تشير إلى كيفية طبيعية، ومن ثم فقد استنتجوا خطأ أنها تشير إلى كيفية غير طبيعية، كأنما أشارتها إلى كيفية ما أمر محتم. إن الخطأ في هذا هو الإدعاء بأن الكلمة لا تكون مفهومة وذات معنى ما لم تشر إلى

وأعلن بنزاهة تامة أنه لا يدرك وجود كيفية غير طبيعية، بل يدرك فحسب وجود شعور من نوع معين في داخله، فإنه لا يحق للحدسي أن يتهمنا عندئذٍ بالعمى الخلقي - قياساً على عمى الألوان والذي هو السبب في عدم إدراك فرد للون معين، ذلك أننا نملك أوصافاً تجريبية محددة وواضحة لما بعد حالة من عمى الألوان بينما لا يملك الحدسي أي وصف من هذا النوع لما يسميه بالعمى الخلقي.

يحاول الحدسيون تدعيم موقفهم بالقول إن الكيفيات الخلقية ليست مستقلة عن الكيفيات الأخرى الحسية. ومن ثم فإن حدسنا ليس مجرد حدس بالكيفية الخلقية (الخيرية، الصواب، الوجوب)، لكنه، وفي نفس الوقت، حدس باعتدال هذه الكيفية الخلقية على الكيفيات الأخرى الحسية. لكن هذا الموقف، كما سألين، ظاهري وليس حقيقياً، وقد طرح، شكلياً، لإقناع الآخرين بأن الحدس الخلقي قابل للإثبات والتحقيق من صحته، مثلما هو قابل للتعليل والتدليل على صدقه من خلال ارتباط الكيفية أو العلاقة الخلقية بتلك الكيفيات التجريبية للفعل أو الموقف. حين يقول الحدسي إن الفعل «س» خير لأن له الكيفيات التجريبية أ، ب، ج، فليس لقوله هذا أي معنى على الإطلاق لأن العبارة السابقة لا تقدم في الواقع أي دليل على صدق الحكم الخلقي القائل «س خير». أما حين يقول الكيميائي إن هذه المادة ملح لأن لها الكيفيات د، هـ، و، فإن عبارة «لأن لها الكيفيات د، هـ، و» تلعب دور الدليل على صدق الحكم بينما لا تلعب العبارة السببية السابقة ذات الدور فيما يتعلق بالحكم الخلقي. وبعبارة أخرى فإن السبب الحقيقي يرتبط بالظاهرة تركيبياً، أما ارتباط الكيفية الخلقية بالكيفيات التجريبية فلا يبدو ارتباطاً من ذات النوع، أي تركيبياً. إن الحدسيين يصرون دائماً على أنه ارتباط تحليلي، ومن ثم فإنه لا يقوى على أن يلعب دور السبب الحقيقي. ولهذا فإن الحكم الخلقي يظل - في التصور الحدسي - غير قابل للإثبات والتحقيق أو النقض، فتصير الأخلاق غير عقلانية أو فوق عقلانية. ولا مجال للشك في هذا الوضع في الإمكانيات الهائلة للانحراف نحو ذاتية متطرفة. ما معنى قول «س خير» أو «س شر»، «أ صواب» أو «أ خاطيء» إذا لم تكن هناك طريقة ما للتحقق من الحكم عن طريق تقديم دليل عليه أو على ضده؟ إذا لم تكن هناك أية إمكانية لتقديم دليل بالمعنى الحقيقي للكلمة فإن الحكم سيصير فريسة للإدعاء المحض. وهكذا تنتهي الدعوة الحدسية إلى صورة متناقضة، فهي تطلق أحكاماً تزعم أن لها معنى (أي يوجد عليها دليل) وتؤكد في نفس الوقت أنه لا دليل - في الواقع - عليها.

- فرحان، محمد غلوب، «ملاح فلسفة الرياضيات عند الفارابي»، الباحث، عدد 16، 1981.
- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1959.
- كريسون، اندريه، ديكرات، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956.
- لويس، جنيفاف روديس، ديكرات والعقلانية، ترجمة عبده الحلوي، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ماير، فرنسوا، برغسون، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر.
- مهران، محمد، في فلسفة الرياضيات، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- Banaxerraf, F. and Patnam, H. Editors, *The Philosophy of Mathematics*, Prantice-Hall, U.S.A., 1964. This book includes the most important articles like Brouwer's «Intuitionism and Formalism»; Hyting's «The Intuitionist Foundations of Mathematics», and «Disputation»; Hempel's» on the Nature of Mathematical Truth».
- Brouwer, L., *Brouwer's cambridge Lectures on Intuitionism*, edited by Dalen, C.U.P., 1981.
- Butler, J., «Sermons 1 and 2; in Broad (C.D.), *Five types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Descartes, R., *A discourse on Methods*, London, J.M. Dept, 1934. This book includes, « The Principles of Philosophy ».
- ———, *Rules for the Direction of the Mond*, translated and edited by Anscombe and Geach (P.T.) (in « *Descartes: Philosophical writings*, » Nelson, 1954.
- Frege, G., *The Foundation of Arithmetics*, trans. by Austin J.L., Harper Torchbook, New York, 1960.
- Garforth, F.W., *The Scope of Philosophy*, Longman, London, 1971.
- Hampshire, S., «Fallacies in Moral Philosophy», in *Mind*, Vol. LVIII, 1949.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, trans, by Smith, N.K., Macmillan and co., London, 1950.
- ———, *Prologomena*, edited by Paul Carus, The Open court, Publishing, Chicago, 1949.
- Lillie, W., *An Introduction to Ethics*, Methuen, and co., LTD., London, 1961.
- Mackenzie (J.S.): *A Manual of Ethics*, Sixth ed., London, 1945.
- Mill, J.S., *A System of logic*, Longmans, Green and Co., London 1925.
- Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Pelican Books, London, 1967.
- Rashdall, H., *The Theory of Good and Evil*, Second Edition, Vol.1, O.U.P., London, 1971.
- Ross, W.D., *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford 1967.
- Ross, W.D., *Foundation of Ethics*, the Gifford Lectures Delivered in the university of Aberdeen, 1935-6, The clarendon, Press, Oxford, 1936.
- Russell, B., *Introduction to Mathematical philosophy*, London, 1953.
- Shaftesbury, « *characteristics* » and *Inquiry Concerning Virtue*,

شيء. إننا نعلم اليوم أن ألفاظ الخير والصواب لا تشير إلى كيفية ما على الإطلاق، وأن وظيفتها في اللغة هي إرشاد السلوك وتوجيهه. ومن هنا لم يتمكن الحدسيون من تقديم تفسير مناسب للوظيفة العملية للحديث الخلفي.

مصادر ومراجع

- ابراهيم زكريا، برغسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، 1956.
- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتهيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1968.
- ———، النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، 4 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، لا.ت.
- ———، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- برغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة محمود محمد قاسم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، لا.ت.
- بنزوي، ج، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ج 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- التهانوي، محمد أعل بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، وكشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، لا.ت.
- خليل، ياسين، المنطق والرياضيات، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1964.
- ديكرات، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- عزام، عبد الوهاب، التصوف وفريد الدين العطار، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، لا.ت.
- ———، المنقذ من الضلال، تعليق عبد الحليم محمود، الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968.
- ———، فصول مجتاج إليها في صناعة المنطق، مخطوط رقم 1009 في المكتبة الوطنية، باريس، لا.ت.

بمعنى Sensualism المعنى الأول هو الأكثر شيوعاً والأوسع استخداماً في تاريخ الحسية والذي يربط المعرفة مباشرة، وبدرجات مختلفة، بالاحساسات. وهو المعنى الذي غلب استخدامه حتى القرن الثامن عشر، أما المعنى الثاني، والذي يرتبط بحسية كوندياك Condillac، فهو أكثر خصوصية وأكثر مغالاة في استناده إلى التركيب العضوي المعقد للإحساسات - بمعنى حس، شعور، رغبة، شهوة، ميل، الخ. ويبدو المعنى الثاني، كذلك، أقرب إلى المعيار الحسي المستخدم في ميداني الأخلاق والجمالية.

ورغم أن للحسية مذاهبها، كذلك، في علم النفس Psychology والأخلاق Ethics، والجمالية Aesthetics، وغيرها من الميادين، إلا أننا سنكتفي بتحليل طبيعة مواقف الحسنيين في نظرية المعرفة لأنها أكثر التصاقاً بالمذهب من جهة ولأن التحليل نفسه ينسحب، من حيث الجوهر، على جملة مواقفهم في المسائل الأخرى.

II - الحسية والتجريبية:

إذا كان للحسية أصول يمكن رصدها وملاحظتها في أعمال عدد من الفلاسفة والاتجاهات، إلا أن جذرها الرئيسي إنما يقوم، على وجه الدقة، في التجريبية ويتفرع منها. هذا الاشتراك التاريخي والمعرفي يفسر إلى حد كبير ميل البعض، إلى عدم التمييز، من وجهة عامة، بين الحسية والتجريبية واعتبارهما بالتالي مذهباً واحداً في مسألة المعرفة. في تأكيدها على دور الحس والتجربة الحسية، وعلى الطابع السيكلوجي الشخصي لعملية المعرفة، ولا يمكن تفسير هذا التداخل إلا في كونه تعبيراً عن واقع فيزيوسيكولوجي يجد صداه في التجربة اليومية العادية، ومن ثمة في الفلسفة.

تعود التجريبية في تاريخ الفلسفة، كمصطلح دقيق، إلى مطلع عصر النهضة ومقدمات الفلسفة الحديثة في غرب أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حيث غدت بفعل جملة عوامل ثقافية وتاريخية انجهاً رئيسياً في الفلسفة الحديثة كتب له، ولأكثر من قرن، نفوذ واضح تجاوز ميدان نظرية المعرفة (مجهاها الأساسي) إلى الميادين الأخرى في الأخلاق والسياسة والاقتصاد والجمالية وغيرها.

تقوم التجريبية، في الأساس، كنظرية في المعرفة متميزة بل ومتعارضة مع نظريات المعرفة المتداولة منذ عصر الإغريق مروراً بمدرسه العصر الوسيط ووصولاً إلى مطلع عصر النهضة. وإذا كان في التجريبية عناصر تختلف أو تلتقي، إلى

Selections in Selby-Bigge, British, Vol. II.

- Sidwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, many Subsequent editions, London, 1866.
- Strawson, P.F., «Ethical Intuitionism», in *Philosophy*, Vol. XXIV, 1949.
- Toulmin, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge university Press, London, 1964.
- Wild, K.W., *Intuition*, O.U.P., 1938.

سحبان خليفات

الحسية

Sensualism
Sensualisme
Sensualismus

I - تعريف الحسية:

الشائع لدى غالب كتاب تاريخ الفلسفة، وفي أوساط جمهورها بعامة، عدم التمييز بالدقة المطلوبة بين التجريبية والحسية. ويمجد هذا الميل طريقه إلى أعمال المتخصصين أنفسهم، فإذا بالموسوعات الفلسفية المتداولة تمر بالحسية عرضاً، أو هي لا تذكرها البتة، مفترضة أن معالجتها للتجريبية Empiricism تشمل، في ما تشمله، الحسية كذلك. لكن الحسية تبقى، ورغم صلتها بالتجريبية، مذهباً متميزاً يجب التوقف عنده بالعناية المطلوبة.

تذهب الموسوعة البريطانية *Britannica* في تعريف الحسية إلى اعتبارها: «نظرية في المعرفة... تعتمد كلياً أو غالباً على وظائف الحواس لتفسير المعرفة». وتذهب المعاجم إلى اعتبارها مذهباً في المعرفة يدعي أنها مشتقة من الاحساسات وبواسطة الحواس. فـ (The Shorter Oxford English Dict., web-*Ster s, Grand Larousse*). يمكن التعميم بالقول: إن الحسية مذهب فلسفي يذهب إلى أن المعرفة الإنسانية ترجع بكاملها، أو في الغالب، إلى مصدر واحد هو الإحساسات Sensation. والإحساس أو المعطى الحسي Sensedata, Sensa, Sensation. هو ذرة المعرفة أي معطى فيزيوسيكولوجي مباشر في الذهن، تختلف مدارس الحسنيين في مسألة مدى ارتباطه بموضوعات خارجية مستقلة وموازية له.

ورغم أن معالجة الحسية تجري عموماً على هذا النحو، إلا أن التحليل الدقيق للحسية، في تعريفها وتاريخها، يشير إلى معنيين في الحسية: الحسية بمعنى Sensationalism. والحسية

فكرة أصيلة في صلب التجريبية، وسابقة على المذهب. فما هي عناصر الحسية؟ وما هو حد المذهب الحسي؟

III - عناصر الحسية:

بين الاستخدامات المتعددة التي يمكن أن تقف الحسية عليها، في علم النفس، في المنهج، في الأخلاق، في نظرية المعنى، الخ، تبقى الحسية أساساً نظرية في المعرفة (الابستمولوجيا). ورغم أن الحسية في المعرفة لها موقف متميز، إلا أن هذا الموقف يتداخل، في إطار أوسع مع مذاهب الواقعيين في مسألة ماهية المعرفة، كما أنه يتداخل مع مذاهب اللادريين والشكك في مسألة قيمة المعرفة. وبقي أن ما يميز الحسية حقاً، كنظرية في المعرفة، إنما هو موقفها في مسألة مصدر المعرفة، أو على نحو أدق، في مصدر معارفنا: ما هو مصدر معرفتي؟ مم تشتق؟ ما حدودها؟ وما هي نتائجها؟

في هذه المسألة يقوم إذن المذهب الحسي، فيحمل مواقف واضحة متميزة تتدرج، وهذا ما يجب التأكيد عليه، من حسيّة معتدلة، لا تختلف كثيراً عن التجريبية إلى حسيّة أكثر تطرفاً تذهب بعيداً في التميز والتفرد والابتعاد عن التجريبية المعروفة وعمّا هو عادي ومألوف في الحس اليومي المشترك.

وفي إطار هذه التحديدات يمكن تعريف الحسية، عموماً، بالقول إنها مذهب يرى أن المعرفة تقوم كلياً، أو غالباً، على وظائف الحواس، وأن كل المعرفة بالتالي تشتق من التجربة الحسية. هذا هو الحد المشترك بين مختلف مدارس الحسنيين، إلا أن الحسية في مذاهب أكثر تطرفاً، كما عند كوندريك وماخ، تصبح أكثر استناداً إلى الحس بل تصبح مكتفية به دون سواه، فتتميل المعرفة بكاملها، بل، كل ملكات الذهن والشخصية إلى الحس، أو بشكل أكثر دقة إلى الاحساس Sensation.

يستند هذا الموقف الحسي، بالضرورة، إلى قاعدة أولى وهي اعتبارهم الذهن مجرد لوح فارغ Tabula rasa، خالٍ، قبل التجربة الحسية، من كل معنى أو صورة معرفة؛ وأن المعاني والمواد والمعارف والمفاهيم التي يمتلكها بالتالي إنما هي مستمدة من التجربة الحسية، الظاهرة والباطنة، وبواسطة الحواس. يقول جون لوك J. Locke 1732 - 1804 في أول صياغة كاملة للموقف الحسي: «نفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة، فكيف له أن يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا، ومنها تشتق كلياً.» إلا أن هذه الصياغة المعتدلة

هذا الحد أو ذاك، مع تلك النظريات، إلا أن ما يمكن تأكيده هو أنها تعارض على نحو مبدئي واضح وصريح المذاهب التي تذهبها العقلانية في نظرية المعرفة - في أصلها وأدواتها ونتائجها ومعاييرها. الاختلاف، بل التعارض، مع العقلانية في ميدان المعرفة بين وواضح، وبيان الأمر كما سيلي.

المعرفة عند العقلانيين، على اختلاف مدارسهم، هي في الأساس فعل العقل وما الأشياء المحسوسة والإحساسات غير مناسبة أو موضوعات لا تشكل في أحسن الأحوال غير جزء من عملية المعرفة يستند حكماً وضرورة إلى أجزاء وشروط أخرى هي أكثر يقيناً وثباتاً وأماناً.

أما المعرفة عند التجريبيين فهي مشتقة من التجربة الحسية والاحساس ومن خلال الحواس.

عند العقلانيين العقل كائن موجود بالفعل وفاعل باستقلال عن الحس والتجربة الحسية؛ وهو يمثل قبل الحس والتجربة الحسية شرطاً جوهرياً مبدئياً لكل معرفة، أو أنه يتضمن، عند غلائهم، المعرفة بكاملها على نحو قبلي وكلي.

أما عند التجريبيين فالعقل، باستخدام اللفظة، هو قبل التجربة الحسية، والحس لوح فارغ مملأ بالاحساسات التي تردنا بواسطة الحواس.

المعرفة عند العقلانيين هي حلقات كاملة تامة تجري استعادتها وفق شروط صورية مستقلة، في الأساس، عن التجربة.

أما عند التجريبيين فالمعرفة هي حلقات ناقصة غير تامة وقابلة دائماً للزيادة والتطور وخاضعة باستمرار للمراجعة في ضوء التجربة ونتائجها.

وعلى ذلك، يميل العقلانيون إلى تشكيل العالم، أو استعادته، في صورة حقائق كلية، قبلية ثابتة ومطلقة. أما التجريبيون فيميلون إلى تشكيل العالم، أو وصفه، بأقصى قدر من الحقائق الجزئية، البعدية، المتغيرة والنسبية.

هي ذي حدود الاختلاف والتعارض بين العقلانية والتجريبية. وفي مادة هذا التعارض بالضبط تجد الحسية ذاتها، أي تجد جذرها الحقيقي الذي يحتفظ من التجريبية بكل عناصر الماهية والجنس والنوع مع استقلال أوسع في الدرجة، وتطرف أكثر في المدى الذي تبلغه في استنادها إلى الإحساس، وفي تطبيقها الراديكالي للمعيار الحسي.

الحسية كمذهب هي، إذن، شكل من أشكال التجريبية، أو هي التجريبية في صورها القصوى؛ إلا أن الحسية في أصلها الحسي الصرف، كانطباع وإحساس وتجربة حسية، هي

حسب الحسنيين المعتدلين، أو هو المعطى الخارجي نفسه، أو ما نعتقده كذلك، حسب غلاة الحسنيين أمثال أرنست ماخ E. Mach 1886-1915 الذي يذهب إلى أن الأشياء نفسها هي إحساسات: «إن الأشياء لا تنتج إحساسات، بل إن تراكيب الإحساسات هي التي تصنع الأشياء». وكما الإحساس كذلك المعرفة المشتقة منه، فهي أيضاً محكومة بالفردية والجزئية والنقص الدائم؛ وهي إما أن تبقى في مثل هذا الحال وعلى هذا المستوى فقط، أي عاجزة عن أن تتحول إلى معاني ومفاهيم وكليات، كما يدعي غلاة الحسنيين، أو تسمح بقيام معاني وأفكار ومفاهيم كلية مجردة، حسب الحسنيين المعتدلين، ولكن باشتقاق مباشر من أصولها الحسية ووفق قوانين آلية لا دور للعقل فيها.

هكذا الحد المميز في تعريف الحسية. ورغم وجود جملة اختلافات جزئية بين مختلف مدارس الحسنيين، فإن هذا الحد هو الذي يحكم الموقف الحسيّ عموماً. وينسحب هذا الموقف في مسألة مصدر معرفتنا على مختلف درجات المعرفة وأنواعها وأشكالها، بدءاً من المعرفة اليومية العادية البسيطة إلى المعرفة بالحكم والقياس والاستقراء وصولاً إلى المعرفة العلمية بالمشاهدة والتجربة والتي تنتهي في فرضيات ونظريات وقوانين يزعم دائماً أنها دقيقة وصحيحة.

فعل مستوى المعرفة اليومية العادية البسيطة تجد ادعاءات الحسنيين ما يؤيدها في الغالب. فالعلاقة بين الإحساس والمعرفة تبدو مباشرة ومطرودة، وخصوصاً أن الحس المشترك العادي لا يناقش أساساً موضوع صدق تمثيل الإحساسات للوقائع الخارجية ومسألة وجود الوقائع الخارجية. والحسية ضمن هذا الحد الأولي مقبولة حتى من أرسطو الذي يخصص دوراً واضحاً للحس والإحساسات وشهادة الحس في معرفة العالم الخارجي. فالحواس هي نوافذ المعرفة والإحساسات هي موادها - الأولية على الأقل. وليس من باب المصادفة في شيء أن تكون الوقائع الخارجية مصنفة حسب حواسنا - أو العكس - وأن لا يكون لدينا بالتالي علم بوقائع لا تطلها حواسنا - مباشرة أو بالواسطة. فالذي يحرم من حاسة ما، كما يقول جون لوك، يحرم حكماً من طائفة المحسوسات الموازية لها. ومهما بالغنا في تأكيد دور العقل في تشكيل معرفتنا عن العالم، فإن صورته أساساً هي صورة حسية ترد عبر الحواس في عمليات معقدة، بل إن العقل ليشبه الحس في كونها يشكّلان صوراً حسية، مجردة، وهو ما يلجّ عليه أرسطو. والحس لا يقَدِّم دائماً معرفة جزئية عن العالم الخارجي أو ما نسميه

سمحت للابنيز العقلاني Leibniz 1646 - 1716 أن يوافق لوك تماماً مع إضافة واحدة، ولكن أساسية، على فرضيته وهي أن كل ما في العقل هو من التجربة - ما عدا العقل نفسه. هذه الثغرة التي سمحت للعقلانيين أن يجدوا فيها منفذاً لهم، ستجد عند هيوم D. Hume 1711 - 1776 حلاً لها، وذلك بتأكيده، في ذروة الصبغة الحسية لموقف لوك، أن كل ما في الذهن مشتق من التجربة الحسية حتى الذهن نفسه، والذي يجعله هيوم مجرد اجتماع إحساسات وفق قوانين التكرار الآلية: «لا شيء هناك سوى اجتماع إدراكات حسية مختلفة... العقل هو نوع من المسرح حيث تظهر عليه الإدراكات الحسية، تتوالى، تتعاقب، تذهب وتجتبع في تسرع لا حد له من الأوضاع والأشكال... [ولكن] المقارنة بالمسرح يجب أن لا تخدعنا إذ ليس هناك إلا إدراكات حسية متعاقبة لا أكثر...».

ويشارك مع هيوم في هذه النتيجة الحسية المعرفة في التطرف معاصر آخر له وهو كونديلاك Condillac 1715 - 1780، وهو أكثر التصاقاً بالمذهب الحسيّ واتصافاً عليه، كما سنرى في الفقرة التالية، حيث يحاول أن يستخرج من الحواس، بل من حاسة الشم أدنى الحواس، معارفنا كلها.

الحسية، إذن، ترد المعرفة إلى الحس والاحساسات، وبهذا فهي تقف على تناقض تام مع العقلانيين الذين يجعلون للعقل دوراً ما في عملية المعرفة. فكل ما نعرفه يعود في أصله إلى ما نراه ونسمعه ونذوقه ونلمسه ونشئه. معارفنا كلها، حتى أعلى درجاتها، ليست في حقيقتها وفي واقع تركيبها سوى إحساسات قد امتزجت واجتمعت وتنافرت واتحدت وارتبطت في عمليات آلية معقدة لا دور للعقل فيها. بل إن ما يسمى بالعقل نفسه، في قواه وعملياته وتصورات، ليس إلا نتاجاً أخيراً لتلك الإحساسات التي تردنا بواسطة الحواس. والاحساسات هذه تدخل الذهن وفق تصنيف الحواس، من حيث النوع، ووفق اجتماع مجموعة شروط موضوعية وذاتية، من حيث الدرجة، وهي تكون خارجية أو داخلية باطنة، حسب المصدر؛ وتكون بسيطة حسب حاسة واحدة أو مركبة حسب حاستين أو أكثر. أما من حيث النتيجة فالإحساس قد يكون شعوراً (كشعور اللذة والألم) أو عملية تحدث في حاسة من الحواس، أو يكون نتيجة للعملية تلك أو يكون أخيراً انطباعاً في الذهن. إلا أن هذه جميعاً هي إحساسات تبدو موحدة رغم غناها وتعقيدها الداخليين حسب علماء الفيزيولوجيا. وفي جميع الأحوال، فالإحساس Sensation، حسب الحسنيين، هو وحدة أو ذرة atom مفردة، جزئية، ومنفصلة. وهو ذرة المعرفة الأولى ومادتها. وهو إما نسخة تامة صادقة عن المعطى الخارجي،

القياس علماً إسمياً أو كلامياً محضاً، وبمجرد انتقال من محسوس إلى محسوس بالتشابه والمقارنة. وكذا موقفهم من الاستقراء، فهذا النوع من الاستدلال، الذي يفرض الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بحيث يبرز وفق المفهوم الأرسطي ما هو كلي في الجزئي، هو أقرب إلى ادعاءات الحسين بسبب استناده تعريفاً إلى التجربة الحسية. لكن الحسين، وبسبب التزامهم بمطلبهم الأساسي وهو توخي الدقة التامة، لا يذهبون مذهب الأرسطيين في جواز قبول الاستقراء الناقص وتقبل نتائجه وإنما هم يصرون على الاستقراء التام لكل آحاد التجربة، فإذا توفر ذلك كان المستقبل شبيهاً بالماضي على قاعدة تكرار المشاهدة، ووفق قوانين التوقع الآلية، أما إذا لم يتوفر ذلك فلا مسوغ لأي استدلال، كما تفعل جبهة المناطقة، بل يجب الاكتفاء إذ ذاك بما لدينا من مشاهدات ووقائع وبيانات وليس أكثر. هذا الكلام في الاستقراء عند الحسين يقودنا مباشرة إلى موقفهم من المعرفة العلمية.

المعرفة العلمية عند الحسين هي ميدانهم الأفضل لبيان تعارضهم مع العقلانية بعمامة، ومع مناهجهم في العلم بالذات. ولا يسمع المرء إلا أن يؤكد في هذا الباب أن انفصال مناهج العلم الطبيعي عن الفلسفة، والميتافيزيقيا تحديداً، إنما تم بجهد رياضي - تجريبي فيه الكثير من المقدمات والعناصر الحسية. وإذا كان غالييليو وبرونو كوبرنيكوس قد جعلوا التجريب خاضعاً لنماذج الرياضيات ومعاييرها، فإن هوبس ويكسون ولوك وهيوم وغيرهم قد أطلقوا هذا التجريب إلى نهاياته الاختبارية الحسية الخالصة، فجعلوا المعرفة العلمية معرفة ممكنة تعتمد الاستقراء والتجربة في بلوغ نتائجها، لكنها تفيد من القياس في ضبط تلك النتائج وتصويبها. إلا أن هذه المعرفة تعود في النهاية إلى التجربة الحسية الجزئية كنقطة انطلاق وكمعيار أخير. لكن هذا الاعتدال الواقعي المقبول في الموقف الحسي لا يبقى كذلك، وإنما هو مبني على يد جماعة قبيحة من العلماء - الفلاسفة في اتجاه مسرف في التطور، ولبيلغ هذا الاتجاه تنتهي تطرفه مع أرنتست ماخ E. Mach. يرى ماخ أن الإحساس هو الفكرة الأهم في فلسفة العلم. فهو المادة الفعلية التي تشكّل نسيج العالم المحيط بنا، موضوع العلم، «إن العالم بأكمله، ما هو داخلي وما هو خارجي...» هونانج عدد بسيط من العناصر الحسية المتجانسة»، وإن مهمة العلم هي «إيضاح العلاقات بين تلك العناصر». وإذا كان العلم عند أرسطو هو معرفة الشيء بأسبابه، فإن مهمته الآن، مع أرنتست ماخ في ذروة الاتجاه الحسي، هو وصف الوقائع لا تفسيرها: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل

بالكيفيات الثانوية حسب ديكارت مثل اللون والصوت والطعم، بل إن حاسة اللمس تشترك على نحو جوهري في تشكيل فكرتنا عن الكيفيات الأولية مثل الامتداد والطور والعرض والشكل، وتشكيل فكرتنا عن المكان والزمان والديمومة. وغيرها: «توضح فيزيولوجيا الحواس أن مواضع الأشياء في المكان والزمان، والتي ندرك بواسطة التجربة الحسية فقط، هي كذلك عناصر أي إحساسات مثل الألوان والأشكال تماماً».

وعلى مستوى المنطق يقدم الحسيون نظرية في طبيعة التجريد والحكم والقياس والاستقراء تتضمن تفسيراً حسياً خالصاً هو امتداد مباشر لنظريتهم الأساسية في المعرفة. رأى أفلاطون ومن بعده العقلانيون، بنسب متفاوتة، أن المعاني المعقولة الكلية هي صور في العقل لا نكتسبها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما نستذكرها. أما أرسطو فاعتقد أن التجريد هو استخراج المعنى الكلي من الجزئيات وذلك بتجريد مطرد له عن المادة ولواحقها. لكن الحسين ذهبوا في التجريد مذهباً آخر. فهو عند غلاتهم معرفة غير ممكنة أو إسمية لا تحتوي أي مضمون فعلي، إذ أن هؤلاء يكتفون على نحو صارم بمجرد تسجيل المشاهدات أو الوقائع، حتى لا نقول الإحساسات. أما عند معتدلة الحسية فالتجريد ممكن ولكن وفق تفسيرهم الحسي. فهو لا يتضمن أي معنى أو فكرة غير ما تقدمه المعطيات والمشاهدات - على عكس ما اعتقده أفلاطون وأرسطو - هو الصورة الجديدة التي نصل إليها بانتباهنا لما هو مشترك في الخصائص التي تقدمها المشاهدات والمعطيات الجزئية، ثم تقرر هذه الصورة بلفظ مستقل دال عليها، لا يتضمن أكثر من إشارة إلى الصورة. وبمقدار تكرار التجربة واشتداد الإحساس يزداد تملكه لانتباهنا وحصره له فتزداد الصورة الجديدة وضوحاً وابتعاداً عن الخصائص الجزئية التي كانت في المشاهدات والمعطيات تلك. التجريد، إذن، هو عملية لاحقة بالإحساس، أكثر مما هو فعل عائد للذهن. هو نتاج عملية الإحساس من خلال التكرار وفق قوانين آلية، وليس نتيجة فاعلية في الذهن. المعنى المجرد إذن هو صورة مركبة مشتركة من عناصر حسية تجتمع وفق قوانين آلية. هو انفعال حسي وليس فعلاً ذهنياً أو عقلياً. هذا التجريد ينسحب كذلك على الحكم والقياس، حيث يغدو الحكم مجرد انتباه مزدوج، حسب تعبير كوندريك، أو مجرد تركيب بين لفظين، ولا تتضمن هذه العلاقة الإسمية، في أفضل أحوالها، أكثر مما رأينا في طبيعة التجريد. وإذا كان الحكم كذلك يصبح

الحد أو ذاك في أعمال مفكري الإغريق ما قبل السقراطيين، في نظريات المعرفة والأخلاق؛ وهي موجودة في جوانب من نظرية المعرفة عند أرسطو ثم عند سائر المدرسين في العصر الوسيط. أما في عصر النهضة فإن العنصر الحسيّ سيجد من الشروط والظروف التاريخية والثقافية ما يجعله جوهرياً ورئيسياً في أعمال هوبس وباكون ولوك وبركلي وهيوم ثم في أعمال كوندريك وهولباخ وفيرباخ، فإلى وضعية كونت وجون ستيوارت مل، وصولاً إلى المضمون الحسيّ الأولي في أعمال المناطقة التجريبيين، وحلقة فبيننا، والمدارس الكثيرة من البراغماتية وفي غيرها من الاتجاهات العلمية - الفلسفية المعاصرة.

كان طبعيو اليونان الأوائل (طاليس، انكسيمندريس، انكسيمنس وهرقليطس) على صلة مباشرة بالأفكار التجريبية الحسية، على فوارق واضحة بينهم، ودون أن ينتهي الأمر عند أي منهم إلى تشكيل تصور حسيّ كامل. وحسية هؤلاء، أقرب ما تكون إلى المادية العفوية الفجة. نشر، على سبيل المثال، إلى التفسير الآلي لأنكسيمندريس الذي يفسر صدور الكائنات «بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلة متمايزة ودون غائية». ويمضي ديمقريطس بهذا الاتجاه قدماً إلى حد اعتبار «العقل صدى للحس»، وفي آلية تشبه تماماً آلية انكسيمندريس، وهي خاصية تبدو مشتركة لدى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط. إلا أن اشتراكاً أكبر حجماً نجده بين الحسية والفكر اليوناني في أعمال بروتاغوراس، فهو صاحب المقولة الهامة: «الإنسان مقياس كل شيء» والتي تأخذ بها البراغماتية حرفياً. وأهمية هذه المقولة لا تقف عند طابعها الحسيّ المباشر، وإنما في ما يمكن استخراجه منها، كذلك، باعتبار الإنسان فرداً، ثم اعتبار هذه الفردية الشخصية مقياساً للمعرفة والقيم، وليس العكس. وقد خص أفلاطون بروتاغوراس بمحاورة حملت اسمه، كذلك ذكره أرسطو في ما بعد الطبيعة. إلا أن حقيقة قوة الاتجاه الحسيّ في الفكر الإغريقي، عند بروتاغوراس والشكّك وأبيقور وآخرين، تبدو جلية تماماً في الصيغة الدقيقة التي وضع بها أفلاطون دعوى الحسين في محاورة ثياتيتوس إحدى أهم محاوراته، حيث يقول في مطلع المحاورة بلسان ثيودوروس «يبدو لي أن من يعلم شيئاً إنما يعلمه بالإحساس، وفي ظني أن العلم ليس شيئاً آخر غير الإحساس». إلا أن أفلاطون يقدم هذا التعريف الدقيق للموقف الحسيّ كي ينتهي إلى تفنيده، فالمعرفة الحقيقية عنده هي المعرفة العقلية، بل معرفة الكليات، ولا يمكن أن تكون حسية - رغم أن باحثين مدققين في أعمال أفلاطون يعتقدون أن مذهب أفلاطون قد حمل من المثالية أكثر مما فيه حقاً. أما

للوقائع، والوقائع لا تتشكل إلا بالعناصر (الإحساسات) في علاقات، والوصف العلمي هو إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». وهكذا فالمعرفة العلمية، من الوجهة الحسية وبتعبير دقيق، هي مجرد وصف للإحساسات وتسجيل لها في بيانات: «كل نتائج العلم، كما كل مقدماته، يجب أن تنحل إلى بيانات بالإحساس». لكن المعرفة العلمية تنتهي إلى فرضيات ونظريات وقوانين، فكيف يجري تفسير ذلك؟ الحسيون لا ينفون هذه الحقيقة؛ هم يعتقدون أن الاستنتاج والتعميم جائزان في المعرفة العلمية إلا أنها لا يتضمنان أي شيء آخر غير ذلك الذي تقدمه التجربة. أما الهدف من التعميم، عند ماخ والحسين المتطرفين، فهو مدّ تجربتنا السابقة أو أوصافنا البدائية لتغطي المعطيات الجديدة المتزايدة. أما كيف يحدث ذلك، فليس في الأمر تجريد أو خلق، وإنما هو ناتج فعل التكرار، والذي هو أحد القوانين الآلية التي تحكم طبيعة الذهن. إذ إن تكرار المشاهدات والوقائع المتشابهة تبعث في الذهن صورة مركبة جديدة هي بمثابة الوسط المشترك بين كافة المشاهدات والوقائع السابقة. وعلى ذلك فكل وصف علمي مشروط بوقائع التجربة السابقة، وهو بذلك ناقص حكماً ولا يمكن أن يكون كاملاً. وإذا كانت التجربة دائماً ناقصة، والتعميمات مجرد مجموع أو حاصل تجربتنا فإن التعميمات والقوانين ليست، بالتالي، من الضرورة في شيء، ولا تتضمن إطلاقاً ما يوجب صدورها حكماً، وعلى هذا النحو المعين دون سواه. بل لعلها تصبح مضللة وخطرة حين نتمسك بها أكثر مما يجب، أو حين لا ندرك طبيعتها الحقيقية: «الفرضيات خطيرة حين نستند إليها أكثر من الاستناد إلى الوقائع المحسوسة».

هذا القدر من التحليل الحسيّ لمسألة المعرفة ربما كان ضرورياً ليبيان أهم العناصر التي تشكل الموقف الحسيّ، في شكله المعتدل والمتطرف. وباختصار، فالحسية هي وجهة نظر فلسفية تذهب، في شكلها المعتدل، إلى اعتبار المعرفة مشتقة من الإحساس ومستندة إليه بكاملها؛ أما في شكلها المتطرف فهي تذهب إلى اعتبار المعرفة مجرد امتداد للإحساس، على نحو آلي معقد.

IV - تاريخ الحسية:

لا تمتلك الحسية، على نقض المذاهب الفلسفية الأخرى، تاريخاً مستقلاً مميزاً؛ فقد تداخلت منذ بدايات الفكر الإغريقي مع جملة أفكار ومدارس، وتوزعت عناصرها في عدد من الاتجاهات والمذاهب. فهي، بمعناها الأوسع، موجودة إلى هذا

فإن أدق صياغة لهذا الموقف هي تلك التي قدمها لوك على نحو نموذجي كلاسيكي في كتابه مقالة في الفهم الإنساني الصادر سنة 1690. يتضمن كتاب لوك نقداً حاسماً منظماً لنظرية الأفكار الفطرية ولتائجها ولكل غلط تفكير يذهب إلى أن في العقل أفكاراً سابقة على التجربة الحسية. وبدلاً من نظرية الأفكار الفطرية يطوّر لوك ما أسماه المنهج الواضح التاريخي والذي حمل أول صياغة كاملة للموقف الحسي. يقول لوك: «لنفرض أن العقل هو، كما نقول، صفحة بيضاء خالية من كل صورة وبدون أية أفكار، فكيف له أن يمتلئ؟ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والعرف التي نجدها فيه؟ على هذا أجب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق بالكامل... إما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية... هي ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير. هما إذن قاعدتا المعرفة، ومنها كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا، من أفكار». والتجربة الحسية هي مضمون الإحساس الذي يشكل ذرة المعرفة أو مادتها عند لوك: «المصدر العظيم لمعظم ما لدينا من أفكار، والذي يعتمد كلياً على الحواس ومنها إلى الفهم، هو الإحساس». هذا الموقف الحسي، والذي بدا في حينه كاملاً، يبدو الآن معتدلاً قياساً على مواقف حسية أكثر جذرية وتطرفاً. فلوك يقي العقل خارج التجربة الحسية، وهو ما جعل لاينتز العقلاني يقبل فرضية لوك مع بعض التعديل. كذلك يبدو اعتدال لوك في استدراكه، الذي رأيناه آنفاً، حيث يعتبر الإحساس مصدراً لمعظم أفكارنا وليس كلها. هذا الاعتدال سيجري تجاوزه عند هيوم وكوندياك وماخ وغيرهم من أصحاب المواقف الحسية المطلقة. ورغم هذا الاستدراك فإن ما يربط لوك بالموقف الحسي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك الحسي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك ناشتراكهما في تبني موقف الحس اليومي العادي لدى الناس، الموقف الذي تدافع عنه الحسية والذي يمكن التقاطه داخل محاولة لوك والذي بدا عنده، على نقيض هيوم مثلاً، أكثر أهمية من بناء موقف منطقي متماسك.

عند بركلي G. Berkley 1685-1735، المعرفة كلها حسية مباشرة ودون أية مرجعية أخرى: «أعني بالأشياء الحسية ذلك الذي يمكن إدراكه بالحس، فالحواس تدرك فقط، في الحقيقة، ما يتأتى لها مباشرة ودون أية مرجعية أخرى».

وموقف هيوم 1711-1776 لا يختلف كثيراً في هذا الباب عن موقف بركلي مع أنه أكثر تفصيلاً وأعمق أثراً. يقتفي هيوم

أرسطو فقد أدخل، كما يبدو، تعديلات جوهرية في مسألتي دور المادة في تشكيل الأشياء - الجواهر ودور الحس في تشكيل المعرفة. ففي باب قوى النفس يسهب أرسطو في تفصيل طبيعة الحس وأنواع الحواس ويصنف مدركاتها الخارجية والداخلية، ومتى كانت الحواس سليمة فإن معطيات الحس لا يمكن ردها: «الحاسة المعينة مختصة بطائفة من الموضوعات، لا تبدل أو تغبر بطائفة أخرى، وفي حدود هذه الطائفة المحددة بالذات فإن احتمالات الخطأ تبدو محددة». كذلك هو يرى تشابهاً بين العقل والحس في كونها يدرجان صور الأشياء المحسوسة لا مادتها، وهو أخيراً يرسى أساس الموقف الحسي الذي سيتبلور في ما بعد حين يؤكد أن إدراك الصور في الذهن شبيه بارتسام «الأحرف على لوح لم ينقش عليه شيء». هذا الجانب الحسي هو الذي يلحظه الفارابي في مذهب أرسطو: «فأخذها وجعل وجودها هو الوجود الذي يشهد له الحس على النحو الذي توجد المقولات فيها مستعملة لدينا في الاختبار ببعض مع بعض، واستعلام بعض عن بعض وتعرف بعض ببعض». وكذا في قوله: «وسمى الأشياء المتعاقبة التي تتبدل فيها الأعراض، فهذه هي التي تدرك بالحس ويشهد لها الحس من الحس...». ورغم أن هذه الجوانب الجزئية لا تمثل سياق المذهب العام عند أرسطو، إلا أنه يثقي عموماً على صلة قريب واضحة بالحس والمحسوسات في المعرفة عنده، رغم أنه يعتبر المرحلة تلك أولية ولا تشكل معرفة بالفعل. وهي جزء من عملية المعرفة وشرط لها، فالمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة (وليست مفارقة لها كما عند أفلاطون)؛ وهذا سر حماس المدرسين لأرسطو واعتبارهم الأرسطية المدرسية الوحيدة التي استطاعت الجمع بين التجربة والعلم والتوفيق بينهما. هذا الجانب الحسي لا يبدل، في السياق العام لمذهب أرسطو الذي يبقى سياقاً غير حسي بالتأكيد، والذي لا يأخذ من الحس إلا بالمقدار الذي يبدو مشتركاً، ضرورياً، ولا يمكن تجنبه.

ورغم هذه الجوانب الموجودة فعلاً في أعمال مفكري الإغريق، وفي من حذا حذوهم في العصر الوسيط، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الغربية الوسيطة، إلا أن التأسيس الأكثر تنظيماً للحسية إنما هو ذلك الذي حملته تحولات الفلسفة الحديثة. ومع أن اسم جون لوك يرتبط في الواقع بالمذهب التجريبي، فإن أعماله وأفكاره العامة وهزه العميق لقواعد العقلانية قد فتحت، مع ذلك، مزيداً من الأبواب أمام بلورة موقف حسي راديكالي متميز. فإذا كانت الحسية هي إعادة كل المعرفة الإنسانية إلى الحس والإحساسات

الديمومة، ومن مجموع الإحساسات ووحدها يدرك معنى الشخصية. هذا الخط الحاسم في التفكير يلغي بلا شك كل أسس العقلانية ونتائجها، حتى في أشكائها المدرسية، وينفي بالتالي أية قيمة موضوعية لكلياتها وماهياتها وأفكارها، إذ تصبح جميعاً إما جزئيات مكتسبة من الإحساسات أو مجرد ألفاظ دالة على جزئيات دائماً ثم استقلت بفعل التكرار.

هذا الاتجاه الحسي هو الذي شاع (في شكله المادي الميكانيكي) سحابة القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا لدى عدد كبير من العلماء والأطباء والفلاسفة الذين وجدوا في نجاحات العلوم الطبية والطبيعية ما يشجع على اعتناق فرضية إن الإنسان آلة مادية تامة تعمل على نحو ميكانيكي وتتعرف على العالم من خلال الحواس التي هي حكماً نوافذ المعرفة. وإذا كانت الفرضية تلك قد تعززت بالنجاحات العلمية الطبيعية التي تحققت، إلا أنها تعود وعمل نحو مباشر إلى نظرية الإنسان الآلة التي طوّرها ديكارت في كتابه العالم *Le Monde* وفي أجزاء من المقالة، والتي ربطها بنظامه الميتافيزيقي بشعرة واهية لم يجد طبيعيو العصر صعوبة تذكر في قطعها وإطلاقها بالتالي نظرية آلية مستقلة تكتفي بعناصر المادة والחס وقوانينها.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر توفرت جملة شروط تاريخية سمحت للحسية، وفي انكلترا بالذات، أن تتجاوز ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق، وبخاصة في مذهب النفعيين الانكليز Utilitarianism الذين استعادوا مفهوم اللذة عند أبيقور ومن ثمة هوبس. وأشهر هؤلاء بنثام J. Bentham 1748-1832، وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1873. ومع اختلاف في الحدود والتفاصيل، إلا أن النفعية تذهب إلى أن الناس يطلبون اللذة بطبيعتهم وكذلك يجتنبون الألم بطبيعتهم، وعلى ذلك فالخير أو الفعل الخير هو الذي يجلب لذة أو يزيد في مقدار اللذة، مثلما الشر أو الفعل الشرير هو الذي يجلب ألماً أو يزيد في مقدار الألم. ورغم الصعوبات التي تنتهي إليها النفعية، إلا أن معيارها في الحالين، حال الخير وحال الشر، هو معيار حسابي كمي، وذاتي غالباً، أي حسي بالمعنى المباشر. هذا المعيار الكمي، الحسابي، الذاتي هو الأقرب إلى الحسية، أما حين تنتهي النفعية لدى البعض إلى معيار المنفعة العامة والموضوعية في الحكم فهي تكون قد ابتعدت، بالمعنى الدقيق للكلمة، عن المنطلقات الحسية. فالفردي والجزئي والخاص والذاتي هو المضمون الأخير للحسية.

أثر لوك في إرجاع كل معرفة إلى مصدرها التجريبي الحسي، لكنه يبدو أكثر تصميماً من لوك على عناصر الموقف الحسي من كل بقية عقلانية. يقول هيوم: «ترجع كل إدراكات العقل الإنساني إلى نوعين... الانطباعات والأفكار، والفرق بين الاثنين هو في درجة القوة والحيوية... فالإدراكات التي تدخل بقوة أعظم هي الانطباعات وتحت هذا الاسم أضاع الإحساسات والمشاعر والانفعالات... وبالأفكار أعني الصور الباهتة الأولى في الذهن». والانطباعات هذه تعني الإحساسات تحديداً: «كل الانطباعات، أي كل الإحساسات Sensation، الخارجية والداخلية...». هذه الفرضية كفيّة، حسب هيوم بإزالة كل الغموض الذي بعثه الميتافيزيقيا في الفكر، فتعيد ما نظنه مجرداً أو معقداً ملموساً وبسيطاً: «إذا أحسن استخدام هذه الفرضية غدا كل غامض مفهوماً... فالأفكار، والمجردة منها بخاصة، هي باهتة وغامضة». وبلاستخدام الدقيق لهذا المعيار الحسي غدا طبيعياً هيوم أن يلغي كل جوهر، أو مادية ثابتة، وكل قانون، أو كلية، بل أن يلغي كل معرفة تتجاوز حد الصور الحسية الفردية الجزئية المباشرة، فنصل إلى مثالية ذاتية تتضمن شكوكاً عميقة في كل ادعاءات المعرفة.

وتجد الحسية عند معاصر هيوم الفيلسوف الفرنسي كونديلاك Condillac 1715 - 1780 سنداً آخر رئيسياً، بل لعلها أكثر المحاولات تصميماً على استخراج كل أجزاء معرفتنا، حتى أعلى أشكائها، من عناصر حسية خالصة، من الحواس، بل من أدنى الحواس قاطبة وهي حاسة الشم. ورغم أن نظريته هي، في حقيقة الأمر، كلاً معقداً متباين العناصر بل متغارب المقدمات والنتائج والأهداف، إلا أنها تبقى في جزئها التحليلي واحدة من المحاولات لإقامة معرفة تامة بعناصر وأدوات وقنوات حسية خالصة دون سواها. يفترض كونديلاك في كتابة الإحساسات الصادر سنة 1754 وجود جسم إنساني حي داخل تمثال من الرخام، فإذا كسرنا التمثال في موضع الأنف أتحنا للجسم الحي أن يستخدم حاسة الشم. فإذا عرض له إحساس ما، كرائحة وردة مثلاً، فإن ذلك الإحساس يملأ وعيه ولا شيء عداه. ويستخرج كونديلاك كافة ملكات الذهن وفاعلياته من هذا الإحساس الأولي وعلى نحو آلي تام. فإذا كان الإحساس وحده كان الانتباه، وإذا استمر مع تقديم صورة جديدة منه كانت الذاكرة. وبوجود إحساسين الآن، الماضي والحاضر، تكون المقارنة، والمقارنة يكون الحكم، فإذا تكرر الحكم كان الاستدلال. ومن تعاقب الإحساسات يدرك العدد، ومن تكرارها يدرك الزمان، ومن وحدتها يدرك معنى

موضوع المعرفة فهي ليست جوهرًا أو ماهيات، بل عناصر أولية Elements تحتجم فتكون أشياء؛ وهذه العناصر ليست إلا إحساسات. «العناصر هي إحساسات». الإحساسات، حسب ماخ، ليست صور الأشياء وإنما هي مادة الأشياء وطبيعتها: تراكيب العناصر (أي تراكيب الإحساسات) هي التي تصنع الأشياء. مادة العالم إذن ليست جواهر ولا ماهيات وإنما هي كتلة الإحساسات: «بالنسبة إلينا الألوان، الأصوات، الأمكنة، الأزمنة... هي مؤقتاً العناصر الأخيرة المطلقة... وفي هذا يقوم كل تفسير حقيقي للواقع». ووفقاً لهذا التصور للوجود تغدو المعرفة من نوع الوجود نفسه وليست مغايرة له. يتبنى ماخ نظرية المعرفة هذه مستنداً كلياً إلى الحس والإحساس وإلى الحد الذي تصبح المعرفة معه مجرد امتداد للإحساس أو الإحساس نفسه في صيغة جديدة. المعرفة إذن ليست مغايرة للطبيعة وإنما هي جزء منها وامتداد لها: «المعرفة... هي ناتج الطبيعة العضوية». المعرفة إذن تخلو من كل إضافة عقلية بل من كل عنصر غير حسي. ووفقاً لهذا الخط من التفكير يصطنع ماخ تصوراً للوجود والمعرفة يبدو في مقدماته وأجزائه ونهاياته تصوراً حسيّاً صرفاً؛ إلا أننا لن نتطرق إلى تفاصيل هذا التصور وستتفق فقط على موقفه من المعرفة العلمية والعلم وكيفية تفسيره لها تفسيراً حسيّاً خالصاً. فإذا كانت الإحساسات، حسب ماخ، هي وقائع العالم (الخارجي والداخلي) غدا العلم مجرد وصف للإحساسات: «مهمة العلم هي إيضاح العلاقات بين تلك العناصر»، وإيضاح العلاقات ذاك لا يعني سوى الوصف الدقيق الأمين: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل للوقائع» أو بشكل أدق: «إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». والقوانين العلمية بالتالي لا تضيف أي شيء جديد إلى التجربة، هي مجرد انتقاء من التجربة الحسية والإشارة إليها: «القوانين والنظريات العلمية لا تضيف شيئاً غير موجود في التجربة من الوهلة الأولى، ودورها هو مجرد الانتقاء والإشارة إليها؛ هي لا تستنتج عالماً مطلقاً، وإنما تنتقي من التجربة المعاني الحياتية الأكثر أهمية وتصنفهم كي يغدو ممكناً توقع حدوثها، وتجنب آثارها الخطرة أو الاستفادة من ميزات البيولوجية النافعة». والأفكار التي تشكلها من التجربة ليست إلا أفكاراً في التجربة أو أفكاراً - عناصر حسب تعبير ماخ: «يقوم هدف العلم في ملاءمة الفكر مع حقل من الخبرة المحددة. أما نتائج هذه الملاءمة فتكون أفكاراً - عناصر، قادرة على تمثيل الحقل المذكور بكامله». الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية تتبع إذن، وعلى نحو آلي المعطيات والوقائع؛ هي مجرد وصف لها.

وفي القرن التاسع عشر، ورغم الاتجاه المعاكس القوي الذي بعثته نقدية كانط وعقلانية هيغل الشمولية، فإن الاتجاه الحسي لم يضعف، بل وجد على الدوام في تحولات العلم والمجتمع والسياسة ما يدفع إليه ويعزز مطالبه المعرفية والتاريخية. غير أن الاتجاه غدا أكثر تعقيداً وتركيباً وأقل اتصالاً بالحسية اليومية العامة المشتركة والتي كانت مرجع تجريبية وحسية عصر النهضة. وهكذا اتجهت الحسية وجهة مادية ميكانيكية، مع هولباخ وفورباخ وداروين، ومادية دياكتيكية، مع ماركس وإنجلز؛ أو اجتماعية وضعية مع أوغست كونت وآخرين؛ أو انتهت إلى شكل جديد من الفلسفة اللغوية التي رأت أن المعرفة تدور على ألفاظ لا على أشياء، وأن واجب الفلسفة بالتالي، في تعبير راسل، هو تحليل كل المفاهيم في حدود اعتبارها معطيات مباشرة. هذا الاتجاه الأخير هو الذي نلاحظه كذلك لدى جماعة فيينا التي أسسها موريتز شليك 1882 - 1936 M Shelic ومعه كارناب 1891 - 1970 Carnap وكارل بوبر 1902 - 1952 Poper ومن ثمة فيغنشتاين 1889 - 1951 Wittgenstein؛ أو في ذلك الشكل الذري الصرف الذي انتهت إليه على يد العلماء - الفلاسفة أمثال أرنست ماخ 1838 - 1916. والحسية أخيراً هي على صلة محددة بالبراغماتية Pragmatism والتي هي شكل من أشكال التجريبية الحديثة يتضمن عناصر تجريبية وحسية كثيرة.

ولأن المجال لا يتسع لأعمال أولئك جميعاً، فسكتفي بإلقاء بعض الضوء على حسية أرنست ماخ، لما فيها من عناصر ونزعَات حسية ربما كانت الأكثر مغالاة وتطرفاً بين جميع المحاولات الحسية الهامة. ينطلق ماخ من خبرته العملية الواسعة كباحث في الفيزياء ومن معرفته النظرية العالية كأستاذ للرياضيات، في فيينا وبراغ وغيرها، إلى صياغة موقف حسي علمي بالغ الدقة والذي يمكن اعتباره منتهى ما يمكن أن تصل إليه الحسية في فلسفة العلم وفي الفلسفة عموماً، أو بتعبير أحد نقاد ماخ: «هي محاولة جريئة لتطبيق تجريبية قصوى في العلم بطريقة كاملة ومنظمة». يشارك ماخ تجريبية عصر النهضة افتراضهم أن الإحساسات هي مواد المعرفة وأن هذه الإحساسات هي ذرات جزئية. إلا أنه يبدو أكثر راديكالية من هؤلاء في تطبيق هذا المبدأ وفي استخراج أقصى نتائجه. يقول ماخ في تحليل الإحساسات الصادر سنة 1906 (والمذكور في الإنكليزية سنة 1904): «كل مقدمات العلم، كما كل نتائجه، هي في النهاية، وبدون أي استثناء، بيانات بتلك الذرات ووصف للعلاقات القائمة بينها». أما المادة التي تملأ العالم

الأكثر دقة، تبعت جملة شكوك عميقة في مصداقية معرفتنا، وفي مستقبل العلم والمعرفة عموماً. فالتطبيق الدقيق للمعيار الحسي لا ينتج إلا معارف، أو صوراً، فردية جزئية حسية ومباشرة. ووفق المعيار الحسي، أيضاً، فإن هذه الصور لا تسمح باستنتاج ما هو أبعد منها، أي لا تسمح بافتراض وجود أشياء خارجية مستقلة مقابلة لإحساساتنا. وهذا بالضبط هو مضمون دعوى الذاتيين: «تدعي الذاتية Subjectivism أن كل ما يمكننا معرفته على أساس الإدراك الحسي هي الأفكار فقط، المضمون المباشر لوعينا؛ ومن هذه الأفكار لا يمكننا أن نستدل على أي شيء أبعد منها». إن الأخذ الدقيق بالحسية الكاملة يقود حتماً إلى لا أدوية تامة شبيهة بتلك التي بلغها هيوم والتي يجذثنا عنها: «يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كانت إدراكات الحواس ناتجة من أشياء خارجية تشبهها؟ ما الذي يقرر الإجابة على هذا السؤال؟ التجربة بالتأكيد، كما كل الأسئلة الأخرى المشابهة؛ لكن التجربة هنا في صمت. فالعقل لا يملك مباشرة إلا إدراكاته المباشرة ولا يمكنه أن يصل إلى أية علاقة لها بالأشياء. إن افتراض علاقة كهذه هو أمر لا أساس منطقي له على الإطلاق». هذه القطيعة التي تشيرها الحسية الكاملة (ومن بعدها المثالية الذاتية ونظريات أخرى) بين الإحساسات والأفكار من جهة والأشياء من جهة أخرى، تلغي بالمعنى الحقيقي للكلمة أية إمكانية لقيام معرفة علمية أو علم (بكل ما فيها من استقراء وتوقعات وفرضيات). كما أن هذه النتائج والشكوك تثير سلسلة أخرى من الاعتراضات التي تدفع دعاوى الحسية الكاملة من موقع الدفاع عن المعرفة الإنسانية وموضوعيتها - أي تحت الشعار نفسه الذي رفعته الحسية ضد مذاهب العقلانيين والمثاليين منهم بالذات.

الخلاف مع الحسية، إذن لا يعود إطلاقاً إلى اعتبارها التجربة الحسية مصدراً للمعرفة وشرطاً لها. فهي إلى هذا الحد مقبولة عموماً، وبخاصة عند أرسطو. بل إنها مقبولة لدى كائناً نفسه الذي يفتتح مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص بالقول: «أما أن معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا أمر لا شك فيه... لكن إذا كانت كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا لا يدل على أنها كلها مستمدة من التجربة» إلا أن ما بدا مقبولاً في الحسية المعتدلة، غداً نافراً متطرفاً غير واقعي وغير مقبول في الحسية القصوى الكاملة.

تقوم أزمة الحسية، في الحقيقة، حين تنحلي عن اعتدالها وتحاول أن تكون تامة وكاملة، فتضحي برصيدها الواقعي على

وعلى ذلك فهذه الفرضيات ليست أهدافاً بذاتها، حسب ماخ. وإنما هي أدوات لاستخراج المزيد من المشاهدات والملاحظات. وينتهي ماخ إلى مثل ما انتهى إليه هيوم من نفي لكل جوهر وماهية وكلية، بل وإلى نفي ما نعتقده من وجود لنا ووجدتها، بينما هي في حقيقة الأمر مجموع عناصر أو ذرات: «الحقيقة الأولى ليست أنا Ego بل العناصر (الإحساسات)... فالعناصر هي التي تشكل أنا... فأنا فكرة يجب أن تحذف جانباً... ولن تلقى بالتالي أية أهمية أو قيمة». إلا أن ماخ لا ينتهي كما هيوم إلى الشك المطلق، بل هو يفسح في المجال أمام اليقين طالما نحن في إطار النواتج والجدول والبيانات الجزئية الدقيقة. ولعل بعض سبب هذا التحول هو ذلك اليقين العلمي الذي خبره ماخ في ملاحظاته وتجاربه ووقائع العملية والتي بدت كافية لدفع شكوك هيوم. هي ذي بعض تحولات الحسية وتدرجها بين الاعتدال والمغالة وصولاً إلى ذروة استخدامها للمعيار الحسي الصرف.

٧ - خاتمة:

شكلت الحسية باستمرار اتجاهها بارزاً في تاريخ المذاهب الفلسفية، وكان لها دوماً أنصارها وخصومها، إلا أن هؤلاء يتفقون على تقدير الدور الخاص الذي مثلته الحسية في تاريخ المعرفة والأفكار. وبعض أهمية هذا المذهب يعود في جزء منها إلى القربى الدائمة التي جمعت الحسية إلى المعرفة اليومية المشتركة لدى الناس العاديين، وهذا تجديد بدأ مبكراً في مراحل مختلفة من التاريخ. وجزء آخر من أهمية الحسية يعود إلى أنها شكلت محوراً حاسماً في تفسير المعرفة فكانت أقرب إلى الوقائع منها إلى الأفكار وإلى المادة منها إلى العقل والروح؛ وغدت بالتالي حافزاً إيجابياً في سياق تشكيل المعرفة والعلم بالذات. وجزء آخر من أهمية الحسية إنما يعود، في هذه العجالة، إلى غناها وتركيبها الداخلي إلى الحد الذي يضعها في منتصف الطريق بين المادية الكاملة والمثالية الكاملة. فإذا اعتبرت إحساساتها انعكاساً لوقائع خارجية موضوعية قادت إلى مادية كاملة بشكلها الميكانيكي (هولباخ، فيورباخ) أو الديالكتيكي (ماركس، وانغلز). وإذا اعتبرت إحساساتها صوراً ذاتية لا موضوع خارجي لها، قادت إلى مثالية ذاتية كاملة (بركلي، هيوم).

إلا أن الأهمية العالية التي تمتلكها الحسية لا تعفيها من الإشكالات والصعوبات، والتي سوف نتوقف فقط أمام إحداها. فالحسية إذا أخذت في شكلها الأخير، وهو حدّها

في بولونيا خلال القرن التاسع عشر. وربما كانت الحسيدية انبثاق وتطور للقبالة (غوص اليهود وتصوفهم). والقبالة من فعل قَبِلَ (تلقى، تقبل) تشكل في تاريخ اليهودية التيار العميق والسري الذي يكمل دون تعارض أو تناقض التعليم «البيبي» (من Bible) والتلمودي. إن التعاليم الصوفية الاسرائيلية تتجلى في التاريخ الأدبي اليهودي في كتب غفيل من أسماء المؤلفين ذات رؤى خلو من أبة قيامية (مثل كتاب اينوك Enoch) المحفوظ في صيغته الحشية الأثيوبية، ومثل الكتاب الرابع من كتب اسدراس Esdras. وأقدم أدب تفسيري مسدراشي (Misdrachi) يدل على آثار ملحوظة لتعليم خاص ومحصور ببعض الأشخاص. إن الأدب الاسينية (نسبة الى فرقة يهودية، القرن الثاني قبل المسيح، متصوفة تعيش عيشة تعبدية جماعية) كانت المراكز الحية التي تعلم وتنقل هذا التعليم أيضاً. وكان ذلك يتم بصورة شفوية في بادئ الأمر، حاله كحال تعلم التلمود، قبل تدوينه، ولكن انطلاقاً من القرن الأول قبل المسيح بدأت الكتابة والتدوين.

ولكن منذ حقبة الهيكل الثاني أخذت أوساط اليهود الغربيين تتناقل تعليمًا باطنياً حول الخلق وحول الفصل الأول من حزقيل: «رؤيا أو ظهور عرش الله Merkaba». وهذا التعليم الباطني كان معروفاً لدى أسباط الميشنا (الشرعة غير المكتوبة حتى السنة 200 بعد المسيح). ولكن المؤلفين الصوفيين في هذه الحقبة كانوا مجهولين لحرصهم على التخفي.

ويوجد في التعاليم المنقولة عنهم موضوعات تتعلق بتركيب الكون وبالأخرة وبالتصوف، وتتمحور حول المعرفة وتأمل أسرار الله وعرشه، والعرش هو مكان المجد الإلهي. وهو غاية المسيرة الصوفية، عبر الهيكالات Hekhalot.

ويوجد أدب غزير، في معظمه غير منشور، يصف الرحلة الصوفية لأولئك المتبدلين، Les yordés Merkaba الغارقين في تأمل المركبة. من هذه الكتب نذكر: المساكن الكبرى he-kalot Guedolot والمساكن الصغرى، والكتاب الثالث لأنوك Enoch، وميسدراش قصة الشهداء العشرة، وألفباء الرباني (الراهب) عقيبة. وهذه الكتب صدرت عن أخويات صوفية لا يتم الدخول إليها الا بالتشقة بعد فترة تدريب وابتداء. ويعطي المبتدئ بالترهب تعليمًا روحياً لتأمين تنقيته، ودخوله الى الحياة التأملية، وصعوده عبر المراتب السبع السماوية حتى يصل الى منبع كل خلاص، الى الله في سمو جلاله.

ورؤية مجد جلاله تمجد بأشعار ما يزال بعضها الى اليوم يشكل قسماً من الترانيم الطقوسية، كما يمجّد بلغة سرية

مذبح التماسك المنطقي وكمال المذهب؛ وتبني في النهاية مذهباً فلسفياً تاماً، ولكن دون التفات إلى مدى واقعيته، بالمعيار العام المشترك. وهذه ليست أزمة الحية الكاملة وحدها، وإنما هي أزمة كل المذاهب التامة الكبرى.

مصادر ومراجع

- أفلاطون، محاوره ثياتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، اثنية المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، دار مجلة شعر، بيروت، 1961.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، 1962.
- Alexander, P., *Sensationalism and scientific explanation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Berekley, G. 3 *dialogous*. Selections from British Empirical Philosophers, Routledge, London, 1952.
- *Britanica Ency.* Vol. IX., 15th ed., 1982.
- Joad, C.E.M. *An Introduction To Modern philosophy*, Clarendon press, Oxford, 1964.
- Graeser, A., «On Aristotle's Framework of sensibilia» *Aristotle on Mind and Senses*, 7th Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- ———, *A Treatise Concerning Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896.
- *On Human Nature and Understanding*, Collier Books, N. Y., London, 1967.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, Tr. by N. K. Smith, St. Martin Press, New York, 1965.
- Kowlaski, Lazek, *Positivist Philosophy*, 3d. ed. Tr. by N. Guterman, Pelican, England, 1972.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, Book II, 1924.
- Mach, E., *Popular Scientific Lectures*, 3d ed., Tr. by Mc Cormack, Open Court, Chicago, 1898.
- ———, *The Analysis of Sensations*, Tr. by Williams, Open Court, London, 1914.
- Mandel, Baum, *Philosophy, Science and Sense Perception*, John Hopkind Press, Baltimore, 1964.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, 2d. ed. Clarendon Press, Oxford, 1961.

محمد شيا

الحسيدية

Hassidism
Hassidisme
Chassidischen

الحسيدية اسم اطلق على تيارين صوفيين يهوديين. الأول حصل خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والثاني حصل

- 2 - بدايات الحسيدية الحديثة: اسحاق لوريا والحسيدية البولونية.
3 - الحسيدية الحديثة.
4 - الخلاصة.

1 - الحسيدية في القرون الوسطى:

اتجه عصر الغاونيم Gaonim، في بابل، الذي خلف عصر التلمود، الى الورع التأملى المقرون بالتقشف والصيام والتعفف وتعذيب النفس من أجل الصعود في الفضاء السماوي سعياً وراء المركبة أو العرش. في هذه الحقبة كان يوجد عدد من المتحمسين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إبعاد الأمراض، واسكات العواصف وتسكين وتدجين الحيوانات المفترسة.

هذه الحالة الصوفية، ذات المظهر التقهقري، التي تختلف عن الحالة الصوفية التي كانت سائدة في الحقبة التلمودية، المطبوعة بالنحى الميتافيزيقي، سوف تزدهر في ألمانيا، تحت ذات المظهر، أي بشكل ورع وتقشف وسحر عملي تطبيقي.

لقد كان اليهود مقيمين في ألمانيا منذ قرون، خاصة على ضفاف نهر الرين وفي فرانكوني. وتميزت فيهم عائلة آل كالوني Kalonymides التي أتت من إيطاليا الى هذه البلاد، بعلماء في التلمود، ثم بقباليين مثل صموئيل الحسيدي (الورع، التقى) وابنه يهودا حسيد من راتيسبون، وتلميذ هذا الأخير اليعازار بن يهودا، من ورمس Worms، والمشهور باسم روكح أو الصيدلي العطار. والأبرز كان أبراهام الكولوني نسبة الى كولونيا.

وكان يهودا الحسيدي موضوع عدة أساطير أو خوارق. واليه ينسب سفر الحسيدين أو سفر الأنقياء.

يقول Bears ان الرباني يهودا هاحسيد يشبه سان فرانسوا داسيز 1182-1226 من حيث موقعه التاريخي بين الفلسفة والحسيدية. (لقد وجدت كلمة حسيد لأول مرة في المزامير، ثم في أيام المكابيين القرن الثاني قبل المسيح حين قاوم اليهود الأنقياء (حاسيديم) الحركة الهيلينية (راجع، هنري سبرويا، الاسينيين Esséniens وهي فرقة يهودية من القرن الثاني قبل المسيح حتى القرن الأول وبعده. كان أعضاؤها يعيشون عيشة تقشف جماعية).

ولكن النزعة نحو الورع والتقوى، في القرون الوسطى، تعزى بدون شك، عند اليهود، الى الأثر المجمع الذي تركته في نفس اليهود اضطهادات الصليبيين.

إن الحسيدية، بموقفها الصوفي في الصلاة والدعاء حيث

shiurkoma تمجد قياس الجسد الصوفي لله. وهذه الأفكار موجودة في النصوص الأولى من كتاب الهيكلوت Hekhalot وتشكل اللغة الأولى الأعمق في تصوف اسرائيل.

كتاب الخلق أو سفر تيسيرا - هذا الكتاب لا يحتوي أكثر من 1600 كلمة. وهو يرد الى القرن الثالث أو الرابع (سكولم Scholem وفاجدا Vajda). وكان له أثر غريب على التصوف وعلى ميتافيزيكا في اليهودية. وظل يؤول ويعلم باستمرار حتى القرن الثامن عشر. إنه مرشد النفوس نحو مشاهدة المركبة (العرش). ونشكونية (نشأة الكون) وكوزمولوجيته (علم الكون) اصبحتا من العلوم الكلاسيكية: إن العناصر العشرة في الكون تتألف من الأعداد العشرة (سفيروت) ومن الاثني والعشرين حرفاً في الألفباء العبرية. وكلها تشكل الدروب الاثني والثلاثين السرية للحكمة، كما تشكل المصدر الحي لكل الواقع، وبدايتها في نهايتها ونهايتها في بدايتها كاللهب بالنسبة الى الجمرة. وعملت مؤلفات عدة: مثل سيف موسى والقباء الرباني عقبية، والاستعمال الصوفي للمزامير، على اشاعة الاتحاد الصوفي وتحققه في اسرائيل.

وظلت التوبة والطهارة والصلاة، والالتزام المخلص لتعاليم الكنيس هي السبيل للوصول الى سر مشاهدة الله.

ويصف سفريتسيرا أصل وعلاقة السفيروت العشرة بالله. فالأربعة الأول تشكل تسلسلاً انشاقياً. والستة الأخيرة ترتبط بابعاد الكون والمعبود السماوي أو قدس الأقداس. ويستخدم الله العناصر الثلاثة الهواء والنار والماء لخلق عالم ما فوق الطبيعة.

وعالم الأرض يولد بفعل الاثني وعشرين حرفاً أساسياً، في الهواء - وهكذا تخلق الكلمة الكون من العدم. والأحرف ألف (الهواء) وميم (الماء) وشين (النار) تعبر عن توازن الاجرام والبراءة على محور الحقيقة...

وعرف سفريتسيرا، حول الباطنية اليهودية، نجاحاً باهراً. ويشير الأدب العبري الى عنصر الشعوذة في موضوع المركبة، أو يفسره بالمعنى التيولوجي الصوفي: إن مراحل صعود النفس عبر الساعات السبع الى عرش المجد ترتبط بدرجات الطهارة والكمال النفساني الى أن يتسنى بلوغ المشاهدة الغبطية.

بعد هذا التمهيد الذي يعطي صورة مشاغل الفكر الصوفي اليهودي نعرض موضوع الحسيدية، التي توصف أحياناً بأنها القباله العملية التطبيقية، ضمن ثلاثة عناوين هي:

1 - الحسيدية في القرون الوسطى

إن الجيمتريا حساب الأحرف والنوتاريكون التأريخ بالأحرف والتيمورا الترحيل والنقل أمنت غلبة البحث الصوفي في الأدب الحسدي في ألمانيا أي أنها غلبت القبالة التطبيقية (السحرية) على القبالة النظرية الصوفية. وقد أثر هذا المنحى الحسدي بصورة خاصة في يعقوب بن يعقوب بن كوهن وفي أبراهام بولافيا. ولعبت تقنية التأمل والبحث النظريين دوراً ثانوياً خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر في كتابات القبالة الكلاسيكية. وبرأينا أن هذا الاتجاه التصوفي العملي السحري والقريب من الشعوذة متأثر جداً بحالة التصوف الاسلامي الذي عبر عنه، في ذلك القرن بالذات، أفضل تعبير، جلال الدين الرومي 1207-1273 من مدرسة نجم الدين كبرى 1145-1226 المتصوف الشهير.

ولكن اليعازار الورمي نسبة الى ورمس Wormes في المانيا الرينانية في تفسيره الكبير حول الأوعية لم يشر أبداً الى التصوف النظري. واكتفى فقط بالاشارة الى الكافانا Kavana أو العزم والى التأمل، وهي من مفاهيم القبالة الاسبانية.

إن الصفة الغالبة في أسرار الصلاة مشتقة من جملة سنن تعود في الأصل الى القبالة التي كانت معروفة في ايطاليا والتي نقلها الى المانيا آل كالوني Les Kalonymides الذين أخذوها عن هارون البغدادي. وهذا التسلسل يؤيد القول بتأثير الحسيدية بحالة التصوف الاسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

لقد نأرجحت الحسيدية الألمانية بين تيارين: التيار الأول ويقود الى القول بالحلولية: أي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والانسان ليسا الا مظاهر للذات الإلهية. وهذا التصوف يقول بالحضور الالهي في كل شيء مخلوق. والتيار الثاني يُعنى بتأثير ثم بتحسين علم اللاهوت، تيولوجيا، السائدة والتي قال بها سعديا غون Saadia Gaon.

يقول اليعازار الورمي de Worms إن الله أقرب الى الكون والى الانسان مما هي النفس بالنسبة الى الجسد. وعقيدته التي قبل بها الحسيدون فيها مشابهاة مع عقيدة القديس أوغسطين 354-430 الذي آمن به المتصوفون المسيحيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد قال هذا القديس إن الله قريب جداً من كل فرد من مخلوقاته. الا أن مويزدي تاكو، تلميذ يهودا الحسدي أعرب عن خشيته من موضوع العنصر الحلولي الذي دخل في مفهوم الالوهية والذي يُعتبر في نظره اخذاً من الوثنية. وبالواقع أن نشيد الاتحاد، وهو نشيد وضعه تلاميذ يهودا الحسدي بتأثير من سعديا: «كل شيء فيك،

تمتزج الحروف بمعاني اسم الله، تنزق الى الله. وقبل، من أجل اكتشاف أسرار السماء حاول معتنقو هذه العقيدة السرية التقرب من الله عن طريق الوجد والكشف l'extase et la vision. من هنا أصل الاتحاد بالله (Debikut) الذي سوف يتواجد في الحسيدية الحديثة.

الشيء المهم في نظر الصوفيين اليهود، في محاولتهم الاتحاد بالله، هو التوصل الى الوحدة الالهية حدسياً وبديهاً yehud. وقد اهتم العديد من التلموديين والتوصافيين Tosafistes (وهي مدرسة الذميين Casuistes) التلموديين في ألمانيا وفي فرنسا الشمالية في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر بالفكرة الصوفية وبخاصة بالمركبة وحتى بالمشاهدة Shiurkoma. ويرى سكولم أن أحد كبار معلمي هذه المدرسة الذميمة، كان اسحاق دي رامير الذي كان يعتبر من أصحاب المشاهدة. وقد مارس تلميذه عزرا دي مون كونتور الملقب بالنبي، صوفية المركبة. وكان «صعوده نحو السماء» عدة مرات قد شوهد، على ما يبدو، من قبل عدة شهود، واعتبر حاصلاً حقاً وقيل انه كان يفعل الخوارق ويحدث المعاجز.

في هذه الحقبة ظهر عنصر القبالة العلمية، خاصة في قوتها السحرية. في كتابات اليعازار دي ورمس، وهو أخلص تلميذ ليهودا الحسدي. والى جانب الخطابات حول الحسيدوت Hashidut توجد كتب حول القوة السحرية وحول فعالية الاسماء السرية للالوهية. هنا يمكن استقاء أقدم الوصفات للمنتقم، الغولم Golem، وذلك بواسطة مزيج من الأحرف والتطبيقات السحرية. وخلق المنتقم الغولم في نظر سكولم، كان تجربة عظيمة، جربها الصوفي المنغمس في أسرار التركيبات الالفبائية المعروضة في سفر يتسيرا Yetsira. وفيها بعد فقط نُسج حول المنتقم أسطورة بأكملها تُعنى بوجوده السابق على الوجدان الانتشائي الشطحي. ومهما يكن من أمر، فإن خلق الإنسان القزم Homunculus السحري ينحون تماماً منحى القبالة العملية.

لقد تسرب السحر حتى الى تصوف الصلاة وبحب جاكوب بن آشر J.b.Asher الذي انتقل من المانيا الى اسبانيا، كان الحسيدون الألمان، يحسبون كل كلمة في أدعيتهم وتبريكاتهم وأناسيدهم، بحساب الجيمتريا Guematria. وعلى كل أن هذا التصوف في الدعاء ليس له أية علاقة بالصلاة العفوية التي يقوم بها أي انسان تقي. فالصلاة الأخيرة منشأ الطقوس الكلاسيكية التي حددها في معظمها التراث.

المتجسد، هو المصدر العميق للنشاط الخفي للروح. هذه الحسيدة الألمانية سوف يكون لها تأثير على الحسيدة الحديثة خصوصاً في موضوع الصديق أو العادل إن هذه الحسيدة تختلف عن عقيدة القباليين الإسبان، الانتقاء أيضاً إنما الأكثر ميلاً إلى التأمل الفلسفي. لقد تأثر الحسيديون الألمان بالوهم الميتولوجي المشرقي فتقبلوه وغاصوا فيه.

2 - بدايات الحسيدة:

أ - اسحاق لوريا:

لقد ارتدت توجهات القبالة طابعاً جديداً خصوصاً في دور الانسان وما يمكن أن يحققه على الصعيد الروحاني. هذه التوجهات الصوفية أثارها هجرة اليهود الاسبان، أي الفرع الارستقراطي في اليهود، من اسبانيا، مطرودين بفعل اضطهاد محاكم التفتيش سنة 1492. وحلت الجاليات المطرودة من اسبانيا، في الأراضي المقدسة. وفيها لم يعد التصوف اليهودي محصوراً بقلّة مميزة. إن الموت في المحرقة، محرقة محاكم التفتيش، والابعاد الجماعي والتي عبر العالم تفتيشاً عن ملاذ، كل هذه المآسي أوحى بالعزلة الدينية وبالتوجه إلى العناية الإلهية بدلاً من التعمق في التأمل الفلسفي.

لقد انجذبت القبالة بعد ذلك باتجاه الممارسة العملية وأصبحت في متناول الجماهير، خصوصاً بعد أن انتشرت الحسيدة في أوروبا الشرقية. وكان لظهور متصوف كشي كبير لوريا تأثير بالغ على انتشار هذه العقيدة المتجددة.

وعزف الناس عن القبالة التأملية الفلسفية منصرفين إلى ما يعزيم في يأسهم بعد الذي أصاب اليهود في اسبانيا من حرق وتهجير ومصادرة أموال وبعد عملية الذبح التي قامت بها السلطات القيصرية في روسيا (هنري سيريوا H. Sérouya، القبالة، ص 90-91).

هل من سبيل للخلاص إلا بالتوجه إلى الله الرحيم؟ وقامت حركة لاهوتية صوفية تستمد ميتولوجيتها من الغنوص الوثني ومن التراث اليهودي العملي: فكانت الحسيدة المتأخرة بممارستها التطبيقية اليومية: التوبة، الاعتراف، الزهد، الصوم، الصلاة من أجل مجيء المخلص المنتقد.

إن توجه المتعبدین سوف ينصب على قهر الشر، عن طريق الكمال الروحي، وبجهد مصلح ومعوض معادل لجهد المخلص المسيح؟

لقد نزلت القبالة من السماء إلى الأرض كما نزلت الفلسفة من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا.

وأنت الكل. إنك تملاً كل شيء وأنت تقبضه وتحتضنه. . . وفيه تتجلى الحلولية واضحة. وقد لقي معارضة من الرباني سالومون لوريا في القرن السادس عشر ومن الرباني ايلي دي فيلنا (المشهور بغون) في القرن الثامن عشر.

والأمر الذي يميز، بوجه عام، تيوصوفية (نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب) الحسيدة الألمانية، هو قولها بالغاود Gabod أو المجد الإلهي، وفكرة الطفل المقدس على العرش وقداسة الجلال الإلهي.

إن مجد الله غاود هو مظهر الله المكشوف للانسان. إنه بالنسبة إلى الحسيديين المخلوق الأول وليس الخالق. وهذه الفكرة جاءت من سعديا الذي يرى أن الله مطلق لا نهائي غير معروف وهو يُحدث، يخلق، المجد بشكل «نور مخلوق أول قبل كل المخلوقات». هذا المجد غاود هو الشكينا التي تتسامى بحسب تفسير سفر يتسيرا مع الروح القدس.

إن فكرة الطفل المقدس الذي يظهر فوق عرش المركبة غير مذكور عند سعديا. ولكنه مذكور في بعض الكتب الموضوعية حول المركبة والمعروفة لدى الحسيديين. نعلم أن حزقيل يتكلم عن جيش من الأطفال المقدسين. وفكرة الملاك ربما تعود إلى إشارة في مقطع وحيد عند هذا النبي 4510 وهو: «وعندها ارتفع مجد الله فوق الطفل المقدس».

والرمز الثالث التيوصوفي يعود في أصله إلى أوساط الحسيديين.

إن كتاباتهم تحيل باستمرار إلى قدسية الله وإلى جلاله التي يسمونها أيضاً ملكوته. إن الأمر لا يتعلق هنا بصفات الله بل باقنوم (مخلوق واجب الوجود بذاته) مخلوق من جلاله. إن «القداسة هي حضور الله الخفي في كل مكان وهي أيضاً المجد بدون شكل».

وهناك عنصر آخر ميتافيزيقي، مأخوذ من كتابات اليهود الاسبان، ومعزى إلى الأفلاطونية الحديثة، سوف يندمج في العقيدة الحسيدة الألمانية إلى جانب الصوفية المشول أو الحضور الدائم، وفي كل مكان، المعزوة إلى سعديا، تحت المظهر التيولوجي اللاهوتي أو الغنوصي.

وبحسب عقيدة النماذج الأصلية Les Archétypes التي جعلها أو تجاهلها سعديا، والتي برزت في مؤلفات اليعازر السورمي حول علم الروح، إن لكل شكل بشري، وحتى الكائنات الجامدة، كالحجر والخشب والأشكال الأخرى الدنيا، نموذجها الأصلي دموت Demuth. وهنا نتذكر حالاً الأفكار الأفلاطونية، وأيضاً العقيدة التنجيمية التي تقول أن لكل مخلوق نجمته. إن النموذج، الإلهي حتى، وغير

آدم القديم

الآن وقد تحطمت الأوعية سوف ينبثق نور جديد من المصدر الأصلي (الانصوف) اللانهائي.
إن قوى الحب الإلهي والرحمة الخالصة الموجودة في الصورة العليا سوف تتحول الى صور أرضية. وهذا لا يتفق مع روحانية القباليين التوحيديين.

التيكون أو الجهد الاصلاحى الناشط.

إن دور الانسان في اصلاح أمور الأرض رئيسي. إنه يستطيع أن يؤثر في العملية النهائية. إن اليهودي الذي يتمسك بتعاليم التوراة وينفذه يستطيع أن يعجل في عملية إعادة كل الأنوار وكل الأجزاء التي سبق وتشتت وانعزلت. إن كل عمل من أعمال الانسان يترد الى هذه المهمة الأخيرة التي حددها الله لعباده. ويرى لوريا بهذا المعنى أن ظهور المسيح ليس الا استكمالاً للعملية المستمرة عملية إعادة التكوين أو الانبعث الاصلاحى أو التيكون. إن خلاص اسرائيل يعني خلاص العالم.

ويذكر هذا ببعض القواعد المسلم بها في التصوف الاسلامي من أن «الدين عبادة رجل» وإن عدم ظهور المهدي «المخلص والمنقذ» يعود الى قصور فينا...

الجلجل Gilgul. وتقوم عقيدة لوريا أيضاً على انتقال الأرواح أو هجرتها أو رحيلها. إن اللطيف (القرن 13 م). المتصوف القبالي رفض الجلجل باحتقار ولكن لوريا يرى في الارتحال أو الغالوت Galuth أو ارتحال الجسد مرحلة عليا من مراحل ارتحال النفس لأن الرحيل تكفير. وفي القرآن ورد ما معناه:

إن كل انسان يحكم اتصاله بكل الناس فيه شيء من مثيله، بحيث أن كل فرد يرتكب خطية لا يحقر ذاته فقط بل يحقر أيضاً هذا القسم من ذاته الذي يعود الى الآخرين.
إن جذور أرواح البشر ممثلة بروح اسرائيل. والدعاء والتبتل يمكنان من التعجيل في الخلاص. هذه القبالة العملية سوف يكون لها انعكاس ضخم ومباشر على الحركة السبئية ثم على الحركة الحسيدية المتأخرة.

إن تفسير لوريا الصوفي للرحيل وللخلاص وقد أحدث أثراً عميقاً في الفكر الانفعالي لدى يهود تلك الحقبة، وبصورة خاصة في المثال الأسمى للمتقشف النازع الى الاصلاح الرسولي والى محو قدارة العالم ورد كل شيء الى الله. ويضيف سكولم: «إن عمل الرجل التقى يمكن أن يحطم

وظهرت كتب أدب كثيرة حول هذه الحالة الجديدة، وكان الأبرز كتابات الرباني موسى بن يعقوب القرطبي R. Moise ben Jacob Cordvero وكتابات لوريا.

وتزعم كوردوفيرو ولوريا عقيدة صفد فيما يتعلق بتحديد القبالة، ومات الاثنان شابين؛ الأول في الثامنة والأربعين سنة 1570، والثاني أخذه الطاعون ابن ثمان وثلاثين سنة 1072. وكان تأثير لوريا على الحسيدية أبرز.

لوريا وعقيدته

تحدث اسحاق لوريا من عائلة يهودية المانية. وقد ولد في اورشليم سنة 1534 ونشأ في القاهرة. لم يترك لوريا أي كتاب بخط يده. وتعاليمه دونها تلاميذه. وأشهرهم حاييم فيتال من كالابريز. وكان فيتال مثل لوريا من أصحاب المشاهدة ومن صانعي الحوارق: «... إن لوريا كان يسمع همسات الأرواح في غليان الماء وتحرك الأشجار، وتلاعب اللهب...».

وتقوم عقيدة لوريا حول تأويله الشخصي لبعض المواضيع المطروقة قبله والتي وردت في مجموعة الزواهر الضخمة منها:

الزمزمة Zimzum القبض والتركيز. وفيها يقول لوريا أن الله لا يتمركز في نقطة واحدة. وحاول أن يبتعد عن الحلولية ولكنه وقع فيها عندما أعلن «أن الله اضطر أن يتجلى مكاناً ما من الكون وذلك بتخليه عن قسم من ذاته» (سبرويا، ص 99).

وفعل الخلق يقتضي الرجوع الى نقطة البداية، وعملية الخلق لا تقتضي ابتثاقاً بل بالعكس انقباضاً أنها أشبه بحركة الشهيق والزفير في الجسم البشري.

وبشأن الغربة أو الابتعاد أو المنفى يقول لوريا أن الله تراجع داخل ذاته. ويجب القول أن أساس فكرة لوريا يدور حول الغربة أو المنفى (غالوت). وقد لقيت فكرة المنفى قبلاً عند الأتقياء من جيل لوريا لأن فيها حل ملائم لحالة الألم الجسدي والنفسي الذي كان الشعب يعاني منها.

تكسير الآنية

وعن تكسير الآنية أو تحطم الأوعية. إن الممالك الصارمة التي لا تأبه بالشفقة سوف تحطم نفسها بعنفها. لأن العالم لا يمكن أن يعيش الا بالتوافق أي الميزان. والموت الصوفي للممالك يؤدي الى ولادة صوفية جديدة ونقية، أي لأوعية جديدة بدل الأوعية المحطمة والمتكسرة.

وعانت الطوائف من جديد، من هذه التفرقة ومن هذه الانشقاق: فمن جهة كان الحسيديون مدفوعين بنزعة دينية قادتهم أحياناً إلى حقائق واقعية أكيدة في الحياة الروحية، ومن جهة مقابلة كان هناك الميئناجديم Mitnagdim أو المعارضون الذين تمسكوا بالمبادئ العقلية الصارمة الواردة في التلمود. وكان غون Gaon فيلنا 1720-1797 أشهر ممثل لهذا التيار العقلاني الأخير، وبدت الحرب بين الفريقين لا ترحم في أكثر الأحيان.

ونظم الحسيديون أنفسهم ضمن طوائف تدين بالولاء لمعلم روحي لقبه الصديق أو العادل يُبجل كوسيط بين الله والانسان. وهو يقوم بالمعجزات والحوار وتلقى الاعترافات ويؤجّه روحانياً وكان الوعظ الحسيدي يركز على حياة المؤمن الذاتية الداخلية:

إن التششف الواعي والمرح يجب أن يطهر النفس، وأن يعطيها التجرد والانسلاخ (هينبا شتوت) والخشوع (أنافاً) الضروري لصلاة القلب، والتركيز (كونا) والعباد (أبودا) وإلى اشتعال الحب (هيتلاهافوت) وأخيراً إلى الحوارق وإلى تمام الاتحاد (دبكوت). وقامت مدارس عديدة تعدل وتغير إلى ما لا حد له في صياغة تعاليم بال شم: نذكر منهم أساء جاكوب جوزيف من بولنا، ودوق بير من مزرترتز، وليفي اسحاق من برديتشف وشنيور زالماسن من لياوي، ومناحيم مندل من فييتسك، وناحان برتزلوف، الخ.

ولم تخلص بعض المؤلفات الحسيدية من نوع من الحيلولة (تاينا)، فيها يبدو الكون المادي والانسان من مظاهر الذات الإلهية.

إن العيش بين الناس وبالوقت ذاته التفرد بالله داخل المطلق، مطلق الحب والحياة والنور: كل ذلك غاية هذه الثورة الروحية التي تميزت بالحماس الديني الجماعي الذي أذكته، عن طريق التحميس وعن طريق القدرة، عظمة الصديقين والربانيين الحارقين الذين كانوا أحياناً أسياداً روحين بحق. إن روحانية الحسيدية أشاعت في أوروبا مواضيع القبالة الأساسية وذلك بفضل تأويلها تأويلاً يقصد به جعلها في متناول الجماهير النقية.

واعتمدت الحركة طقوس لوريا. فاقتزنت صلاة الحسيدي بنوع من الرقص المقدس يناغم فيه الجسد الروح لكي يستعيد فداء وخلص اسرائيل المرتبط بالخلاص الشامل.

وقام أدب غزير وأصيل، عالي العبر والمعاني، يحتفظ بذكرى أعمال وتعاليم إحدى المدارس الأكثر حيوية في يهودية المنفى.

الهجرة أو النفي لأمة اسرائيل وأن يحطم الهجرة الداخلية التي يضطرب فيها الخلق كله،.

من الناحية الدينية الخالصة ركزت عقيدة لوريا على أهمية الانسان الذي باستطاعته، عن طريق ممارسة التقوى والتأمل أن يلطف حياته وأن يتحرر من المنفى خاصة بعد الكارثة بل الكوارث التي حلت باليهود في أوروبا. كما يستطيع أن يعجل في مجيء المسيح. إن هذا التصور للقبالة المحب إلى القلب يبدو في نظر الشعب أكثر أهمية من قبالة فلسفية نظرية. ولكن نظرية لوريا تركز بشكل أساسي على الخرافات والأساطير وعلى كل المبالغات السحرية التي تحتويها القبالة العلمية التي سوف تتجلى بشكل محسوس في الحركة السبئية وفي حسيدية الصديقين العادلين.

ب - الحسيدية البولونية:

إن البذرة التي غرسها قباليو صفد ولدت في بولونيا حركة صوفية ذات غنى نادر. فخلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً، وضمن فضاء جغرافي ضيق اغتنت اليهودية بسلسلة من القديسين والمتصوفين عرفوا من تفجر الأشكال الدينية المتحجرة، القوة الخلاقة لحركة أحيوها وأيقظوها. إن الحسيدية هي إذن الصيغة القصوى الدينية الأصيلة بالنسبة إلى يهودية المهجر.

ومؤسس الحركة اسرائيل بعل شم توفى 1700-1760 صاحب الاسم المقدس لم يشأ على الإطلاق تأسيس فرقة جديدة ولا تغييرات اراث اليهودية العقلانية. إن قوة الحركة تركزت على ترقية الانجاز الداخلي للتعاليم الروحية التي تعمل الأديان على تعليمها، دون أن تعيشها بالضرورة. لقد التقى توفى الله في عزلة جبال الكربات: لقد جعل من ميدزيبودز Miedzybodz مركز تعليمه، لقد كان حامل رسالة اتصال آتية حقة. إن الصلاة والتأمل كانا مصدر نوره ومصدر إيمانه. لقد أثار الشعور العميق بحضور السيد في كل مخلوق - لأن الأرض ليست الا ظل جمال السماء - كما أشاع شعور التسليم المطلق، تسليم الانسان لله وللجار، في قلب تلاميذه كما أضرم فيهم نار تمجيد روحي انتقل منتشراً في كل الطوائف اليهودية في أوروبا الشرقية.

وذعر الربانيون من هذه التدفقات الصوفية الحماسية التي ذكرتهم بهرطقات حديثة قام بها السبتي زيفي Zivi والسبتي جاكوب فرانك Jacob Frank فعارضوا الحسيدية معارضة شديدة.

3 - الحسيدية الحديثة :

مصرفاً جداً يدعو الى التبتل والتقوى والورع. وسمي هذا التيار «تيار الحسيدات» كما استن اسلوباً في الصلاة مع الفرح الوجداني المقرون بالحركة. وليس من المؤكد أن يكون بخت قد اتصل أثناء وجوده في لندن ببعض المتصوفين من المنسود المسلمين من أتباع مدرسة جلال الدين الرومي الذي أدخل على التعبد الصوفي الحركة وبعض أنواع الرقص الوجداني، وأن يكون قد أخذ التعبد المقرون بالحركة عن المتصوفين المسلمين.

وتلقب تلامذته بالحسيدين Hassidism وكانوا كثيراً. وخلفه حفيده موييزا افرايم Moise Ephraim وباروخ Baruch ثم حفيده الأدنى ناحام دي برازالاف Naham de Brazlav أما خليفته الروحي بحق، والمباشر فكان دوف باير دي مسينتز Dov Baer de Msenitz الذي مات سنة 1772 وقد لقب بالواعظ منجيد Maggid وقد أسس نهجاً جديداً في الحسيدية. وكان لدوف هذا ولد اسمه ابراهام، مات سنة 1776، كان ذا ورع اثري حتى لقب بالملك. كما كان لابنه شالوم كاشنا Chalom Cachna مسلك الصديقين الخالص. وكان ابن هذا الأخير، واسمه اسرائيل روسكين Israel Ruskin نموذج الرباني، صانع الأعاجيب والكرامات، وقد أسس السلالات المسماة كاداغورا Cada gora وزوترتوفو Zotrthovo.

وكان لبخت عدا عن دوف باير، تلامذة مشاهير جداً مثل جاكوب جوزيف دي بولنا Jacob Joseph de Polna وبنحاس دي كورتيز Penhas de Koretz وجيشيل ميشال دي زولوكوف Jechiel Michel de Zolocov، مات سنة 1782.

وكان تلامذة دوف باير من المشاهير أيضاً أمثال مناحيم مندل من فيتبسك Vitebsk، مات سنة 1781، وصموئيل شملك من نيكولسبورغ مات سنة 1778 وتلميذه موييز ليب من ساسوف وابراهيم كالير الذي كان من قبل تلميذاً للتلمودي الشهير، غون دي فولنا Gaon de volna ثم الشنور الكبير زلمان دي لادي مات سنة 1819 الخ.

إن الاتجاه العقائدي في هذه الحسيدية الحديثة يكمن في الممارسة الصوفية على تمرين الارادة تمريناً كان ملحوظاً وبعزاً في عقيدة لوريا.

وكان هذا الأمر يبرز عند الحسيدين مرة قوياً جداً ومركزاً ومرة متراجياً.

وهم مع اعتقادهم على الورع الديني الذي أمر به لوريا، وقد تميزوا عنه بالتخلي عن التقشف والتبسك. وأحلوا محلها

لقد ازدهرت الحركة الصوفية الشعبية المسماة بالحسيدية، في بولونيا، وفي أوكرانيا من روسيا في القرن الثامن عشر. وهي تختلف عن الحسيدية اليهودية الألمانية التي انتشرت في القرون الوسطى، وإن كانت تشبهها بالعجائب التي كان ينفذها معتنقوها خاصة بعد الاضطهاد الرهيب الذي أطلق عليه اسم اضطهاد شميلنيزكي Chmielnitzky.

كان منفذو هذه الخوارق يزعمون أنهم قادرون، عن طريق استعمال اسم الله على تحقيق العجائب والغرائب. ولذا لقبوا أسياد الاسم Baal Chem. ويذكر منهم، على سبيل المثال، حاييم بن صموئيل فالك Haim ben 1782-1708 Samuel Falk من أصل بولوني، وقد أنقذ من الحريق، حسب ما ذكر مولر Muller كنسياً يهودياً كبيراً، كما نجا هو بنفسه من الحرق في وستفاليا بواسطة سحره، وفي لندن أيضاً، حيث أقام سنة 1742، وحيث تعرف على كبار من الماسونيين، من بينهم دوق دورليان 1793-1747.

وهذه الحركة الحسيدية الجديدة المستوحاة من روحية عصرية أسسها اسرائيل بن اليزر شم تو المكئي بالرباني بخت R. Becht، والمولود سنة 1700 في أوكوب Okup في أوكرانيا الروسية. وعمل كمساعد معلم مدرسة للأولاد وهو ابن اثني عشر عاماً.

يقول مارتن بوبر Martin Buber، المتخصص في الحسيدية، أن بخت استطاع أن يجعل هؤلاء الأولاد أقوياء وسعداء، حينما كان يعود بهم الى بيوتهم حاملين الأغصان الخضراء والأزهار وهم يغنون بين الحقول والغابات. كان مجهولاً غير ذي أهمية، وكان صهره المثقف غرشون كوتوفر دي برودوي يَعتَبرُ بخت فظاً جاهلاً. وقام بخت في حياته بأعمال متواضعة، مثل خدمته في فندق أو إدارته. ولكنه لم ينقطع عن العيش وسط الغابة في كوخ. إلا أنه كان دائماً مشغول الفكر بتخيلاته، وبصورة تدريجية أظهر قدرته الخارقة للبعض من زواره، وأخيراً لأحد تلامذة صهره، الذي سرعان ما نشر الخبر في القرية.

واستقبل كمعلم، وسرعان ما أصبحت له حلقة من الطلاب المؤمنين به، وأخيراً استقر بعد تشرد وتنقل في ميديزبورغ Miedzybarg قرب Brody حيث قضى نحبه سنة 1760.

صانع العجائب هذا انصرف أكثر من لوريا Luria الى القباله العملية. كان تعليمه شفوياً مثل لوريا. وقد ادخل تياراً

حبة رمل ولا ريشة عصفور تتحرك بدون علم الله وإرادته وأمره. إن جوهر الله يقتضي شمول وجوده إذ لا مكان ولا وجود بدون الله.

وفيما خص الموضوع الشائك موضوع الزمزم Zimzum أو القبض والتركيز يرى زلمان أن هذا لا يقتضي أن يكون الله حاضراً في الفضاء الذي يحتله العالم أو الكون، بل أنه فقط حدد مفعول الوجود الفضائي الماورائي حتى يتسنى للكون أن يتواجد.

إن حكمة شنور زلمان، الذي تأثر بموسى بن ميمون، والذي يستلهم ايدولوجية بخت ودوف باير المرتكزة على تأويل القبالة، قبالة لوريا، تنعكس ضمن مثال كامل هو موضوع الحسيدية المرتكزة على الصديق الحق، وهو شخصية وهبت سلطات خارقة، لا على الصديق الكاذب المناق الذي يجب أن يُحَارَب بقوة.

وبالإجمال إن نحن نتجاوزنا الصديقين الكاذبين، ثم بمعنى من المعاني، إن نحن تعدينا أسلوبها في الصلاة، الذي يشبه إلى حد ما أسلوب الدراويش من المتصوفين المسلمين، الذي يناقض تماماً أسلوب الصلاة التأميلية الصامتة المعتمدة لدى القباليين بذات الحقة، في بيت ايل في أورشليم، أن نتجاوزنا كل ذلك، تبدو الحسيدية، وكأنها خليفة روحانية خالصة، فيها يكمن الاتصال الحميم بالألوهية.

إنها في أساسها ردة فعل حادة ضد العقلانية المتأدية المسرفة للحياة الدينية اليهودية.

إن شعارها هو: «الله ينادي القلب» الأمر الذي يمكن الانسان البسيط من أن يعيش الايمان اليهودي بسعادة وفرح (Henri Serouia, *La Kabbale*, p 122-23).

4 - الخلاصة :

التصوف اليهودي بين القبالة والحسيدية

بعد أن انفصلت ألمانيا عن الامبراطورية الفرنسية بموجب معاهدة فردان Verdun بعد سنة 843، استقرت الطوائف اليهودية الأقدم في اللورين، وفي فرانكونيا، وفي سوابا Souabe وعلى طول ضفاف نهر الرين. وفيما بعد تغلغلت على مجرى الدانوب الأعلى ومجرى نهر الألب. وفي بافاريا وفي النمسا وبوهيميا. في ذلك الحين نشأت المدرسة الفرنسية للتأويل والتفسير الكنسي للنصوص المقدسة. وفي هذه الأثناء قامت في ألمانيا حركة صوفية ناشطة لعبت دوراً حاسماً في مستقبل اليهودية الأوروبية 1150-1250. والرجال الثلاثة

الرغبة في اسداء أعمال الخير الأرضية للناس مع الشكر لله على قدرتهم على ذلك.

وتتوجه الحسيدية إلى الناس البسطاء الذين تتوجب عليهم الافادة من تجربتها، وهي تطرح جانباً التعليم الباطني الذي ينادي به القباليون المنعزلون السابقون.

إن اهتمامها متوجه نحو الاتصال بالحياة الخارجية وهي بالرغم من استبطانها التنوير بصورة دائمة، فإنها لا ترقى إلى مرتبة المتنويرين. لقد اكتفت الحسيدية المتأخرة، في الأساس، بأن تعمل على اقناع الجماهير بالمحبة وبالشعور العميق بالحياة الدينية وبالأخلاق. إنها بالفعل تؤمن بأن الانسان الذي يغوص في أعماق ذاته، يجتاز كل أبعاد الكون. لأنه يزيل عن ذاته الحواجز والحدود التي تفصل كرة عن كرة ودائرة عن دائرة. فإذا تجاوز الانسان حدود وجوده الطبيعي وجد الله كل شيء في كل شيء، ووجد أن لا شيء غير الله.

وهناك مظهر آخر خاص، في هذه العقيدة هو عدم اهتمامها بالفكرة الرسولية التي كانت تشغل تماماً ودائماً فكر لوريا وتلاميذه فرفاق الواعظ الكبير باير Baer اعتبروا الرسولية Le Messianisme قوة ناشطة بالمعنى الآني، ولم يكن لها في نظرهم الأهمية التي كان لوريا يوليها إياها. وكانوا يرفضون هذا الانتظار المتلهف للمسيح. وهم بذلك ابتعدوا عن الاهتمامات الماورائية، ولم يكن من معتقدتهم أن يحذوا حذو الرباني يتلبوم:

فنقل عن بوبر الذي ذكره مولر، كان الرباني موييز يتلبوم ينتظر مجيء المسيح كل لحظة. وكان عندما يسمع ضجة في الشارع يسأل وهو يرتجف هل ظهر الرسول؟. وكان، قبل ذهابه إلى النوم، يخرج بتياب السبت ويضعها قرب سريره ويضع عصا الحج فوقها، وكان يوقف حارساً خاصاً مكلفاً بإيقاظ الرباني عند ظهور أول إشارة.

ولكن الانفتاح على الحياة لا ينفي عن الحسيدية الاستبطان والتأمل الذاتي:

إن ما يميز كتاب الرباني شنور زلمان ومدرسته، مدرسة الحكمة والفهم والمعرفة هاباد هو المزيج الملحوظ المؤلف من تحمس للتعبد لله ومن تأويل للكون تجسيمي حلولي بل وفنائي في الله (يتفنى معه وجود الكون بذاته، أي من غير الله). ولكن عقيدة زلمان لم تحترم تماماً من قبل أنصاره، الذين كانوا يرون فيها نوعاً من المدرسية غير العادية وغير الطبيعية.

وبعكس ما كان عليه موسى بن ميمون الذي كان يزعم بأن الإنسان يتمتع بالهوية فردية، كان زلمان، مثل بخت Becht يصرح بأن لا شيء يمكن أن يحدث بدون تدخل إلهي. ولا

مشاهدة المجد كافود Cavod والقدااسة في الله .

مصادر ومراجع

- Bension, A., *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.
 - Blau, J.L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*.
 - Buber, M., *Die Chassidischen Bucher Mellerau*, 1922.
 - — *Lumières Conservées*, en hébreu.
 - Chouraqui, André, *Histoire du Judaïsme*, Que sais-je?, P.W.F., 1979.
 - Dubnow, S., *L'Histoire du Hassidisme*, en hébreu, tel, ANV., 1930, 1931.
 - Gaster, M., *The Maasek Book*, Philadelphie, 1934.
 - Horodezki, S.A., *La Théorie de la kabbale de Moïse Cordovero*, en hébreu, Berlin, 1924.
 - Kahana, D., *L'Histoire des Kabbalistes Sabbatiens et de Hassidisme*, en hébreu, Odessa, 1913-14.
 - Leisegrand, H., *La Gnose*, Paris, 1951.
 - Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.
 - Rosenroth, K., *Les Symboles des lettres hébraïques*, extrait de Kabbala denudata, Paris, 1958.
 - Scholem, G., *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig, 1927.
 - —, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.
 - — *Le Début de la Kabbale*, en hébreu, Jérusalem, 1948.
 - — *Les Grandscourants de la mystique Juive*, Paris, 1950.
 - Sérouya, Henrim « Bergson et la Kabbale », dans *Revue Philosophique*, 1959.
 - — « La Kabbale », dans revue *Hommes et Mondes*, Paris, 1947.
 - —, « La Kabbale du point de vue religieux », *Philosophique et historique*, dans *Actes du congrès international d'histoire des religions, Rome, 1955 et dans Revue de Synthèses*, 1957.
 - —, *La Kabbale*, nouvelle édi., Paris, 1957.
 - —, *La Kabbale*, Que sais-je?, P.W.F., 1972.
 - Simon, M., *Vérus Israël*, 1948.
 - Tishby, S., *La Doctrine du mal et la religion dans la Kabbale de Luria*, en hébreu, Jérusalem, 1942.
- علي مقلد

الحيوية (المذهب الحيوي)

Vitalism
Vitalisme
Vitalismus

المذهب الحيوي، يجمع النظريات البيولوجية التي ترى أن ظواهر الحياة في الكائن الحي لا تُفسَّر بالظواهر الفيزيائية أو الكيميائية وحدها ولا بكتليتها معاً بل لا بد من اعتبار مبدأ يُخصُّها تستند إليه .

هذا الاتجاه، في النظر إلى خصائص الحياة في الكائن الحي تتجاوز الكيمياء والفيزياء أو بالتعبير القديم تتجاوز الطبيعة

الذين أسسوا الحيدية الألمانية كانوا جميعاً من عائلة كالونيموس Calonymos من أصل ايطالي: صموئيل القديس في سبير Spire، في منتصف القرن الثاني عشر، يهودا القديس مات في راتيسبون Ratisbonne سنة 1217 واليعازر بن يهودا من ورمس Worms مات حوالي 1228 .

وقد نقلت وصياتهم الروحية في سفر الحسيدية أو سفر المتصوفين Sepher Hassidism فاعطت لليهودية زخماً عقائدياً، وقوة إيمان غنية، وأحياناً حماساً وجدانياً ووجدياً ظلَّ يلهم، طيلة قرون، الحياة الدينية للطوائف اليهودية في أوروبا. وقد أشار باير الى أوجه الشبه بين التصوف اليهودي الوسيط وبين الحركة الرهبانية المسيحية .

إن الموقف التاريخي الذي وقفه الرباني يهودا الحسيدي Rabbi Yehouda ihe-hassid أو المتصوف، تشبه موقف القديس فرنسوا داسيز François d'Assise، المعاصر له . وهناك أكثر من صفة تشابه بين آل كالونيموس وبين المتصوفين الريتانيين في القرون الوسطى . وهكذا، وباسم ولاية الايمان، نشأت استفاقات غامضة دفعت الناس نحو معبود مطلق واحد. إن عقيدة سفر الحسيدين أو سفر المتصوفين Sepher Hassidism توجب على التلميذ التخلي التقشفي الزهدي عن أشياء هذا العالم. إن الالتزام الدائم بالعفة الصارمة يقتزن دائماً ويستكمل بالتكفير والندم الصارمين، هذا الزهد وهذا التقشف يجب أن يوصل الى التأمل الصافي لسر الله . والحسيدي هو الانسان الذي يجب عليه أن يتحمل بفرح عظيم دناءة وحقارة العالم، وأن يتحمل الشتائم، والاهانات، والتعذيب، دون أن يضعف فرحه حباً لله ووجهه الكريم . وحياته يجب أن تكون على الدوام قرباناً وضحية لله وللجار والقريب: والدين السهاوي، Din Shamöim، عند الحسيدي، محكوم بنظام وبأمر التخلي والتسليم لإرادة الله من أجل أن يعيش نورانية الخشية والمحبة: خشية الله ومحبة . إن تمام وكمال إرادة الله يصبح بالتالي في نفس المؤمن مجرد فعل عجة حالية، موصوفاً في أغلب الأحيان، بلغة وبصور نشيد الأناشيد. *Cantique des cantiques* أي بلغة وبصور الشبق الجنسي . وهناك أدب غزير يصف غزل Fiorehi الأخوية الصوفية، ويفسح مجالاً مهماً للتأمل في الطقوس والشعائر والصلاة تشبه سلّم يعقوب الآتي من السماء الى الأرض . إنه يتغذى بعلم الأعداد الصوفي الذي يساعد على التركيز الروحاني La Kawana عند المصلي . وبالتدرج توصل التصوف الألماني عبر تفرعاته الايطالية، بواسطة هارون البغدادي الى الارث الخفي السري في الشرق الساعي الى

العنصرية، قديمٌ نجده عند الفلاسفة والعلماء والأطباء الأوائل في الحضارة اليونانية وفي الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان كثير منهم يقولون بالنفس الكلية أو النفس النباتية والنفس الحيوانية أو بالقوى المدبرة لكل جسم أو بالطبيعة التي من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه.

ونجد تلخيصاً لأرائهم في كتاب كشف اصطلاحات الفنون لمؤلفه الشيخ محمد علي بن علي التهانوي لا بدّ من أن نلم ببعضه إلاماً ليتضح شيء من تاريخ هذا المذهب. ففيه أن القوة تطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقاً سواء أكان الفعل مختلفاً أم غير مختلف، بشعور وإرادة أولاً. وهكذا تنقسم القوة إلى أربعة أقسام: القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية.

أما الأطباء فقسّموها إلى ثلاثة أقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لأنها إما أن يكون فعلها مع شعور فهي نفسانية أولاً فإن كان مختصاً بالحيوان فهي حيوانية أو أعم فهي طبيعية.

ويرون أيضاً أن القوى الطبيعية هي أربع: مخدومة تخدمها أربع أخرى. والمخدومة فعلها مقصود لذاته منها اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي وتكميله في ذاته وهما الغذائية والنامية.

فالتغذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته، وهي تحل الغذاء جسماً آخر بحيث يشاكل الجسم الذي يغزوه تعويضاً لما تحل منه، والنامية لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله وهي تداخل الغذاء بين أجزاء الجسم فتضمه إليها بنسب طبيعية إلى غاية ما ثم تقف. واثنتان منها لبقاء النوع وهي، المولدة والمصورة. فالمولدة، وتسمى المغيرة الأولى أيضاً، تفصل من الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادة للبشر أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني، والمصورة، وتسمى المغيرة الثانية، تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه أو ما يقاربه من التخطيط والتجفيف وغيرهما. والخادمة يكون فعلها لفعل قوة أخرى وهي الجاذبة التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء، والماسكة تمسكه مدة طبع الهاضمة، والهاضمة تبعث الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، والدافعة التي تدفع الفضيلة. وهذه الأربع تخدمها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه كيفيات تصف العناصر الأربعة.

ثم تأتي فوق ذلك القوى النفسانية ثم العقل. وقد انتقلت هذه الاعتبارات وأمثالها إلى المفكرين الأوروبيين فاعتمدوها كما شاء لهم تصورهم واجتهادهم أمثال الكيماوي السويسري بارسلوس Paracelsus 1541-1493 والطبيب الفلمنكي يان بابتستا فان هلمونت Yan Baptista

على أن المذهب الحيوي اتسع اتساعاً مرموقاً في القرن الثامن عشر ولاسيما لدى مدرسة مونييلي الفكرية التي من أبرز ممثليها الطبيب بول جوزيف بارتيث Paul Joseph Barthez 1806-1734 له كتاب عنوانه مبادئ جديدة لعلم الإنسان عام 1778، يتوّه فيه بالمبدأ الحيوي وهو يطلق هذا التعبير على «السبب الذي يدبر ظواهر الحياة في الجسم الإنساني».

هذا ومن المعلوم أن المذهب الحيوي الذي يميز ظواهر الحياة عن الحوادث الكيميائية والفيزيائية يمنع أن ينشأ الحي من الجامد أو من الميت الذي لا حياة فيه ويريد أن يجعل الحياة هبة من السماء للأرض أو يجعلها سمرمدية في الأرض. كذلك يرى للحياة غائية على تفاوت أشكال هذه الغائية عند مختلف المفكرين. من أبرز الممثلين الإلمان للمذهب الحيوي في العصر الحديث العالم البيولوجي هانس أدولف إدوارد دريش Hans Adolph Edward Driesch من أشهر كتبه كتاب المذهب الحيوي تاريخاً وعلماً *Der Vitalismus als Gleschichte und als Lehre* نشره عام 1905، يبرز فيه خصائص هذا المذهب في العلم وفي الفلسفة. إن أصحاب المذهب الحيوي يرفضون التفسير الآلي لظواهر الحياة أي بالاقتران على الحوادث الفيزيائية والكيميائية ويرون التفسير الآلي تفسيراً بسيطاً وساذجاً. وقد شاع هذا الاتجاه الحيوي وتوطد لدى العلماء والفلاسفة الفرنسيين من أهمهم كلود برنار Claude Bernard 1878 — 1813 ومع أنه أدخل طرائق علمي الفيزياء والكيمياء في علمي الفيزياء والأحياء، فهو يرى أن قوانين الكيمياء والفيزياء لا تكفي وحدها لإيضاح حياة الكائن الحي. لذلك يتحدث عن فكرة موجهة *Idée directrice* فيقول: «إن ظواهر الحياة ذات شروط فيزيائية كيميائية معينة تماماً، ولكن هذه الظواهر يتعلق بعضها ببعض وتتعاقد في ترابط ووفق قانون معين من قبل... وذلك لأجل نتيجة هي تنظيم تعضي الفرد ونموه» (C. Bernard, *Leçons...*, t. 1, P. 50).

ويقول أيضاً: «كل ما هو أصلاً من مضار الحياة ولا يدخل في نطاق علم الكيمياء ولا الفيزياء ولا غيرها هو تلك الفكرة الموجهة للتطور الحيوي».

الروحي . يقول مثلاً فيه : «الحياة في الحقيقة من مرتبة نفسية» وكذلك «إذا صح تحليلنا كان الضمير أو ما هو فوق الضمير مبدأ الحياة» . وهذا دليل على أن الحياة ذاتها بمعناها الشائع المتداول ليست عنده مبدأ كل شيء . هذا الضمير أو الوعي والوجدان هو حاجة إلى الخلق واقتضاء له . فالاندفاع الحيوي إذن مظهر من طراز روحي .

وخلاصة القول أن أصحاب المذهب الحيوي يعتمدون في فلسفتهم على ما في ظواهر الحياة من اشتباك وغموض كما يعتمدون على ظواهر التطور في الكائنات الحية فيقدمون آراءهم الفلسفية بشيء من الحذر والحيطه والتبصر بلغتها نصيب من الإبهام ولاسيما حين يتحدثون عن مبدأ أو قوة أو قدرة تخامر تلك الظواهر دون أن يستطيعوا تحديدها تحديداً علمياً دقيقاً . ومع ذلك فإن تلمسهم تلك القدرة أو القوة أو المبدأ كان حافزاً لهم على البحث والتنقيب والتأليف البديع .

يلتحق بالمذهب الحيوي في العلوم الطبيعية المذهب الحيوي في علم الجمال وفلسفة الفن وأبرز ممثلي هذا المذهب الفيلسوف الشاعر الفرنسي جان ماري غويو 1854 — 1888 Marie Gjuayau . وعنده أن مبدأ الفن والجمال قائم في الحياة الكثيفة الواسعة . الجمال حياة مكثفة وهي معيار الحكم الفني : حياة المؤلف، حياة أشخاص الرواية . الأشياء جميلة بمقدار ما تمثل الحياة . إن فيض الشخصية إلى ما وراء حدودها هو صورة الحياة الكثيفة ومن هنا تبدو قيمة الفن الاجتماعية .

إن الحياة الإنسانية تسيطر عليها أربع حاجات أساسية تستند إلى الوظائف الحيوية الأولى لدى الكائن الحي وهي التنفس والغذاء والحركة والحب . وكل من هذه الوظائف إذا نما وامتد وتهدب اتخذ شكلاً فنياً . إن التنفس فلتتذكر ذلك الإحساس الجميل الذي يدب في عروقنا حين نخرج من جوف سد الهواء إلى جو صاف نقي كالذي نلقاه في أعالي الجبال .

وكذلك وظيفة الغذاء لا تعدم مشاعر جميلة . . يجب أن تذكر جمال العافية بعد السقام وجمال البرء بعد المرض إذ يُقْبَلُ على الطعام بعد جُمّة طويلة فكأننا ولدنا إلى الحياة ولادة جديدة . وكذلك في حال الصحة نصغي إلى أصباق نفوسنا فنسمع أنشودة خافتة ولكنها عذبة . وقد كان غويو في جبال البرنس ذات يوم صائفت فاستقى راعياً فسقاها لبناً بارداً فحُيِّلَ إليه كأنه يترشّف «أنشودة ريفية» ومن الجمال الحركة التي تعبر عن تلك الحياة الداخلية ولاسيما الحركة الحاصلة بإيقاع وهي التي مهدت لنشوء فن الرقص .

ذلك أن في كل نقطة حيّة فكرة خالقة متكامل وتظهر بالتعصّي والتنظيم» . (C. Bernard, *Introduction à l'étude...*, p. 147 — 148)

إن القائلين بالمذهب الحيوي قد يلبس كلامهم بعض الإبهام أو الغموض حين يتحدثون عن الحياة ويرون أنها تبرز قوة اختراع . يقول العالم البيولوجي الفرنسي لوسيان كوينو Lucien Cuénot 1866 — 1951 في كتابه الاختراع والغائية في البيولوجيا *Invention et finalité en biologie* : «إن سراً خفياً يقوم أيضاً في قوة الاختراع هذه التي تُقدّم الحيوانات والنباتات نماذج لها لا تكاد تحصى، فهي خلق مستمر دائم لا تتوقّع نتائجه يبدو في تسلسل الكائنات الحية ولا يُستنفذ هذا التسلسل غنى ذلك الخلق وكأنه كان الهدف منه أن يُتَوَجَّع بالإنسان الواعي المدرك» . (ص 247).

ومن علماء البيولوجيا الذي اتسعت شهرتهم الفرنسي لو كنت دونوي 1883 — 1947 Lecomte du Naüy له كتاب عنوانه الإنسان أمام العلم *L'homme devant la science* يقول فيه : «كأنني بالطبيعة مُغمَصّة العينين تتقدم متلصمة طريقها فتندفع ذات اليمين وذات الشمال ثم تستقيم وكأعنا تقودها قوة لطيفة وملحة بندائها البعيد الذي لا يزال غامضاً ولكن لا بد من الاستجابة له» . (ص 174).

على أن برغسون 1859 — 1941 Bergson الفيلسوف الفرنسي المشهور المعداد في القائلين بالمذهب الحيوي، يرى أن وحدة الحياة كامنة في الاندفاع الحيوي الذي يحفزها إلى الأمام ويجعلها تحقق أعضاء متشابهة في خطوط تطور متباعدة (العين في الرخويات والعين في الإنسان متشابهتان) كأن الحياة تنفجر كما تنبث نيران الزينة من مركز ومخلوقات المتابعة لا يمكن توقعها . وكل ما يمكن قوله أن هذه المخلوقات تتجه إلى زيادة حريتها . ولم يُشَدَّ أحدٌ بقدرة الإبداع التي تتصف بها الطبيعة إشادة برغسون بها . إن الاندفاع الحيوي يُجَرِّج عن مجرد الآلية لأنه يقوم في الحاجة إلى الخلق . لفكر في تعاقب الأشكال الحية الجديدة التي ظهرت في سياق التطور نجد أن الخلق الحقيقي وظهور أشكال جديدة لا يمكن شرحهما بالمذهب الآلي لأن الجديد عند هذا المذهب هو تنظيم جديد لأجزاء قديمة .

هذا وإن نظرية الاندفاع عند برغسون لا تسعى أن تفسر كل شيء بالحياة . ويرى شراح برغسون أن هذا الفيلسوف تَطَوَّرَ بعد أن كتب التطور الخالق فانتهى إلى مذهب روحي تأكد في كتابه منيعا الدين والأخلاق . ومع ذلك فقد نجد في ذلك الكتاب التطور الخالق نقاطاً تنف عن هذا المذهب

- Bernard, Claude, *Introduction à L'étude de la médecine expérimentale*, éd 1970.
- Cuénot, Lucien, *Invention et finalité en biologie*.
- *Dictionnaire philosophique*, éd du progrès, Moscow, 1980.
- *Dictionary of philosophy*, ed. by Dagabert D. Runes, philosophical Library, New York, 1942.
- Dricch, Hams Adolf Edward, *Dervitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.
- Du Naüy, Lecomte, *L'Homme devant la science*.
- *Encyclopedie Universalis*, 1980.
- Fouilléc, Alfred, *La Morale, L'art et la religion d'après M. Guyeau*, Felix Alcan, Paris, 1889.
- *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, 1980
- Guyau, J., M., *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 13è éd. Felix Alcan, Paris, 1935.
- Lalande, Andrée, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5e éd. 1947.

عبد الكريم اليافي

وأخيراً الحب ولا يجد أحد مكانته في الفنون وخاصة في الشعر. والجمال الأعلى يتجلى لنا في المرأة مهما أنكر المنكرون. المرأة الجميلة هي التي تكمل وجودنا تكملة طبيعية وروحية. أوليس الإعجاب والتأمل الغني باكورة الحب؟
والخلاصة أن الاعتماد على الحياة الكثيفة بمطالبها ووظائفها لدى الفرد وتجاوزها إياه إلى المجتمع هو الذي يحل عند غويو مختلف القضايا الفنية والخلقية والاجتماعية.

مصادر ومراجع

- التهانوي، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، لا.ت.
- اليافي، عبد الكريم، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم.
- Barthez, Paul Joseph, *Nouveau éléments de la science de l'homme*, 1778.

الخلدونية

(The Philosophy of Ibn Khaldūn)
(La Philosophie d'Ibn Khaldun)
(Khalḍūniyya)

موضوع هذه المادة لا بد وأن يفترض مسبقاً الإجابة على الأسئلة التالية :

- هل أفكار ابن خلدون، والمتعلقة بموضوعات شتى، يقوم بينها نوع من الربط بحيث تشكل منطقاً متجانساً يتجلى في طريقة متميزة في البحث والنظر؟
- هل طريقة النظر الخلدونية هذه متميزة فعلاً بالقياس إلى مباحث المفكرين الإسلاميين المعتادة؟
- وإذا كانت هناك خلدونية فعلاً، فهل شقت لها طريقاً داخل الفكر العربي الإسلامي، أي هل كان هناك مستقبل للخلدونية؟
- يحاول هذا البحث الجواب على الأسئلة السابقة.

عالم العقل وعالم الغيب

هناك مواقف ثلاثة في النظر المعرفي إلى الأشياء: الأول اعتبار الوجود كله في تناول العقل الذي يمكنه الاحاطة به، وأن هناك تطابقاً بين العقل والوجود تطابقاً يؤدي إلى العلم الموثوق به. قد تظل هناك آفاق مجهولة لا يستطيع العقل بعد كشف أسرارها، ولكنه يسعى حثيثاً إلى استكشاف مجاهيل الوجود وتوسيع مجال العقلانية. والموقف الثاني هو الذي يعتبر العقل عاجزاً منذ البداية. وإذا كان المبدأ الذي يركن إليه الإدراك العقلي هو ربط مسببات بأسباب، فإن الله هو السبب

أولاً وأخيراً، حسب هذا الموقف الثاني.

ليس هناك ارتباط ضروري بين الأشياء وأسبابها الطبيعية ولذا يمكن أن تظهر الخوارق والمعجزات. فعالم الغيب يخترق عالم الشهادة ويتصرف فيه. فعلى الإنسان أن يكلّ أمر علمه وإرادته إلى الله المتصرف في الكون تصرفاً هو وحده العليم به والمريد له. علم الانسان إذن لا يستند إلى ضرورة موضوعية في الأشياء، بل لا علم له إلا ما علمه الله إياه، أي أن العلم الديني هو العلم الحق، والدين نفسه يقوم على معجزة، أي على ما يتجاوز العقل ويتحده.

وهناك موقف ثالث يتميز عن الموقفين السابقين؛ هو لا يجمع بينهما مجرد جمع يوفق بينهما، بل هو يفرد بموقفه عن كل منهما. هو لا يأخذ بالعقل معياراً كافياً، ومرجعاً ثابتاً للقيم والحقائق، كما هو حال الموقف الأول. وهو من جهة ثانية لا يخضع الوجود إلى مشيئة عليا لا تمكن العقل من إنشاء علم يقيني ولا يستطيع تجاهها أن يقيم علماً محدوداً بحدود العقل، يبني عليه معرفته بطبائع الأشياء ويسترشد به في أعماله ونظامه الاجتماعي.

هذا الموقف الثالث يعتقد في عالين معاً، في عالم الغيب وفي العالم العادي المشاهد، وهما عنده يتداخلان ويتمايزان في آن واحد. فهما يتداخلان من حيث أن هذا العالم مخلوق، مسير من قبّل إرادة إلهية متعالية عنه. ولكن للطبيعة مع ذلك منطقها المعقول الفار الذي يجعل العلم بها موثقاً به، وهذا ما يعطي لقوانين العقل مصداقيتها ولعلوم الطبيعة مشروعيتها. هذا الموقف الثالث هو ما نجده عند ابن خلدون. طبعاً نحن نجد الموقف نفسه عند غيره من مفكري الإسلام كابن حزم مثلاً. ولكن هناك تفرداً في هذا الموقف أيضاً عند ابن خلدون. فبمّ يكمن هذا التفرد؟ في كون صاحب المقدمة بسط

السببية - المبدأ الذي قامت عليه العقلانية قديماً - بلعب ورقة المعجزة. فالمعجزات لا تظهر كل يوم، والمعجزة استثناء، لا يهدم به يقين النظر العقلي وشرعية العلم الطبيعي، ذلك أن «المعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها»، (المقدمة، ص 537). يقوم الدين على معجزة، إلا أن المعجزة لحظة غير عادية يخرق فيها المجرى العادي للأشياء، ليعود بعد ذلك إلى مجراه الطبيعي. هكذا فهم ابن خلدون واقعة الإسلام. هو كدين قام على معجزة، إلا أنه جرى وفق المسلسل العادي لطبائع الأشياء، إذ «قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» (المقدمة، ص 347). الله يمكنه أن ينصر أنبياءه كيف يشاء، ولكنه يجري الدعوة اعتباراً بطبيعة المجتمع موضوع الدعوة، وحين يكون هذا المجتمع قَبلياً فإن أموره العامة لا تجري إلا داخل علاقات القوى العصبية «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لوشاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة» (المقدمة، ص 281). وهكذا فسر ابن خلدون الواقعة التي دشت تاريخه أمة الإسلام، أي الدعوة المحمدية، ومن باب أولى سهل عليه أن يفسر تاريخ الإسلام نفسه، أي تعاقب عصبية الشعوب التي اعتنقت الإسلام على قيادة الدولة الإسلامية.

عالم الطبيعة وعالم البشر

ما الإنسان؟ إذا طرح هذا السؤال الكُتَّابُ المسلمون القدماء فإنهم يجيبون عادة إجابتين حسب اتجاهين مختلفين: ديني، وفلسفي ميتافيزيقي. الجواب الأول هو أن الإنسان مخلوق مستخلف لغاية أخروية. فكل أعماله ينبغي أن تتوخى هذه الغاية. تعريف الإنسان هنا ليس نابعاً من خصائصه الطبيعية المجتمعية، وإنما تعريفه يكون بناء على الغاية الأخروية من وجوده. أما جواب الفلاسفة المسلمين فينبي على توزع ثنائي للإنسان يجعله ينتمي انتماءين متضارين وقد يكونان متكاملين: انتماء إلى عالم الطبيعة المادي وانتماء إلى العالم الروحي للفكر. وسياسة النفس ينبغي أن توفق بين انتماء الإنسان إلى عالمي الطبيعة والروح ولكن ذلك يتم بقيادة الفكر لكي تتحقق الغاية الفكرية الروحية، لأن بالفكر وبالعالم الغايات يمتاز الإنسان عن غيره من الكائنات.

الجوابان الديني والفلسفي الميتافيزيقي عن «ما هو الإنسان؟» - رغم اختلافهما الظاهر - يلتقيان معاً في اعتبارهما الإنسان متجهاً

هذا النظر العقلي على الكيفيات التي ينتظم بها البشر اجتماعياً. صحيح أننا نجد عند غيره أيضاً اعتقاداً بأن للطبيعة نظامها الضروري الذي يجعلها موضوعاً مستقلاً للعلم العقلي، إلا أن واضع المقدمة أدخل المجتمع (أو الاجتماع الانساني حسب مصطلحه) في مجال العقلانية. وهو ما أدى به إلى النظر إلى المجتمع لا كوقائع منفردة، وظيفيات، بل كنظام له منطقته الذاتي وبنياته الموضوعية فكان علمه العمراني.

استقلال مجال العقل

يعتقد ابن خلدون - كما اعتد الغزالي من قبل - أن الوجود أوسع من العقل. ولكن العقل مع ذلك يستطيع الإحاطة بما هو في مستواه وقدرته. فهو يقرر «ولا تتفن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها (..). واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»، إلا أنه يستدرك: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزانه صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». (المقدمة، ص 825). للعقل مجال وللغيب مجال. فالعقل «لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة» كما فعل الفلاسفة حين نظروا نظرهم العقلي في الواحد وفي خلود النفس وكما فعل المتكلمون أيضاً ولكن ما فعلوه في واقع الأمر هو خلط الميتافيزيقا بالعالم الطبيعي وعالم الناس المشاهد العادي. والنتيجة أن هذا الخلط كان على حساب العقلانية، رغم أن أصحابه يستعملون لفظ العقل ويسمون مباحثهم مباحث عقلية.

استقلال العالمين، عالم الغيب والعالم المشاهد، هذه قاعدة منهجية خلدونية. وهو استقلال منهجي معرفي، أي أن الفكر الانساني يعتمد هذا الاستقلال ليقم عليه علمه العقلي اليقيني، وليس استقلالاً وجودياً ما دام الكون كله مخلوقاً لله، وما دام للإنسان غاية أخروية. الاستقلال المطلق لعالم الإنسان، هذا ما لم يفكر فيه ابن خلدون، لكنه فكر فعلاً في الاستقلال المعرفي لهذا العالم. إن الله يستطيع أن يتدخل متى شاء في هذا العالم، لكنه أيضاً قد أقر له نظاماً لا يتبدل، «سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الفتح، 23) الآية التي كثيراً ما أوردها ابن خلدون ليبرر بها وجود قوانين للاجتماع الانساني، مما يعطي للعلم شرعيته ويقينيتها. ابن خلدون لا ينكر المعجزات (كما لم ينكر الكرامات والسحر والكهانة وغيرها)، إلا أنه لا يقيم على ذلك اعتقاداً يشكك في استقرار الطبيعة وقوانينها كما فعل المتكلمون وكل الذين حاولوا نقض مبدأ

ربما يكون الجواب هو أن الموضوع نفسه، أي المجتمع، لم يكن قد استقل فعلياً عن بنياته التقليدية، المادية والذهنية، بحيث يتطلب هذا الاستقلال قيام خطاب موضوعي خاص به.

وهنا المسألة التي نفسر لماذا لم يطور الفكر الخلدوني في هذا المضمار، أي النظر إلى المجتمع بفكر مستقل عن المعيارين: الدينية والأخلاقية الفلسفية. لماذا لم تنشأ خلدونية في الاتجاهين اللذين تنبه إليهما ابن خلدون: أي إنشاء العلم السياسي بمعناه المحدد، وإنشاء العلم الاجتماعي داخل الفكر العربي؟ لقد وعى واضع المقدمة هذه الإمكانية، وتحدث حديثاً واضحاً عن إيجاد علم بالسياسة وبالمجتمع متوفر على الشروط العلمية، حسب مفهوم العلم آنذاك، والذي لم يختلف كثيراً عن مفهومه اللاحق: أي أن يتحدد الخطاب بمنطق الشيء الذي يتحدث عنه. إلا أن هذا الشيء - أي المجتمع - لم يكن قد استقل موضوعياً عن هياكله التقليدية. لم يتميز فيه بعدد القوى الاجتماعية، اجتماعياً وسياسياً، فينعكس هذا التمييز في خطابها المستعمل. لم تنشأ مثلاً أحزاب سياسية بدل الفرق الدينية، ولم تنشأ بعد نقابات بناء على تميز علاقات الانتاج واستقلال المؤسسة الانتاجية. ولم تنشأ نظم سياسية تحاول أن تؤسس شرعيتها على قيم مدنية غير القيم الدينية التقليدية. إن هذا ما نغنيه بعدم استقلال الشيء الاجتماعي، واستقلال المجتمع عن هياكله التقليدية.

وهكذا نستطيع أن نفسر إشكاليين:

الأول يتعلق بهذه المفارقة التي نجدها عند ابن خلدون نفسه: فتصوره لاستقلال الواقع الاجتماعي وتوفر شروط العلم الخاص به تصور واضح بسطه بسطاً المكتشف الواعي باكتشافه ليس فقط لعلم جديد بل ولما سوف يترتب على ذلك من فتح أفق ابستمولوجي جديد. ولكنه من جهة ثانية لم يفكر في استثمار علمه في موضوع هذا العلم ذاته، أي المجتمع نفسه. وها هنا مثال لفكر أدرك ما لم يكن الواقع التاريخي الاجتماعي قد تمهياً له بعد.

الاشكال الثاني، وهو مرتبط بالأول، يتعلق بمستقبل الخلدونية كفكر اجتماعي داخل الثقافة العربية التقليدية. فقد تساءل الدارسون عن الأسباب التي لم تمكن الفكر الاجتماعي الخلدوني من أن يفتح له طريقاً داخل هذه الثقافة. لماذا لم تنشأ خلدونية في الفكر العربي قبل أن يرجع كتاب النهضة إلى ابن خلدون. لقد وجدت حاجة جديدة بررت هذا الرجوع في

إلى عالم غير هذا العالم، عالم الآخرة من جهة، وعالم الروح المتعالي من جهة ثانية. ويترتب على ذلك مفهوم معين لما هو العلم، يتفق عليه كل من أصحاب العلم الديني والفلاسفة الميتافيزيقيون، على الرغم من الاختلاف الظاهر، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع. إن العلم حسب الفلاسفة القدماء، سواء أكانوا أفلاطونيين أم أرسطيين لا يكون إلا بما هو ثابت. العلم يكون بالجواهر لا بما هو عارض متغير، بالضرورة لا بالممكن. وقد اعتبروا أن المجتمع والتاريخ هما من عالم الامكان المتغير لأنه من عالم الصيرورة. لذا لم تأبه الابستمولوجيا القديمة بالنظر إلى المجتمع كما هو واقعياً، بل نظرت إليه حسب معايير فكرية مثالية، أو أخلاقية. لم ينشأ علم موضوعي بالاجتماع عند الفلاسفة القدماء. كما أنهم لم يشتوا علم التاريخ في تصنيفاتهم للعلوم لأنهم لم يعدوه علماً بالمعنى الذي حددوه للعلم.

من هنا نفهم لماذا لم تهتم الابستمولوجيا القديمة بالدرس الموضوعي للمجتمعات. فقد نظر إليها الفلاسفة بناء على ما ينبغي أن تكون عليه حسب معاييرهم الأخلاقية المثالية. فنظرهم في المجتمع هو نظر في تدبيره، وتدبير المجتمع لا يستمد من منطق المجتمع نفسه، بل حسب مثل مستقاة من عقل مجرد، يسوس المجتمع كما يسوس النفس. من هنا غاب العلم الموضوعي بالمجتمع الواقعي عند الفلاسفة كما غاب الفقهاء الذين نظروا إلى المجتمع حسب معيار الشريعة، فهم لا يعتبرون الوقائع الاجتماعية كما هي، بل ينظرون إلى حكمها الشرعي. فعلم الفقيه ليس موضوعه الوقائع الاجتماعية بل أحكامها الشرعية.

من هنا أهمية الإضافة الخلدونية الحاسمة، والتي تميز بها - وقد أكد هو نفسه تميزه هذا - عن كل من الفلاسفة والفقهاء في طريقة النظر العلمي إلى المجتمع.

إذا كان تأكيد ابن خلدون على وجود الشروط الموضوعية لإنشاء علم خاص بالاجتماع البشري وإعلانه أنه واضع أسس هذا العلم مسألة معروفة، فإن السؤال يظل هو التالي:

إذا كان ابن خلدون قد وضع بالفعل علماً جديداً موضوعه العمران أو الاجتماع الإنساني، فلماذا لم يفكر في أن يستثمر علمه في المجتمع نفسه، بل فكر في أن يستثمره في التاريخ، أي في تصحيح الأخبار؟ حين يقول عن علمه الجديد: «وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط»، فلماذا في أخبار التاريخ فقط؟ لماذا لم يفكر في أن الاستثمار الطبيعي لعلمه الاجتماعي هو في المجتمع نفسه؟

الإسناد وذلك بتوسيع أدوات المعرفة التاريخية، إلا أن التاريخ الأول، حتى عصر الطبري، قد صيغ اعتياداً على هذا المنهج. فهاذا تعني عودة ابن خلدون لنقد منهج قد تجاوزه عملياً التاريخ الإسلامي منذ عهود طويلة قبله؟ هل يعني هذا النقد ضمناً الدعوة إلى نقد التاريخ الإسلامي الأول، ذلك الذي قامت عليه معرفة الفترة الإسلامية الأولى، الفترة النموذج؟ ابن خلدون لا يصرح بذلك، ولو أن استيعاده لمنهج الإسناد من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى ذلك.

إن نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد يعني ضمناً أنه ليس هناك تاريخان: تاريخ فترة إسلامية. أولى، فترة الرسالة والصدر الأول، وهو تاريخ أفعال مقدسة ستحكم كل التاريخ اللاحق. هو تاريخ أوامر، والأمر كما قال المناطقة القدماء صحته لا ترجع إلى فحص مادته نفسها ومدى موافقتها للمنطق أو للواقع، إذ هي مسلم بها تسليمياً واجباً بصفتها أوامر علوية، بل المطلوب التأكد من أنها صدرت بالفعل عن قائلها أو فاعلها المقدس. إن الخبر هنا لا يناقش في ذاته ولا يفحص في موضوعه ومادته، بل الذي يفحص هو أمانة رواته ومتناقله. أما التاريخ اللاحق على هذه الفترة الممتازة فهو تاريخ عادي يصاغ ويفحص بمقاييس التاريخ العادي.

نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد واستيعاده من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى إلغاء التمايز بين التاريخين: تاريخ الفترة المقدسة والتاريخ العادي. ولا يبقى في نهاية الأمر سوى التاريخ العادي، هو تاريخ البشر أنفسهم. وعليه فالتاريخ كما يقول ابن خلدون هو «خبر عن الاجتماع البشري».

هل أجرى ابن خلدون تاريخه بناء على هذه الاعتبارات النظرية؟ لاحظ الدارسون أن تاريخ ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن التواريخ المألوفة، بمعنى أن نظرياته في التاريخ الواردة في المقدمة لا تجد لها مجالاً في كتابته للتاريخ وقد ناقشنا هذه المسألة في غير هذا المكان (انظر الخطاب التاريخي، ص 11-28). ونكتفي هنا بأن ناقش هذه المسألة على مستوى المقدمة، لنوضح أن آراء ابن خلدون تؤدي عملياً إلى دمج فترة الإسلام النموذجي في التاريخ العادي. للنظر إلى الكيفية التي يفسر بها، بمنطق التاريخ العادي واقعتين حاسمتين: واقعة الرسالة المحمدية، وتفسير الصراع حول السلطة الإسلامية الجديدة.

أي مؤرخ من المؤرخين المسلمين القدماء فهو يتصور أن تاريخ الإسلام انطلق من واقعة هي نفسها فوق التاريخ، وهي واقعة النبوة. وكأن تاريخ الإسلام دشنة حدث غير

حين أن مثل هذه الحاجة إلى استعمال الفكر الخلدوني لم توجد في المجتمعات العربية من قبل (أنظر مادة: خلدونية جديدة).

ولعل في الإجابة على الاشكالين السابقين ما يلقي الضوء على العائق الذي واجه مستقبل الخلدونية.

إعادة كتابة التاريخ

من يشرع في قراءة المقدمة يجد ابن خلدون يعد بأنه سوف ينشئ في التاريخ كتاباً يتفوق به على سابقه من المؤرخين. مثل هذا الكلام مألوف عند المؤلفين القدماء، إذا ما أكثر ما نجد مؤلفاً يفخر بكتابه وأنه - كما قال الشاعر القديم - أتى «بما لم تستطعه الأوائل»! لكن ابن خلدون يعني بالفعل ما يقول وذلك في مسألتين جوهريتين: أولاً نقده للأساس المنهجي الذي قام عليه التاريخ العربي. ثانياً أنه وضع مفهوماً آخر للتاريخ غير المفهوم المتواتر، ويلخصه في قوله: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني»، فلنعرض لهاتين المسألتين بإيجاز.

نقد المنهج التقليدي للتاريخ

التاريخ في مفهومه التقليدي «خبر عن حدث». وإذا كان التاريخ الإسلامي حَدِيثاً كالتاريخ التقليدي عموماً، فلإن جذوره ضاربة في الحديثية بحكم نشأته نفسها. فقد ارتبطت هذه النشأة بحدث فذ، وهو الرسالة المحمدية. كان الدافع الأول لميلاد العلم التاريخي الإسلامي هو الإخبار عن حياة الرسول وفترة الإسلام الأول. كان الهدف هو استقصاء تفاصيل سيرة النبي لتكون نموذجاً لا ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، ولذا كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخياً للحديث، أي مجموع أقوال وأعمال الرسول وظرفياتها. كل قول أو فعل للنبي فهو «خبر» شاهده شهود تناقله عنهم رواة. وبما أن كل واحد من هذه «الأخبار» (وهو المصطلح الأصلي للتاريخ) فذ وحاسم - لأن على أجيال المسلمين أن تقتدي به - فإن التحقق من معرفته وتوثيقه مسألة بالغة الأهمية. لذا أقام أوائل المؤرخين في الإسلام - والذين كانوا أيضاً هم أوائل المُحَدِّثِينَ - طريقة لجمع هذه الأخبار وتحقيقها تعتمد منهج الإسناد، وهو نقل خبر بواسطة سلسلة متعاقبة من الرواة، وفحص صحة هذا الخبر بالتأكد من أمانة الناقلين. وهو نفسه منهج علم الحديث. وقد أنشئ عليه علم التاريخ في بداياته. ولو أن تطور هذا العلم أدى إلى عدم الاقتصار على منهج

حرفية النص. إن ما ينبغي اعتباره هو روح النص، الغاية منه، أو مقصده بالتعبير الأصولي. واعتبار «المقصد» في النص يحرر من الحرفية، ومن الجمود. والمقصد من كل نص من نصوص الشرع هو «المصلحة»، وهي ما ينبغي اعتباره الاعتبار الأول، لا النص في حرفيته، وبذلك يتاح التأويل المستمر للنص، وتحديد التشريع، أي إيجاد صلة مستمرة بين النص الشرعي والواقع المتغير. يقول ابن خلدون «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد (...) ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع، منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (...) كما هو في المشهور... [لأن] التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة في مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب». (المقدمة، 345).

والواقعة الكبرى الثانية هي ما سمي بـ«الفتنة»، أي هذه الحرب الإسلامية الأهلية التي افترق فيها المسلمون ما بين علي ومعاوية. وقد تمثلت هذه الواقعة للمسلمين كشرخ كبير في تاريخهم. كيف أمكن أن يقتل صحابة الرسول هذا الاقتتال المريع، والعهد بعهد النبوة ما زال قريباً؟ أما ابن خلدون فينظر إلى هذه القضية بمنظاري: منظور أخلاقي ديني يلتبس به العذر للجميع، للفرقاء المختلفين، وحتى الذين أخطأوا فلم يكن ذلك عن قصد، «ولمّا اختلف اجتهداهم في الحق». هذا الموقف هو الذي انتهى إليه أهل السنة: أن يلتمسوا العذر لجميع الصحابة ويوقروهم جميعاً. ولكن ابن خلدون ينظر إلى الواقعة أيضاً بمنظار آخر، حين يفسرها بمنطق تاريخي. هنا لا مجال لتلهيل هذه الفتنة، واعتبارها آفة نزلت بالمسلمين ولم تكن في الحسبان. بل إن هذه الفتنة بمنطق تاريخي كانت أمراً عادياً، وكان لا بد أن تقع بمقتضى صراع القوى الاجتماعية القبلية آنذاك: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصية... الفتنة إذن واقعة اقتضاها صراع عصبية القبائل التي تبنت الإسلام وتصارعت على السلطة. اعتقد ابن خلدون بالطبع أن عهد الخلافة الرشيدة كان العهد الأقرب إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الإسلامي، ولكنه عهد كان لا بد وأن ينتهي ليظهر عهد الملك، لأن أية عصبية تسعى بطبيعتها إلى تأسيس نظام الملك. الاستمرار في التعلق بعهد الخلافة محمود ديناً، ولكنه طوباوية بمعيار التاريخ. على الوعي الإسلامي الشقي يكون الخلافة لم تعد

تاريخي. وسيرد الوعي الإسلامي وباستمرار تاريخ الإسلام العادي إلى بداية خارقة للعادة.

الله عند ابن خلدون قادر أن يخرق قوانين الطبيعة. ولكنه اختار للطبيعة الاستقرار حتى تنتظم حياة البشر ويكون العلم ممكناً. والنبوة؟ أليست قائمة على معجزة، أي على خرق لنظام الطبيعة وقوانينها؟ ألا ينطوي الإيمان المستمر بها على شك عميق في انتظام الطبيعة وإبطال شرعية العلم؟ ناقش المتكلمون والفلاسفة هذه المسألة: أي العلاقة بين استقلال الطبيعة وضرورة العلم من جهة، والإيمان بالمعجزة كحجة على صدق النبوة من جهة ثانية.

الجديد عند ابن خلدون أنه ينقل النقاش من المجال الكلامي الفلسفي إلى مجال التاريخ. إرادة الله غير مقيدة بشيء، لا بقانون طبيعي ولا بضرورة تاريخية. هذا ما لا يجادل فيه ابن خلدون. إلا أن الله اختار حتى في مجال النبوة أن يساير طبائع العمران وقوانين التاريخ. كان في استطاعته دائماً أن يختار أي نبي فينصره بقدرة لا تأبه بأية شروط تاريخية وعمرانية. لكن النبوة هي أيضاً دعوة سياسية، دعوة إلى قلب موازين القوى السياسية قلباً عميقاً، وتغيير أوضاع الناس تغييراً جذرياً. وكل دعوة من هذا القبيل لا بد وأن تستند على قوة اجتماعية قبلية يسميها ابن خلدون عصبية: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». (المقدمة، ص 582). لذا كان الرسول من قريش، أقوى العصبية العربية آنذاك. وبهذا المنطق أيضاً يؤول ابن خلدون الحديث الشهير: «الأئمة من قريش». شرط القرشية في الخلافة هو عنده شرط تاريخي. والذين لم يفهموه كذلك - وما أكثرهم - جعلوه شرطاً باقياً خالداً. نحن نعلم أن الفقه السياسي السني تخلّى وقبل ابن خلدون بكثير عن اعتبار القرشية شرطاً لازماً لإثبات الخلافة. والجديد مع ابن خلدون هو أن القرشية كانت قوة تاريخية وانقرضت بانقراض هذه القوة نفسها. ولذا فإن استمرار التمسك بشرط القرشية معناه التمسك بمعنى حر في جامد لنص يشترط لقيام شرعية السلطة شرطاً انقرضت ظروفه التاريخية ولم تعد تسنده قوة اجتماعية.

حين نتابع بدقة كيف يؤول ابن خلدون الحديث: «الأئمة من قريش» فإننا نعجب بما قد يفتحه مثل هذا التأويل من آفاق. النتيجة التي يوصلنا إليها ابن خلدون هي هذه ببساطة: أن الحديث - أي حديث - ليس له معنى واحد يرتب عليه حكم واحد في كل زمان ومكان، وإلا وقفنا عند

الشرعية، أم تلك التي وضعها مؤلفو نصائح الملوك.

ابن خلدون نظر إلى الإشكال بمعيار جدلية السلطة نفسها. فالظلم هو سبب - من ضمن أسباب أخرى - تؤدي بالنظام السياسي إلى السقوط. والظلم ليس مجرد سبب أخلاقي لسقوط الدولة، أي أنها لقيت جزاءها بظلمها، بل لما يؤدي إليه من آثار اقتصادية مدمرة: نهب المنتجين لإشباع حاجات الترف المتزايد للفئة الحاكمة، تفاحش الضرائب والجباية، والغصب، مما يفقد الأمل في كل إنتاج. ولهذا يعطي ابن خلدون هذا المعنى العام للظلم مما يكشف حقيقة الوضع الغالب في عصره وفي غير عصره: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو في المشهور، بل الظلم أعم من ذلك: وكل من أخذ ملكاً أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه عليه الشرع فقد ظلمه. فجباً الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، وبإل ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله». (المقدمة، 510). النظام الظالم إذن مدان ليس لاعتبارات أخلاقية فحسب، وإنما أيضاً لأنه يحمل أسباب الانهيار الاقتصادي. وإذا قامت على أنقاضه سلطة أخرى بديلة فباسم تجديد أخلاقي عام، لأنها لكي تفلح، لا بد لها إلى جانب قوتها العنيفة من أن تحمل قيماً أخلاقية، لاسيما وأن الترف لم يفسدها بعد، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ «الخلال» يقول: «وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبني عليه (...) وهو العصبية والعشيرة، وفرع يتم وجوده ويكملة وهو الخلال». (المقدمة، 251).

تغيير نظام فاسد أصبح قائماً على الجور، وعائقاً لنمو العمران يكون بقوة اجتماعية تستطيع فعلياً أن تتصدى له، وهي أيضاً تحمل دعوى إرجاع السلطة إلى القيم؛ أي داعية متفردة لا ساند اجتماعي له لا يستطيع ذلك، مهما خلصت نيته وصدق أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

الذي يبرر وجود السلطة - نظرياً - عند ابن خلدون أنها وازع أي مانع لعدوان الناس بعضهم على بعض. ولكن حين تصبح هذه السلطة نفسها هي الظالم الأعظم، آنذاك تفقد المبرر الموضوعي لوجودها، أي تنسف شرعيتها.

الشرعية

الشرعية هي موضع الأدب السياسي الاسلامي، وقد

منذ ذهب مع معاوية أن يريح نفسه، فإن الشروط التي أوجدت الخلافة لن تتكرر. وليفهم قضية السلطة بالمنطق العمراني - (أي التاريخي - الاجتماعي) للسلطة. وعلى هذا الأساس يقوم العلم السياسي.

هذا هو الدرس الذي يستفاد من ابن خلدون؛ وهو يدخل الفترات الاسلامية الاستثنائية في التاريخ العادي.

نظرية السلطة

حسب ابن خلدون هناك مستويات للسلطة، مستوى تكون فيه معنوية أكثر منها نصرية، وتنتهي بمستوى الدولة التي يتعاقب فيها التفردون بالملك، وتقوم على استتباع السلطات المحلية، وانتزاع الجباية، والتفرد بالقمع. الأولى، يسميها الرئاسة: «وهي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر». والثانية وهي «الملك» [الذي هو] التغلب والحكم بالقهر». (المقدمة، 244) و«الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويحبي الأموال، ويبعث البعث، ويحمي الثغور» (المقدمة، 333). السلطة إذن في حقيقتها قمعية، إلا أنها لا تظهر عادة بوجهها السافر هذا، بل تخفيه لتظهر بمظهر آخر، منه تستمد الشرعية.

من هنا نجد هذه المفارقة التي حاول ابن خلدون بكثير من الجهد حلها: فالمستوى الذي لا تكون فيه السلطة قمعية - أي ما هو دون مستوى الدولة - تكون الجماعة في نظر ابن خلدون غير مكتملة سياسياً. مجتمعات البدو مثلاً فيها رئاسة، صاحبها متبوع ولكن ليس له قهر على الآخرين، فهي مجتمعات غير سياسية بمعيار ابن خلدون. لا بد وأن تتفرد السلطة، وتخضع الجميع حتى يكون هذا المجتمع سياسياً، ويكون ذلك في مستوى «الدولة». الدولة إذن نظام قهري. والذي يؤدي إلى قيام السلطة القهرية عاملان اثنان: تنازع البشر وميلهم إلى العدوان، فلا بد من سلطة رادعة (يسميها ابن خلدون «الوازع»)، وكذلك الميل الطبيعي لكل حاكم لأن يتسلط ويمعن في التسلط، وهو ما يسميه ابن خلدون «خلق التآله».

هناك مآزق نسلت فيه كل سلطة: فهي من جهة لا بد وأن تكون رادعة بطبيعتها، ولكنها وهي تدخل في مسلسل الردع تستحيل إلى سلطة جائرة. كيف إذن يمكن حفظ التوازن بين ضرورة الردع من جهة، وعدم السقوط في الجور من جهة ثانية؟ هذا إشكال يحاول ابن خلدون حله، لا بالدعوات الأخلاقية والمواظ، كما تحفل بذلك الأدبيات السياسية الإسلامية، سواء تلك التي ألفها الفقهاء وأصحاب السياسة

اعتبارين: قوتها كسلطة قاهرة، والتبرير الديني لحكمها. وهكذا أصبحت قوانين السياسة كما يقول ابن خلدون «مجمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية» (المقدمة، 541)، إن السلطة ينتهي بها الأمر إلى القمع الصرف. وحسب ابن خلدون فإن طور ضعف السلطة هو الذي يزداد فيه قمعها السافر، وكأنها تريد درء ضعفها بمزيد من القمع. ويجعل ابن خلدون تزايد مطالب الترف عند الحاكمين هو السبب في فساد السلطة. وهنا لا تجدي النصائح، أي كل هذا الأدب الذي اعتاد وعُظ السياسة تدبيجه. كما لا ينفع التصدي لتغيير منكر الحكام بدعوة مجردة لا يملك صاحبها سوى غيرته الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تسنده قوة جماعية متلاحمة يدافع بها. وكما أن أسباب فساد سلطة قائمة ليست أخلاقية فقط، بل مادية أيضاً، فإن تغييرها لا يكفي فيه التسلح بدعوة دينية أو أخلاقية مجردة. وحتى لو اقتصرت مالك سلطة بالفساد الأخلاقي للطغمة التي يعتمد عليها، فإنه موضوعياً لا يقدر على التراجع، فهو محكوم بما يسميه ابن خلدون «برقة الملك»، لأن الدولة موضوعياً مقبلة على الانهيار ولا تنفع في تفاديه محاولات الترميم. الطائفة الحاكمة كلها، بما فيها الملك، محكومة ببرقة الملك هذه، «التي يعسر الخلاص منها». الإصلاح الجذري لفساد الدولة لا يأتي من صاحبها أو بطانته، بل يأتي من قوة خارجها.

من هنا عدم جدوى كل الأدب السياسي القائم على الوعظ أو على التبشير بما ينبغي أن تكون عليه السياسة عقلاً أو أخلاقاً. ليس معنى ذلك إبطال الأساس الأخلاقي لكل سياسة، وإنما معناه أن تقويم سياسة قد حل بها الفساد لا يكون إلا بتوفر شرط القدرة الموضوعي على ذلك. نستنتج نتيجة أخرى من مثل هذا التفكير الخلدوني في السياسة، وهي أن طائفتي الفقهاء والفلاسفة، المهتمين أساساً بانتاج أو إعادة انتاج ايدولوجيا السياسة، ليس لهم الخطر الذي يصفونه على أنفسهم، فيما لم تحمل أفكارهم قوة اجتماعية موضوعية، فإنهم يظلون إما هامشين، أو تابعين لسلطة فعلية.

إن الشرعية لا تقوم على ذكرى ماضية: ذكرى نسب شريف أو عهد زاهر، يحمله الوجدان على أنه العهد الذي توحد فيه الدين والسلطة، أو الشرع والسياسة. إذا استمر العلماء يدولون هذا الوهم فلا يعملون سوى على تأكيد هامشيتهم بالنسبة للسياسة كما هي في واقع الأمر. وعلى كل

أدارها حول مسألتين: أولاً، أن تعمل السلطة القائمة على جمع كلمة الجماعة وحفظ سلوكها الإسلامي العام. ثانياً: أن ينتسب الذي على رأسها لعصبة النبي. هذا الشرط الثاني (شرط النسب القرشي للخليفة) تحلى عنه الفكر السياسي السني وأصبح توفر الشرط الأول كافياً ومغنياً عن الثاني. أصبح الشرط الأساس المطلوب هو ما سمي بـ «الشوكة». هذا الذي انتهى إليه الفكر السياسي السني نجده عند ابن خلدون، فتكون «الشوكة» عنده هي «العصبية» التي بدونها لا يتأسس «الملك».

فإذا يضيف ابن خلدون؟

هو أنه يدفع بهذه الفكرة التي استقر عليها الفكر السني إلى غايتها المنطقية: وهي إنهاء كل حنين إلى ما يمكن أن نسميه «الشرعية المثالية» للسلطة الإسلامية، أي إلى سلطة تطابق الشريعة ويتوفر صاحبها على النسب القرشي.

إن اكتفاء مفكري السياسة السنيين بشرط «الشوكة» أي القدرة على جمع الجميع تحت سلطة واحدة لا يعني أن وجدانهم قد تحلى تماماً عن التعلق الطوباوي بالصورة المثالية الإسلامية للسلطة. ذلك أنه قد يتواجد الأمران معاً جنباً إلى جنب: قبول بالسلطة الممكنة، وحنين إلى السلطة المنشودة، أي تواجد الممكن واقعياً والمنشود وجداناً. والنتيجة هي انفصام الوعي الإسلامي وشقاؤه بهذا الانفصام. وكان ابن خلدون يحاول وضع حد لهذا الانفصام.

نظام الخلافة في الإسلام لا يمكن أن يرجع إلى عهد الخلافة الأول بعد أن ولت شروطه التاريخية واستقر نظام الملك وتداولته الدول.

ومن قبيل الوهم أيضاً انتظار عودة المجد الإسلامي القديم، وأن يسترد المسلمون ماضيهم المفقود. من الممكن تجديد مجد جديد تبنيه قوى جديدة. أما انتظار عودة من «يجدد الإسلام، ويظهر العدل، ويفتح جزيرة الأندلس، ويصل إلى رومية ويفتحها، ويسير إلى المشرق فيفتحه، ويفتح القسطنطينية، ويصير له ملك الأرض فيتقوى المسلمون ويعلو الإسلام ويظهر دين الخفية...» (المقدمة، 579) فهو من قبيل انتظار المهدي الذي طالما انتظره الناس، «وفي هذا انفصمت أعمار الأول منهم والآخر».

يبقى العمران إذن طبائعه. وفيه تُداول السلطة ونظامها بواسطة قوى اجتماعية متجددة. ولا بد للسلطة من شرعية تفرضها بقوتها الذاتية، ولكنها أيضاً تحاول إنسانها على شرعية دينية. لقد أصبحت كل سلطة في المجتمع الإسلامي تقوم على

فصاحب المقدمة اعتبر «العلماء أبعد الناس عن السياسة».
(المقدمة، 1045-1047).

يفتح ابن خلدون إذن باباً جديداً للعلم السياسي يتعد بنا عما اعتاد أن يخوض فيه الفقهاء، أصحاب «شروط الامامة»، و«السياسة الشرعية»، وكذا أصحاب الأدب السياسي والفلسفي الذين تحدثوا في تدبير السياسة وفقاً للعقل الفلسفي. لماذا لم يتجه الفكر السياسي في الاتجاه الذي مهد له ابن خلدون؟ سؤال يتعلق بمستقبل الخلدونية نفسها. لننظر الآن في التجديد الاستمولوجي الذي حاوله واضع المقدمة، وحدود هذا التجديد.

جهاز المفاهيم

لا شك أن كل تجديد للمعرفة يقوم على محاولة استحداث مفاهيم تحيل إلى حقل معرفي جديد. هذه المفاهيم إما أن تحملها ألفاظ مبتكرة، أو أن تحملها ألفاظ متداولة مع تحويل دلالي ينقل المفاهيم من حقول معرفية قديمة إلى أخرى جديدة. هذا الطريق الثاني هو الذي سلكه ابن خلدون.

إن جدة المفاهيم الخلدونية مسألة لا جدال فيها. لكننا إذا فحصنا المفاهيم الخلدونية وجدنا أنها مستقاة في الغالب من مجالين: أصول الفقه، والفلسفة. أن يستقي مفكر مفاهيمه من مصطلحات علوم معروفة فهو شيء عادي. لكن، أن ينقل المفاهيم نفسها لتكتسب دلالات جديدة داخل حقول معرفية غير مطروقة، فهو ما يعطي للفكر طابع الجدة. وهو ما حققه ابن خلدون وهو يستعمل مثلاً مفاهيم من علم الأصول لصياغة نقده لصناعة التاريخ، وهو يلجأ إلى مفاهيم أرسطية لبناء تصوره للحركة التاريخية للمجتمع القبلي.

بنية تصويرية ثلاثية

هناك بنية تصويرية ثلاثية لعمران ابن خلدون، مستقاة من علم أصول الفقه من جهة، ومن مفهوم النفس الفلسفي الافلاطوني من جهة ثانية.

مقاصد الشريعة وتصور العمران

هناك مبحث من مباحث أصول الفقه طوره المالكيون خاصة، وتأسس كمبحث متميز على يد أبي اسحق الشاطبي (معاصر ابن خلدون) وهو مبحث مقاصد الشريعة. يعتبر هذا المبحث أن للشريعة مقصداً عاماً: وهو تحقيق

مصالح الناس، وهو الهدف من أحكامها. وقد رأى الفقهاء أن استقراء هذه الأحكام يجعلها تنوخى مصالح قسموها إلى أصناف ثلاثة سموها: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. الأولى هي التي بدونها لا ينتظم اجتماع الناس، بل لا يكون بقاؤهم، وأرجعوا هذه الضرورات إلى خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال (فهم مثلاً لم يتصوروا مجتمعاً عادياً لا يتأسس على الدين، فالمجتمع المدني غير وارد عندهم تماماً). وهناك أحكام شرعت «للتوسعة على الناس وتخفيف مشاق التكليف، وتيسير طرق التعامل». وهناك نوع ثالث من الأحكام تيسر قصداً إلى تحقيق الكمال الانساني، كتلك التي تدعو إلى مكارم الأخلاق.

هذا، إذن هو التصنيف الثلاثي للأحكام عند أصحاب مقاصد الشريعة، وكما قال الشاطبي فإن «التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التي هي أسس مصالح الناس». وقد وجدنا أن التقسيم الخلدوني لمراتب العمران يسير هذا التقسيم الذي ذهب إليه أصحاب مقاصد الشريعة.

فالعمران عند ابن خلدون يتدرج درجات ثلاث، كل درجة يناسبها مستوى من المعاش. أولاً المجتمع الذي لا ينتج ولا يستهلك سوى الحد الأدنى الضروري للبقاء، وهو مجتمع البدو، فهم «مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن». هذا المستوى من العمران الخلدوني يقابل مستوى الضروريات عند أصحاب مقاصد الشريعة، أي الأحكام التي وضعت لحفظ المصالح الضرورية للناس. وبما أن هذه الأحكام التي تستهدف الضروريات هي عند الأصوليين سابقة على تلك التي تنوخى الكماليات فإن ابن خلدون يجعل «الابتداء بما هو ضروري منه [المعاش] قبل الحاجي والكمالي» (المقدمة، 210). وحين يقول ابن خلدون عن البدو إن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفع إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه» (المقدمة، 210)، فإننا نجد أن مستوى عمرانه البدوي هذا يماثل ما سماه الأصوليون بـ«الضروريات» والتي هي عندهم الأحكام الشرعية التي وضعت لحفظ حاجات ومصالح بدونها لا يبقى النوع الانساني ولا ينتظم اجتماعه.

ثم يتطور عمران ابن خلدون الى مستوى ثان يكافئ ما أطلق عليه فقهاء المقاصد «الحاجي». يقول: «... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحليين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة،

الخلدوني للنشاط الاجتماعي الانساني، والتقسيم الأفلاطوني لقوى النفس:

- فمواد المقدمة التي موضوعها انتاج البشر لمعاشهم، بأنواعه ومستوياته، تقابل القوة الشهوانية للنفس عند أفلاطون والفلاسفة.
- وكل المسائل المتعلقة بالأساس العصبي للسلطة، وظروف تطورها نحو الدولة يمكن أن يقابل النفس الغضبية الأفلاطونية.

— أما النفس العاقلة فيقابلها ما جاء في المقدمة عن الصنائع والعلوم كانتاج يتطلبه العمران في مستواه الحضاري.

بالطبع ابن خلدون لا يعقد هذه المقابلة على نحو واسع وصريح بين أسس عمرانه وأقسام النفس الأفلاطونية. إلا أن إمكان ارجاع العمران الخلدوني إلى هذه البنية الثلاثية تظهر عمق تشبع مؤلف المقدمة بالثقافة الفلسفية تشبعاً جعله يبني تصوره على نحو ضمني و«تلقائي» ابتداء من مفاهيم فلسفية أساسية.

ونستطيع أيضاً أن نتبع هذا الأثر الفلسفي القوي في مواقع أخرى أجرى فيها ابن خلدون خطابه عن العمران والتاريخ بناء على مفاهيم فلسفية خاصة.

هناك فكرة أساسية يفسر بها أرسطو الحركة في العالم الطبيعي وهي فكرة السعي لتحقيق الكمال. كل موجود بطبيعته يسعى لغاية ما، يخرج بها من الامكان إلى التحقيق، أو بالاصطلاح الأرسطي «من القوة إلى الفعل».

يأخذ ابن خلدون هذا المبدأ الأرسطي المفسر لحركة العالم الطبيعي ليصوغ على منواله حركة العمران عموماً، وحركة العصبية بوجه خاص. فالعمران ينتقل بطبيعته من مستوى البداوة إلى مستوى الحضارة. هذه الحركة الطبيعية التي يعبر عنها ابن خلدون هكذا: «ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها. (المقدمة، 214). فللفظ غاية هنا يحيل إلى مبدأ من المبادئ الأساسية للميتافيزيقا الأرسطية، وكذلك لفظ «يجري» الذي يرجع إلى مفهوم «الاتجاه» الذي يفسر حركة الموجودات في العالم. والأمر هنا لا يتعلق بالبدوي كفرد، بل بالمجموعة القبلية التي تتنظمها عصبية تتحرك بها حركة اجتماعية سياسية: «وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم». (المقدمة، 214).

العصبية هي الاطار الذي تتحرك به وداخله المجموعة

وتعاونوا في الزائد على الضرورة». (المقدمة، 211). ثم ينتهي العمران الخلدوني إلى المستوى الثالث، مستوى «الترف»، ويقابل ما يسميه أصحاب المقاصد بـ «التحسينات»، يقول «ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فنجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة (...). والانتهاه في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها». (المقدمة، 211).

الرد الفلسفي الثلاثي

وضع ابن خلدون نظاماً لمقدمته، رغم اشتغالها على العديد المختلف من الموضوعات والآراء والمعارف. المقدمة تسير نظام العمران كما تصوره كاتبها، تبدأ - كما يبدأ العمران - من البسيط الضروري (العمران البدوي) لتنتقل مع هذا الأخير إلى تأسيس الدولة وتطورها فينتهي بالمستوى الأعلى للعمران، مستوى الحضارة ومظاهرها والصنائع والعلوم. غير أننا نستطيع أن نرجع موضوعات المقدمة المعتادة، والتي تبدو كثيرة الاختلاف فيما بينها، إلى وحدات ثلاث أساسية. فما ورد في المقدمة إما:

— حديث في المعاش: من مستواه البسيط (معاش البدو) إلى معاش الترف. وإلى هذا ترجع كل الموضوعات الاقتصادية لـ المقدمة.

— حديث في السلطة: ويدخل فيه كل ما قاله ابن خلدون عن تطور السلطة من مستواها الأولى (الرئاسة القبلية) إلى مستوى الدولة، أي كل الموضوعات المتعلقة بالعصبية وطبيعتها وصراع للعصبيات وأسباب تأسيس الدولة ونظمها وأسباب انهيارها.

— حديث في الفكر الانساني كمنتج للصنائع والعلوم: ويدخل فيه احصاء ابن خلدون للصنائع وعلاقتها بتطور العمران، وكذا حديثه عن العلوم (تاريخها وأنواعها) كنشاط معاشي يتطلبه مستوى متطور من المجتمع الإنساني.

هذا الارجاع الثلاثي الذي نستطيع أن نرد إليه مواد المقدمة المتنوعة نلاحظ أنه يسير التقسيم الأفلاطوني المعروف للنفس. فهذه حسب الفيلسوف اليوناني لها قوى ثلاث تنظم كل نشاطها الغريزي وأفعالها الإرادية: القوة الشهوانية (الغذاء والتناسل) والقوة الغضبية (الدفاع والعدوان) والقوة العاقلة (التفكير والسلوك العاقل).

وهكذا نستطيع أن نطابق بين التقسيمين: التقسيم

في الاستشهاد). لكن هذه الأخيرة قد أصبحت تحيل إلى شيء آخر، بحيث أصبحت تنتظم خطاباً يؤدي إلى تحويل منهجي يفتح أفقاً معرفياً جديداً، وهو إعادة تأسيس الكتابة التاريخية. والأمور نفسها في المفاهيم الفلسفية التي استعملها صاحب المقدمة. فهي لم تعد تدور في حقلها الميتافيزيقي الأصلي، لتسهم في تأطير تصور جديد للاجتماع الانساني، وتأويل حركته التاريخية، أو بالأحرى حركة التاريخ كما عرفه وفسره ابن خلدون.

لم تجد الخلدونية - ولأمد طويل، لها مستقبلاً، قبل أن يعود مفكرو النهضة إلى ابن خلدون يستعملون فكره استعمالاً واسعاً لصياغة فكرهم الاصلاحي. ظلت الخلدونية إذن وقبل هذا العصر لا تتجاوز ابن خلدون.

والخلدونية قبل أن تكون نظريات في المجتمع والتاريخ فهي قبل كل شيء منهجية. وفي هذه المنهجية كان على الفكر العربي الاسلامي أن يجد طرقاً جديدة في النظر والنقد والاستكشاف. الخلدونية وقفة نقدية بالنسبة لكل الفكر السابق عليها ولما أنتجته من معارف وما اعتاده من طرق ومناهج.

وقد بدأ ابن خلدون عملياته النقدية بالتاريخ، ولهذا أهميته القصوى، لأن نقد الفكر للتصور المتداول للتاريخ، لا ينحصر فقط في مجال تدوين التاريخ، ولا تهم فقط المؤرخين المتخصصين وحدهم، بل يترتب عليه إعادة بناء العلاقة مع الماضي على أسس من النقد وتجديد التصور، مما يحور المستقبل من أن يظل معاقاً باستنساخ الماضي.

وهذا ما يفيدته الدرس الخلدوني وهو يفسر بالتاريخ ومنطقه الموضوعي كل التاريخ الاسلامي، بما في ذلك هذه الفترات التي عدها المؤرخون - بل اعتاد الوعي الاسلامي اعتبارها أيضاً - فهذه لا تدخل ضمن التاريخ العادي، والتي اعتبرت دائماً فوق التاريخ، وإن ظلت تحكم التاريخ.

والخلدونية دفاع عن شرعية النظر العقلي، وذلك في اتجاهين: الأول، نقد كل الأوهام التي تقول بالعجز الطبيعي للعقل، وأن العقل ما دام لا يدرك كل شيء فهو لا يستطيع إذن أن يدرك إدراكاً موثقاً به أي شيء. والاتجاه الثاني هو بناء معرفة عقلية مستقلة. وهنا يكمن التمييز بين مجال النظر العقلي في الطبيعة والاجتماع والتاريخ وبين ما عده.

العقلانية الخلدونية لا تزعم أنها عقلانية مطلقة، تتناول الوجود بما هو وجود» كما قال بذلك أهل الميتافيزيقا. إن هذه

القبليّة نحو التمدن. وهي حركة سياسية ومجتمعية. العصبية إذن لها حركة وغاية، يصوغها ابن خلدون حسب بنية تصورية أرسطية كما يلي: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

يلجأ ابن خلدون كذلك إلى فكرة فلسفية أخرى، استعملت في الفلسفة القديمة لتفسير عملية التوازن في العالم الطبيعي، واستعملت كذلك كمصطلح من مصطلحات الطب القديم، وهي فكرة المزاج. ومعلوم أن الطبيعيات القديمة تقوم على فكرة التمازج النسبي بين العناصر الأربعة التي كان يعتقد أنها داخلية في تكوين كل موجود من موجودات العالم الطبيعي، وهي الماء والهواء والنار والتراب، تقابلها كيفيات أربع تغلب كل واحدة منها أحد الطبائع الأساسية للمزجة النفسانية.

بأخذ ابن خلدون فكرة المزاج هذه ليفسر بها توازنات المجتمع القبلي وضرورة تغلب إحدى عصبياته على الأخرى ليُحفظ التوازن ولتتمكن العصبية المتغلبة من إتمام حركتها نحو الملك والتمدن، يقول: «... ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتم الرئاسة لأهلها (...). لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين». (المقدمة، 231).

رجع ابن خلدون إذن إلى مفاهيم متداولة، خاصة من علمي الأصول والفلسفة، لصياغة أفكاره الجديدة. هل نعتبر أن لجوء مفكر يريد أن يكون فكره جديداً إلى مفاهيم تقليدية من شأنه أن يعوق مشروعه التجديدي؟ إن المسألة تتعلق بمدى تطويعه للمفاهيم المتداولة وإعطائها آفاقاً معرفية جديدة. والواقع أن واضع المقدمة قد أفلح في انتزاع المفاهيم المستعملة من حقلها المعرفي التقليدي وإحداث تحويل في دلالتها بحيث أصبحت عنده بمثابة أطر لخطاب معرفي جديد.

حين يصوغ ابن خلدون نقده الجذري للمنهج التقليدي في التاريخ قائلاً إن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبائع العمران، ولا قيس الغائب منها بالشاهد (...). ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها...» (المقدمة، 12) فهو إنما يصوغ نقده هذا بمصطلحات ومفاهيم من أصول الفقه (هي التي أبرزناها

الخوارج

**The Khārijites
Kharijites
Al-Khawarij**

من أكبر الحركات المعارضة التي رافقت الدولة الإسلامية الناشئة. وبالتدقيق منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين، ظهرت حركة الخوارج التي تحتل مكاناً بارزاً لأنها أولت تعاليم الإسلام تأويلاً جذرياً، على المستوى السياسي في اتجاه الديمقراطية والمساواة بين المسلمين، ولأنها قرنت القول بالفعل فتجندت لنشر دعوتها وأقضت مضاجع الخلفاء الأمويين وولاتهم في الأقاليم بما أنشبهته من ثورات متعددة في أماكن مختلفة. وكان لنشاطها استمرار حتى في عهد الخلفاء العباسيين حيث استطاعت أن تستقل ببعض الأقاليم وتشيء دولاً ما زال أثرها سارياً إلى اليوم بعد مرور أربعة عشر قرناً بالتقريب على نشوئها. فهي تمثل بالنسبة للمؤرخ في عصرنا وجهاً للمعارضة السياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية الناشئة وتبرهن له في نفس الوقت على وجود تلك الطاقات الفكرية والنضالية التي كانت مكبوتة في المجتمع العربي الجاهلي والتي جاء الإسلام بدعوته الهادفة وتعاليمه الواضحة فحررها من عقلاها وأوجد لها الظروف المادية والأدبية لتعبر عن نفسها، فسجل لنفسها صفحة طويلة في تاريخ الإسلام، جديرة بأن تستوقف الباحث في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي.

وفي هذا البحث، سنعرض أولاً للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه حركة الخوارج ثم نلقي نظرة على تنظيمهم الأول ونشاطهم في فترة الانطلاق، وعلى المطالب والشعارات التي كانوا ينادون بها ويلتفون حولها ثم نتقل بتحليلنا بعد ذلك إلى التطورات الخطيرة التي دخلت فيها حركتهم في عهد الدولة الأموية وما طرأ عليهم من خلافات داخل صفوفهم تحولت إلى انقسامات نشأت عنها عدة فرق، وستكون الفرصة حينئذ مواتية للتعرف بصورة أوسع على أفكارهم وخلافاتهم.

1 - نشأة حركة الخوارج:

الرواية المتفق عليها عند المؤرخين في نشأة حركة الخوارج ترجع بنا إلى سنة 36 هـ/657 م التي ذهب فيها علي بن أبي طالب إلى صفين، وهي قرية قديمة بالعراق تقع غربي نهر الفرات، بعد أن شق عليه معاوية بن أبي سفيان عصا الطاعة

العقلانية عند هؤلاء جعلتهم في نهاية الأمر يخوضون في مسائل وهمية لا يزيد بها هذا الخوض الميثافيزيقي إلا غموضاً، من قبيل: «الذات الإلهية وصفاتها»، و«قدم العالم» و«الملائكة وطباعها»، و«عقول الأفلاك» الخ.

أجدى لتقدم العلم ونمو المعرفة الإنسانية أن يستقل العقل بمجاله وقضاياها. إن الخلدونية نقد لهذا الذي سباه فلاسفة الميثافيزيقا نظراً عقلياً، وجعلوه يبدأ بالنظر في المحسوسات وينتهي بالنظر في عالم «العقول المارقة» والملائكة والملكوت. مجال العقلانية محدود بحدود العقل نفسه، ولكنها حدود مؤقتة دائماً، ريثما ينمي العقل وسائل بحثه واستكشافه.

ولعل الاضافة الخلدونية الهامة هي اعتبار المجتمع والتاريخ ميداناً للبحث العلمي الموضوعي. العمران عند ابن خلدون له طبائع (أو قوانين) بما هو مجتمع وبما هو تاريخ. والعلم الموضوعي هنا ليس معناه أن يؤدي حتماً إلى قبول الواقع وكما هو باسم الموضوعية، أو الركون إلى قدرية تاريخية، بل معناه أن التغيير باسم القيم ينبغي أن يعتمد معرفة موضوعية بقوى الواقع التاريخي والمجتمعي. بغير ذلك لا نستطيع المعرفة الصحيحة بالتاريخ والمجتمع ولن نعرف الطريق الصحيح إلى الإصلاح. اعتبر الفلاسفة قديماً، والإسلاميون منهم أيضاً، أن العلم يتم بإدراك الشيء كما هو. ولكن الحقيقة أن هذا الإدراك كثيراً ما انطلق إما من مثل فكرية مجردة، أو من أحكام اعتقادية، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع والسياسة. من هنا انطلق الإصلاح عندهم إما من تأملات في مجتمع مثالي، أو فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والسياسة شرعاً.

وحين يجعل ابن خلدون درسه للمجتمع والسياسة مختلفاً عن تأملات الفلاسفة وأحكام الفقهاء، فإنه لا يعمل على فتح أفق جديد للبحث العلمي الموضوعي لها فحسب، بل إنه يغير من الفهم التقليدي للإصلاح. كل إصلاح عند ابن خلدون عليه أن يركز على فهم موضوعي بالواقع الذي يريد أن يغيره. وإذا أصبح مألوفاً اليوم أن كل عمل إصلاحى لا بد وأن يعتمد معطيات ودراسات وتقارير اقتصاديين والاجتماعيين والاحصائيين والديمقراطيين وغيرهم، فإن ذلك لم يكن معهوداً في الإصلاح التقليدي. ولعل هذه نتيجة كان سيؤدي إليها الفكر الخلدوني الاجتماعي والسياسي، لو قدر للخلدونية أن تشق لها طريقاً داخل الفكر العربي الإسلامي.

علي أومليل

اشكلت على المسلمين؛ فقالوا - إنه قد حكم عليه، فلم يرض.

فقال - إن الحكومة كالامامة. ومتى فسق الامام، وجبت معصيته وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أواويلهما.

فقال بعضهم لبعض: «لا نجعلوا احتجاج قريش عليكم حجة. فإن هذا من القوم الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصُمُونَ﴾ (الزخرف، 58) وقال عز وجل: ﴿وَتَنْذِرُ بِهِ قَوْمًا لَدَا﴾ (مريم، 97).

فاتضح من المناظرة أن الخوارج كانوا بعيدين عن سبيل التفاهم وأنهم كانوا يشترطون على علي شروطاً غير مقبولة ليعودوا إلى طاعته والذي حز في نفس الخليفة هو تناقضهم في قضية التحكيم، وتقلبهم بين الإلحاح على اجرائه والتبرؤ من قبوله. وقد عبر علي عن خيبته في خطبة مشهورة يقول فيها:

«أما بعد، فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحيرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي، لو كان يطاع لقصير أمر، فأبستم على إباء المخالفين الجناة، والمتابذين العماة، حتى ارتاب الناصح بنصحه، وضم الزند بقدره، فكنت وإياكم كما قال أخو هوازن.

أمرتكم أمري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصح الأضحى الغد»

بدأ الخوارج يقاطعون علياً وهو يخاطب في الناس ويرددون شعار «لا حكم إلا الله»، فتصدى لهم علي ذات مرة وهو يخاطب في مسجده قائلاً:

«كلمة حق يراد بها الباطل! نعم، إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير ير أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بين الفبي، ويقاثل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»...

وبدأ الخوارج يفكرون في تنظيم حركتهم والانتقال من الاعلان النظري عن أفكارهم إلى طور التطبيق. ففقدوا اجتساعاً لهم في حروراء، وهي قرية تبعد عن الكوفة ميلين فكانت أول مركز لهم حتى ان المؤرخين يسمونهم الحرورية. ويصور لنا الطبري الجو الذي جرت فيه تلك الأحداث بهاته الكلمات وهو يتحدث عن الجنود الذين كانوا مع علي في معركة صفين:

«خرجوا إلى صفين مع علي وهم متوادون أجباء، فرجعوا

وقام يطالب بدم عثمان بصفته زعيماً لبني أمية ووالياً على الشام. وتقابل الجيشان في عين المكان طوال سبعة شهور دون قتال، وفي تمام المواعدة. لكن في شهر صفر 37 هـ نشب القتال بينهما في معارك متوالية. وبدأت كفة الحرب ترجح لصالح علي بن أبي طالب، وخاف معاوية من عواقب الهزيمة، فابتكر حيلة رفع المصاحف لمطالبة خصومه بالاحتكام الى كتاب الله.

ونجحت الحيلة، إذ استجاب أصحاب علي الى الدعوة الموجهة اليهم ولم يستمعوا إلى نصائح رئيسهم الذي حذرهم من الخديعة التي دبرها لهم خصومهم بقصد تشتيت كلمتهم في الوقت الذي بدأ الانتصار يلوح لهم في أفقهم. ولم يجد علي بدأ من اتباع رأي أصحابه الذين كان جلهم من أهل العراق، فقبل فكرة الاحتكام الى كتاب الله على مضض، تحجباً للفتنة. وجرت عملية التحكيم التي آلت الى مهزلة بسبب غفلة أبي موسى الأشعري، ممثل علي، وذهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، إذ انتهت إلى الاتفاق بين الحكيمين على عزل الخليفة الشرعي، علي بن أبي طالب وترك الباب مفتوحاً في وجه معاوية كي يجرب حظّه في تولي الخلافة. وهكذا وجد رابع الخلفاء، الراشدين نفسه أمام وضعية خطيرة تنذر بانشقاق الأمة الاسلامية الناشئة وتعرضها للفتنة.

وحسب عدد من الروايات التاريخية، فإن الجنود الذين انتقدوا علياً فيما بعد وكونوا النواة الأولى للخوارج، كانوا هم الذين ضغطوا عليه من أجل قبول التحكيم، حينما رفع أصحاب معاوية المصاحف وطلبوا التحاكم الى الله. بل إنهم هم الذين فرضوا عليه تعيين أبي موسى الأشعري كحكم عنه، وكان علي يرشح ابن عمه عبدالله بن العباس لماته المهمة ومع ذلك، فقد أصبحوا يطالبونه برفض قرار التحكيم ومواجهة خصومه بالقوة.

وحاول علي بن أبي طالب أن يرجعهم عن موقفهم بطرح خلافهم معه على بساط المناقشة، فوجه إليهم عبدالله بن عباس لينظرهم. فسأهم: لماذا «نقمتم على أمير المؤمنين؟ فأجابوا - قد كان للمؤمنين أميراً، فلما حكم في دين الله، خرج عن الايمان، فليتب بعد إقراره بالكفر، نعد له».

فاعترض عليهم ابن عباس:

- لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر: فقالوا - إنه قد حكم.

قال - إن الله عز وجل قد أمرنا بالتحكيم في قتل صيد، فقال عز وجل: يحكم به ذو عدل منكم، فكيف في إمامة قد

يعتبر نفسه، بتأييد منهم، أحق بالخلافة من غيره. ومع ذلك، فقد أثر الدخول في الجماعة فأسند بيعته إلى أبي بكر الصديق، ثم إلى عمر بن الخطاب فيما بعد.

لكن أصعب مشكلة ظهرت مع نشوء الخلافة الإسلامية لم تنشأ عن الخلافات بين قريش أو بين الصحابة، وإنما أتت من موقف القبائل العربية التي تعودت، في الجاهلية، على تقاليد العصية ورفض كل سلطة خارجة عنها والتمسك بحريتها.

وظهر موقفها في حروب الردة التي لم تكن تعني، في غالب الأحوال، التراجع عن الإسلام، وإنما رفض الخضوع لسلطة الخلافة الناشئة. وكان رمز الخضوع هو تسليم الصدقات للخليفة. وظهر موقف تلك القبائل في الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان 35-23 هـ/644-656 م.

كان هنالك، إذن، خلاف حول التنظيم السياسي للجماعة الإسلامية الناشئة برز على مستويين:

1 - مستوى قرشي: كانت قريش، قبيلة النبي ﷺ، تعرف بأكبر يقين إنها هي المرشحة الوحيدة لتولي الخلافة. ولذلك أصبح همّ رجالها ينحصر في اختيار الشخص الصالح لتولي هذا المنصب الخطير. وطبيعي أن تنشأ منافسات بين الأسر القرشية وتظهر نزاعات حادة على الخلافة. وهو ما تجلّى في الصراعات بين الهاشميين والأُمويين والزبيريين. لكن الخلاف في هذا المستوى يكتسي صبغة شخصية وعائلية ولا يسمى أي جانب جوهرية من التنظيم السياسي.

2 - مستوى عربي: وفيه يقع النظر إلى العرب ككل بسائر قبائلهم ومجتمعاتهم وبلادهم المختلفة مناخاً وجغرافية وبشراً. كل هؤلاء العرب دخلوا إلى الإسلام وقبلوا تعاليمه، لكن هل تحرروا من إرث الجاهلية؟ هل نسوا كل العداوات السابقة؟ هل عمو من قلوبهم كل تأثير للعصبيات والمنافسات القديمة؟ وهل انتهى الصراع بين القحطانية والعُدنانية، وبين ربيعة ومضر الخ...؟

حاول الإسلام بتعاليمه الجديدة أن يقوم بثورة جذرية على الارث الجاهلي فنأدى مبدأ المساواة والتعارف والتآخي بين سائر أتباعه والتخلي عن عصية الجاهلية وأخلاقها. مما تلخصه الآية القرآنية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات، 13).

ومن المفاهيم الجديدة التي أتت بها الإسلام ليقاوم تيار

متباغضين أعداء ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم. ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله ويتشائمون ويتضاربون بالسياط. يقول الخوارج: يا أعداء الله أوهتتم في أمر الله عز وجل وحكمتهم. ويقول الآخرون: فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء، فنزل بها منهم إثنا عشر ألفاً، ونادى مناديه: إن أمير القتال شُبث بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء الشكري. والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يتضح مما تقدم أن الخوارج كانوا مصممين على الافتراق عن علي ومناصبته العداء بالرغم من كل المحاولات التي بذلها الخليفة للتصالح معهم وإعادتهم إلى حظيرة الجماعة التي كانت تؤيد سياسته. ولا أدل على إصرارهم على الانفصال من مبادرتهم لخلق تنظيم سياسي خاص بهم. فما الذي دفع بهم إلى هذا الموقف المتطرف؟ وما هي مطالبهم وملاحظاتهم على الخلافة القائمة؟

قبل كل شيء يجب أن نميز في حركة الخوارج بين جانبين: جانب سياسي وجانب ديني. وهذا لا يمنع أن الدين كان يتخذ كغطاء لمعارضة سياسية محضة. فقد اتضح لنا من الأحداث التي شاهدت بروز حركتهم. والتي حللناها آنفاً أن الهدف الأول من تحركهم كان هو تنحية علي بن أبي طالب من الخلافة أي إحداث تغيير في قيادة الأمة الإسلامية حسب مقاييس جديدة، نعرض لها فيما بعد. والذي يهنا التنبيه إليه هو، أن مطلبهم كان ذا صبغة سياسية، أي أنه لا يمس في شيء قضية العقيدة والتعاليم الإسلامية الأساسية. ومع ذلك، فقد أقحم الخوارج مع مطلبهم عنصراً دينياً، إذ نعتوا بالكفر كل من يخالفهم في رأيهم السياسي. لذلك يجب أن نعتبر في تحليلنا لخلافهم مع الخليفة القائم، علي بن أبي طالب الأسباب السياسية بالدرجة الأولى، ثم نخرج بعد ذلك على التعليقات الدينية التي أثّرت عن نشوء حركتهم ودخلت في صياغة مذهبهم.

من المعلوم أن قضية التنظيم السياسي للأمة الإسلامية غداة وفاة النبي ﷺ طرحت على الصحابة مشكلاً لم يكن من السهل التغلب عليه. وظهرت منذ الساعة الأولى خلافات بينهم حول من يتولى قيادة الأمة. وحسم الأمر في سقفة بني ساعدة إذ اتفق المهاجرون والأنصار بعد نقاش وتردد، على مبايعة أبي بكر الصديق كأول خليفة بعد النبي ﷺ لكن كانت هنالك تحفظات من جهة الهاشميين، إذ كان علي بن أبي طالب

يظهر لنا الخوارج كأصحاب مبدأ سياسي واضح في مناقشتهم لشريعة علي بن أبي طالب منذ الساعة الأولى من انفصالهم. فقد ذكر الطبري أنهم سمعوا الشيعة يرددون على مسامع علي بن أبي طالب: «في أعناقنا بيعة ثانية نحن أولياء من واليت، وأعداء من عاديت»، فاعترضوا عليهم قائلين: «استبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر كفرسي رهان. بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا وكرهوا، وبايعتم أنتم علياً على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى».

فيتضح من اعتراضهم أنهم لا يعتبرون البيعة ارتباطاً بشخص وولاء لفرد معين، بل أنهم يتجاوزون الشخص إلى الفكرة التي يمثلها منصب الامامة، فما دام الامام يمثلها عن جدارة وفي شروطها فالالتزام ببيعته أمر واجب فإذا ظهر منه انحراف أو قصور، سقط ذلك الالتزام وأصبح المسلمون في حل من اختيار امام آخر. فهم يطرحون قضية المؤسسة في الاسلام: هل المؤسسة تفرض نفسها على متوليها بسلطة خارجية وموضوعية أم هل هو الذي يفرض نفسه عليها. ومن ثم اتجهوا برأيهم إلى فكرة انتخاب الخليفة من عامة المسلمين وإمكان عزلته متى اعتبرت الأمة أنه حاد عن الطريق. كما اعتبروا أن القرشية ليست ضرورية في الترشيح للخلافة وأن كل مسلم، سواء إكان عربياً أم غير عربي يتمتع بذلك الحق.

حاول علي أن يناقشهم ويكنهم محتجاً عليهم بتردهم وتنقضهم في موقفهم لكنهم ردوا عليه بكل بساطة قائلين: «صدقت قد كنا كما ذكرت وفعلنا ما وصفت، ولكن ذلك كان منا كُفراً. فقد تبنا إلى الله عز وجل منه. فتب كما تبنا نبايعك وإلا فنحن مخالفون».

فهم يقرون بأنهم كفروا بموقفهم لكنهم تابوا، وما دام علي لم يفعل مثلهم فهو في نظرهم كافر. وقياساً على ذلك، فهم يكفرون علياً وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم، ومن ثم يكفرون سائر المسلمين غير من تبع نحلتهم ويرون من الواجب قتالهم. فقد قال أحد الخوارج، زرعة بن برج، لعلي بن أبي طالب، لما قرر أن يبعث أبا موسى الأشعري للتحكيم: «أما والله، يا علي، لئن لم تدع تحكيم الرجال في كتاب الله عز وجل، قاتلتك اطلب بذلك وجه الله ورضوانه».

يتبين من الروايات المختلفة وما نسب من أقوال إلى الخوارج أن فكرة التوبة كانت هي الدافع لبروز حركتهم. فقد فسروا التحكيم على أنه ميثاق عقده علي بن أبي طالب مع الشيطان المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يجاربه. هذا

القبليّة والتمزق السياسي والاجتماعي الذي طغى على المجتمع العربي في الجاهلية مفهوم الأمة، الذي جعل منه القرآن هدفاً ومثلاً أعلى للمسلمين في التغلب على كل عوامل الشتات وإقرار التأخي فيما بينهم، ومفهوم الشورى، الذي لا يترك مجالاً للاستبداد والاستئثار في تسيير شؤون الأمة.

في إطار هذه المبادئ والتعاليم، انطلقت دولة الخلافة الراشدة وحاولت أن تطبقها جهد المستطاع، مما جعل صورة الخلفاء الأولين، وبالأخص أبي بكر وعمر، تكتسي كثيراً من القداسة والسمو الأخلاقي والروحي. لكن سرعان ما ظهرت بعض التناقضات التي نشأت عنها ظواهر الخلاف والنزاع داخل المجتمع الاسلامي الناشئ، فبمرور الزمان على التجربة السياسية القائمة ظهر استئثار قريش بالحكم وتفاقم استياء كثير من العرب من هاته الناحية بسبب الأخطاء التي ارتكبت في عهد الخليفة عثمان بن عفان الذي لم يستطع أن يقاوم جشع عدد من أقاربه بني أمية، نظراً لكبر سنه. ومهما حاولنا أن ندافع عن عثمان، فالأمر الذي لا يشك فيه هو أن الفتنة، التي حدثت في عهده، دست في وسط المجتمع الإسلامي الناشئ، لأول مرة، بذور التشكك والارتباب. مما جعل طائفة من العرب ينتقلون بشعورهم من موقف الثقة إلى موقف الشك والتحفظ في انتظار التحول إلى المعارضة الفعالة.

ذلك هو الوضع الذي ورثه علي بن أبي طالب حينما بويع خليفة سنة 35 هـ/656 م. وهو وضع لا يبشر بالاستقرار والثبات الشمل. بل كل شيء كان ينذر بظهور الانشقاق في صفوف المسلمين، وبخاصة في صفوف المؤيدين لعلي بن أبي طالب، الذين كان يصدرهم أهل العراق، بحيث أن كل القرائن تدل على أن قضية التحكيم لم تكن إلا المناسبة التي انفجر فيها الخلاف العميق والذريعة التي لجأ إليها المعارضون للتوصل من بيعتهم والتميز عن خصومهم، سياسياً وايدولوجياً.

2 - مطالب الخوارج:

قبل أن نزيد في البحث عن أسباب ظهور الخوارج، لتتعرف، أولاً، على الشكل أو الأشكال التي عبروا بها عن معارضتهم حتى تتكون لدينا صورة دقيقة عن موقفهم ومطالبهم. وقد سبق لنا أن لمسنا هذه النقطة ونحن نحلل نزاعهم مع علي بن أبي طالب. والذي نعرض له، الآن، هو توضيحها بالتحليل وبلاستناد إلى النصوص الأساسية.

الكامل أن «الخوارج في جميع أصنافها تبدأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة» (الكامل، ط. النهضة، القاهرة، 3-164). فالذي حركهم، قيل كل شيء هو التوبة كما ذكر ويلهاوزن في كتابه الخوارج والشيعة (ص 37)، إذ يعتقدون أن علياً بقبوله التحكيم عقد «ميثاقاً مع الشيطان» المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربهم. فالخوارج بهذا المعنى حزب ثوري تصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالدولة الإسلامية القائمة وقت ظهورهم هي دولة كفر في نظرهم. وهو ما يبرزه عبدالله بن وهب الراسبي في خطابه السابق حين يدعو أصحابه إلى الخروج من «هاته القرية الظالم أهلها».

فهم، إذن، يبحثون عن قرية جديدة تتميز بالعدل والتقوى، وينزلون عن بقية المسلمين ليحققوا مثلهم الأعلى انهم يهجرون وراء تكوين الجماعة المباركة ويسطهرونها من مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم أن يكونوا من أهل الجنة. وهذا هو معنى تعصبهم.

وقد يقال إن مطلبهم هذا عسير تحقيقه، إن لم يكن من قبيل المستحيل. إنه، على أي حال، مطلب غير واقعي صادر عن جماعة تمثل أقلية صغيرة وسط أغلبية حقة من المسلمين الآخرين. لكنهم لا يحسبون للواقع أي حساب ولا يستندون إلى خطة سياسية وعسكرية مبنية على استراتيجية وتكتيك، بل إنهم كانوا يدركون أن الأهداف التي يسعون إليها من الصعب أن يتم لهم تحقيقها. فالنجاح لم يكن هو الذي يحركهم. بل إنهم كانوا يتحركون من أجل الاستشهاد وهم يحاهدون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، امتثالاً للآية القرآنية «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ». (التوبة، 111). ولذا كانوا يدعون باسم «الشرعة».

وبالجملة، فإن حركة الخوارج لم تنطلق من موقف التعصب والقبلية كما يترامى لأول وهلة، وكما ورد عند بعض العلماء والمؤرخين، بل إنها حركة تفضع نفسها، على المستوى الفكري، في إطار إسلامي وتتشبث بالمثل العليا الإسلامية. وقد أورد المبرد في الكامل شعراً للشاعر الخارجي عمران بن حطان، يختتمه بالبيت التالي:

فنحن بنو الاسلام والله واحد
وأولى عباد الله بالله من شكر

ويفسر المبرد البيت بقوله: «انقطعت الولاية إلا ولاية الاسلام لأن ولاية الاسلام قد قاربت بين الغرباء». وقال الله

التشدد في الموقف السياسي والديني جعل الخوارج يعتبرون أن الخلافة القائمة في الجماعة الإسلامية غير شرعية وأن المتولين لها كفار، وإذن لم يبق لهم أي خيار في المهادنة والتسامح بل الواجب الديني يفرض عليهم أن يثوروا على النظام القائم وأن يتجنبوا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهم يتحركون عن إيمان بأفكارهم. وعندما أسسوا أول تنظيم لهم أثناء التحكيم خطب فيهم أول ائمتهم عبدالله بن وهب الراسبي فكان من جملة ما قال:

«أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، وينيبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا التي الرضا بها والركون إليها والإيثار إياها عناء وتبار أثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق. وإن من وضّر، فإنه من يمين ويضّر في هذه الدنيا، فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود في جناته. فأخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلة» (الطبري، تاريخ).

من هذه الأقوال المنسوبة إلى الخوارج وهم في بداية حركتهم نستطيع أن نتعرف بالتدقيق على موقفهم وآرائهم. فهم، أولاً، يرتكزون على الدين ويستشهدون بالقرآن لمواجهة خصومهم. ويظهر تدينهم في النزعة إلى الزهد ورفض الدنيا وعدم الافتتان بها من أجل القيام بواجب أساسي دعا إليه الاسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول أحد رجائهم في نفس المناسبة وهو يتحدث عن الدنيا: «فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ولا تلفتكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (الطبري، تاريخ).

فهم يظهرون تجرداً كبيراً في عملهم ويشترطون شروطاً ثقيلة للحصول على صفة المسلم والمؤمن ولا يتساهلون في ذلك وهو ما حدا بهم إلى حمل السلاح ضد غيرهم من المسلمين الذين لا يتبعونهم في رأيهم. ومن ثم حكم عليهم بعض العلماء والباحثين بأنهم متعصبون وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية الذي يتحدث عن اندفاعهم للتحمس للشعارات وسطحياتهم وشجاعتهم المزوجة بالهوس في مواقفهم. ويؤكد المستشرق الايطالي ديلافيدا في مقاله عن الخوارج بالموسوعة الإسلامية في طبعها الثانية تعصبهم المبدئي في آرائهم الدينية.

لكن أبا زهرة، برغم انتقاده الشديد لهم، لا يتمالك عن الاعتراف لهم بالاخلاص والصدق في سلوكهم. وذكر المبرد في

من ترك له الخيار يقرر ما شاء ويأمر بما شاء. لم يكن علي في وضع مريح لمجابهة خصومه.

وفي هاته الأثناء تسبب الخوارج في حادثة كانت ذات مفعول حاسم في تطور حركتهم. كان إمام الخوارج الأول، كما رأينا، هو عبد الله بن وهب الراسبي. وقد اتفق مع أصحابه على الابتعاد عن بقية المسلمين. فأتجهوا إلى جسر النهران حيث استقروا هنالك وخرجت عصابة منهم إلى قرية صادفوا بها أحد الصحابة، عبدالله بن خباب وزوجه الحامل، فأحاطوا به وضايقوه بأسلحتهم وقتلوه هو وزوجه. وحينئذ لم يتردد علي في الذهاب بجيشه إلى جهة النهران.

وطالب الخوارج، قبل الهجوم عليهم، بتسليمه قتلة عبدالله بن خباب وزوجه. فتضامنا كلهم في مسؤولية القتل. وجرت المعركة بعد ذلك حامية الوطيس، استبسل فيها الخوارج وأظهروا فيها شجاعة فائقة واستاتة ما عليها من مزيد، لكنهم سحقوا سحقاً في تلك المعركة التي أصبحت تحمل اسم معركة النهران والتي جرت في سنة 658/38. وكان من عواقبها الحاسمة والخطيرة منح الحركة الخارجية بعداً تاريخياً كبيراً لأنها تعدت مجرد الاختلاف في الرأي وتحولت إلى قضية مقدسة عند أصحابها تراق من أجلها الدماء. وهكذا أحدثت صدعاً قوياً في صفوف الجماعة الإسلامية الأولى، وكوّنت عنصراً أساسياً في تاريخ صدر الإسلام.

وبرغم المقتلة الكبيرة التي جرت في صفوف الخوارج يوم النهران فقد استطاعوا أن يلموا فلولهم ويعززوا صفوفهم بعناصر جديدة وأن يعينوا إمامهم الثاني المستورد بن علفة الذحل محل الراسبي المقتول في النهران. وسرعان ما امتدت يد انتقامهم إلى أعلى سلطة في الدولة، إذ قام أحد رجالهم، عبد الرحمن بن ملجم، باغتيال علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين 35-40 هـ، وكان في الحدث ما يشجعهم إذ بدأوا يتحركون من جديد في عهد معاوية بن أبي سفيان. وسلك معهم واليه على الكوفة، المغيرة بن شعبة، سياسة لم تكن تخلو من المرونة والتسامح، إلا أنه كان يتبعهم بالحراسة ويهددهم وقد دخلوا أثناء هاته الفترة، في معارك أخرى قتل فيها إمامهم الثاني واضطروا لملازمة الهدوء إلى حوالي سنة 677/58 حيث بايعوا إماماً جديداً هو حيان بن طليان السلمي الذي قاد أصحابه إلى معركة بانقيا التي قتلوا فيها عن آخرهم، وذلك في سنة 59، وقد وضعت هاته الحادثة حداً لوجودهم بالكوفة التي أصبحت منذ ذلك الوقت معقلاً للشيعية. وسيظهر نشاطهم بعد ذلك في مدينة البصرة.

عز وجل ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات، 10) وقال عز وجل - فابعد به بين القرابة ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود، 46) وقال نهار بن توسعة البشري:

دعني القوم ينصر مدعيه
ليلحقه بذئ الحسب الصميم
أي الإسلام لا أب لي سواه

إذا افتخروا بقبس أو تميم
وواضح من الآيات ومن تعاليق المبرد الذي عاش قريباً من هذا العصر أن المبادئ الإسلامية هي التي كانت تحرك الخوارج. فالذي جعل حركتهم تظل حركة أقلية منعزلة معرضة للمطاردة والقمع المتواصل من لدن السلطة، سواء في آخر دولة الخلفاء الراشدين أو في عهد الخلافة الأموية؟ الجواب على هذا السؤال يقتضي دراسة تطور حركة الخوارج منذ أن توطد كيانه وأصبحوا جماعة مستقلة لها بنيتها وقيادتها.

3 - تطور حركة الخوارج قبل الانقسام:

لم يوفق علي بن أبي طالب في التصالح مع الخوارج وإرجاعهم إلى الجماعة التي كانت تؤيده بالعراق. وقد انقسم المجتمع الإسلامي إلى فئتين: فئة مع معاوية بن أبي سفيان ومركزها بالشام، وفئة مع علي ومركزها العراق. إلا أن سلطة علي في تلك الجهة لم تكن تامة التوطيد، نظراً لمشغبة الخوارج وتحركاتهم التي بدأت تظهر خطورتها.

فقد فكر علي، مرة أخرى، في الذهاب إلى الشام لمحاربة معاوية والقضاء عليه نهائياً ورجه إلى الخوارج يدعوهم إلى الالتحاق بجيشه. كما وجه إلى ابن عمه عبدالله بن العباس يأمره أن يستنفر الناس بالبصرة ويلتحق به في معسكره بالنخيلة. لكن، سرعان ما نجمت أمامه الصعوبات. فالخوارج رفضوا تلبية طلبه ودفعوا به إلى اليأس منهم. وأما ابن عباس، فإنه حاول أن يستنفر أكثر ما يمكن من أهل البصرة لكنه لم يستطع أن يجمع أكثر من ألف وخمسة رجل، والحالة أنهم كانوا سنين ألفاً ولا يدخل في هذا الرقم الأبناء والعبيد. كما يدل على تلكؤ أهل البصرة في مناصرة قضية علي.

ولا شك أن الوضع المتأزم في معسكره كان سبباً في تحفظ طائفة من الناس وإثارةهم الإنزواء والحياد بل إن أنصاره أنفسهم حينما اجتمعوا حوله في النخيلة لم يكونوا متفقين على خطة. فمنهم من اقترح عليه البدء بمحاربة الحزورية أي الخوارج ومنهم من أشار عليه بالذهاب تَوّاً إلى معاوية، ومنهم

ليس من الضروري أن نواصل هذا التحليل التاريخي المفصل الذي لم نكن نقصد منه إلا التعريف بانطلاقة حركة الخوارج والتطورات التي طرأت عليها في البداية والذي يمكن أن نقوله بكل إيجاز لاتمام ذلك التحليل هو أن فرقة الخوارج انقسمت إلى عدة فرق أهمها:

1 - الأزارقة: زعيمهم هو نافع بن الأزرق، الذي كان على جانب من الثقافة الدينية إلا أنه انساق نحو أساليب العنف والعمل المباشر دون هوادة. وكانت حركته أخطر فرقة على الدولة الأموية بما أضرمته من فتن وثورات في ناحية البصرة وبعض الأقاليم الشرقية من الامبراطورية الاسلامية. ونبغ في صفوفهم رجال عرفوا بشجاعتهم واستماتهم مثل قطري بن الفجاءة، الشاعر المشهور. وقد تشرم لهم القائد الأموي المهلب بن أبي صفرة والحجاج بن يوسف الثقفي فكسرا شوكتهم وأضعفا حركتهم.

اشتهر الأزارقة بالشدد في تطبيق المذهب الخارجي، وكانت لهم في ذلك قواعد وعادات، يدعون أنهم استنبطوها من القرآن. فمنا إيمانهم بوجوب الهجرة عن بقية المسلمين الآخرين الذين ليسوا على نحلتهم لأنهم يعتبرونهم كفاراً، وكان نافع يدعو المخالفين له إلى الهجرة إليه ولا يقبل منهم عذراً. وهم كذلك يؤمنون بضرورة مواصلة الجهاد دون توقف وينعتون مخالفهم بالقعديين ولا يقبلون منهم أي تبرير للقعود. ويحرمون التقية ويرون وجوب الدعوة جهاراً. لكن الذي أثار سخط سائر المسلمين على الأزارقة هو التبرؤ من غيرهم من المسلمين برفض مناكرتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم وشهادتهم واستعراض المخالفين كانت كلها سبباً في اندثار فرقة الأزارقة بعد أن ظهرت في البداية، وكأنها أقوى التنظيمات الناشئة عن المذهب.

2 - الصفرية: هنالك خلاف في اسم مؤسس هاته الفرقة: هل هو ابن صفار أم زياد ابن الأصفر أم النعمان بن صفر، الخ. ؟ ولكن المهم هو أن هاته الفرقة حاولت هي، أيضاً، أن تكشف أنصارها وتدعو إلى محاربة الأمويين. وازدادت خطورتها حينما تولى قيادتها شبيب الشيباني الذي يضرب به المثل في الشجاعة ويعد من أبطال الخوارج. وقد هزم عدة جيوش بعث بها الحجاج بن يوسف لمحاربه ودخل إلى مدينة الكوفة وأصبح العراق كله يخشى من سطوته. ومات وهو يقاتل سنة 697/78 بعد أن وقع به فرسه في النهر.

برغم تشرم هاته الفرقة للحرب، فقد تميزت عن سابقتها بكثير من الاعتدال، على مستوى السلوك المذهبي. وهكذا

وتصدى لهم زياد بن أبيه، وإلى معاوية على العراق، في تلك المدينة وكان شديداً عليهم، وكذلك ابنه عبيد الله الذي خلفه في منصبه والذي كان يقتل لمجرد الشبهة بالانتماء الى الخوارج. وفي عهده ظهر من زعماء الخوارج أبو بلال مرادس، الذي عرف بسيرته المثالية وسنعود إليه. واضطروا للخروج من البصرة فراراً من قمع ابن زياد وذهبوا الى مكة لمساعدة عبد الله بن زبير في ثورته على بني أمية 64-73 هـ لكن سرعان ما اختلفوا معه بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 64/683. وفي هاته الأونة بدأ يظهر الخلاف في صفوف الخوارج الذي انقسموا إلى عشرين فرقة حسباً ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق. وسنقتصر فيما يلي على ذكر أهمها.

4 - فرق الخوارج:

حينما انفصل الخوارج عن عبدالله بن الزبير، رجعوا إلى البصرة وكان من بينهم بعض الرؤساء الذين سيظهر دورهم فيما بعد مثل نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق وعبدالله بن الصغار وعبد الله بن إياس وحظظة بن بيهس وكل واحد من هؤلاء سيمنح اسمه لفرقة من فرقة الخوارج. وليست لدينا كل المعلومات عن منشأ الانقسام الذي ظهر في صفوف الخوارج الكبرى «في لحظة معلومة حاضرة كلها كاملة التكوين» كما يقول فيلهاوزن.

والظاهرة أن وفاة يزيد بن معاوية، الخليفة الأموي الثاني 64/683 واستفحال الحرب في المدينة، شجع الخوارج على استئناف نشاطهم ومضاعفته، إلا أنهم لم يظفروا بتفريق على أسلوب العمل. فكان من بينهم المتطرفون الذين يريدون أن يطبقوا مبادئهم بكامل الصرامة والمتدلسون. وهكذا أفرز الانقسام سنة 64/68 طائفتي الإباضية والأزارقة.

ومثلت الثانية نزعة التطرف إذ كانت تدعو إلى العمل المتواصل وتستنكر القعود والإخلال إلى السكينة وتنعت الخوارج المعتدلين بالعقديين وقد برزت على غيرها في تلك الأونة، بما قاده من ثورات وتسييت فيه من معارك طاحنة مع الجيش الأموي. وكان زعيمها الأول هو نافع بن الأزرق الذي دفع أصحابه إلى الهجرة من البصرة واللجوء إلى منطقة الاهواز القريبة منها. وتخوف أهل البصرة من عودة الخوارج إليهم فتناسوا النزاعات الداخلية التي كانت سائدة فيما بينهم واتفقوا على الخروج لمحاربة الخوارج. فكانت معارك ضارية بين الطرفين قتل فيها نافع بن الأزرق 65 هـ. واستمر القتال مدة بعد ذلك إلى أن حلت الهزيمة بالبصريين.

قبل أصحاب هذه الفرقة العمل بالتيقن ولم يكفروا القعديين ولا مرتكبي الذنوب. وفارقوا بين كفر النعمة الذي لا يخرج مرتكبه من جماعة المسلمين وكفر الملة الذي ينطوي على إنكار الربوبية ويعتبر صاحبه مرتدأ. وهم أيضاً، مجرمون قتل النساء والأطفال الذي قال به الأزارقة. ويرى المستشرق هنري لاوست «أن هاته الفرقة تمهد بموقفها لنظرية المنزلة بين المنزلتين التي هي من الأصول الخمسة المعتبرة عند المعتزلة. كما أنها فيما يخص تحديد الإيمان تقترب من السنة».

من دون شك أن تسامح الصفرية مكّنهم من الانتشار في بعض جهات العالم الاسلامي اذ استطاعوا أن ينظموا ثورات بالمغرب على الدولة الأموية في آخر عهدها ويؤسسوا دولة بالجنوب الشرقي من المغرب الأقصى، كانت عاصمتها هي سجلياسة.

3 - الاباضية: الراجح أن مؤسس هاته الفرقة هو عبدالله بن إباض الذي انفصل عن نافع بن الأزرق. ولكن هنالك روايات أخرى. وقد علا شأنهم في آخر الدولة الأموية حينما تولى قيادتهم عبدالله بن يحيى الكندي الأباضي وأصبح خطراً على وجود الدولة الأموية في كل جزيرة العرب.

يتميز الاباضية في مواقفهم وآرائهم بكثير من الاعتدال بالقياس الى الأزارقة. فهم متفقون مع الصفرية في الكثير من أقوالهم فيميزون بين المؤمن والكافر والمشرک. ويقبلون التعايش مع غيرهم في نفس الوطن. كما يتقاربون مع السنة في موضوع الجهاد. ومع اعتدالهم فإنهم كانوا يتقيدون بالجد والصرامة في تطبيق مبادئهم، مما جعلهم مضرب المثل في السلوك والأخلاق.

وقد ظلت الإباضية هي الفرقة الخارجية التي لها وجود في العالم الاسلامي إلى اليوم، فمنذ القرن الثاني الهجري أخذت في الانتشار في بلاد المغرب على إثر الثورات الخارجية التي اندلعت في المنطقة وأمكنها تأسيس دول في ليبيا وتاهرت في الجزائر (الدولة الرسمية) وقد قامت الدولة العباسية بجهود جبارة لتخمد شوكتها، دون أن تتوصل للقضاء عليها. وما زال للأباضية وجود في جنوب الجزائر وفي سلطنة عمان في الجزيرة العربية وفي زنجبار الى اليوم.

4 - النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذي كان يداً واحدة مع نافع بن الأزرق، وتوجه إلى البصرة محافظاً على ولائه لصاحبه إلى أن أعلن البراءة من القعديين، فانفصل عنه حيثئذ وأصبح أماماً لفرقة تحمل اسمه.

يتميز النجدات برأي خاص في ميدان السياسة. فهم لا

يعتبرون إقامة الامامة واجبة على المسلمين الا إذا دعت الضرورة إليها. فإن استطاع المسلمون أن يتناصفوا ويراعوا العدل فيما بينهم، فلا حاجة بهم إلى إمام. وفيما يخص آراءهم الأخرى فهم يقفون بين الأزارقة والاباضية أي بين الغلو والاعتدال. وقد افترقت كل من الأزارقة والصفرية والاباضية والنجادات إلى عدة نزعات فرعية بالإضافة إلى فرق أخرى مثل البيهسية والعجاردة والثعالبة. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق أن الخوارج عشرون فرقة. وهذا الانقسام الذي يصل إلى حد التفتت ليس له أي مبرر في أعيننا اليوم لأننا نجد كل تلك الفرق لا تختلف فيما بينها إلا في بعض الجزئيات والفرعيات الصغيرة. ومن دون شك، فإن العامل الشخصي لعب دوراً كبيراً في هذا التمزيق الذي عرفته حركتهم والذي كان سبباً رئيسياً في تقلص وجودهم. فإذا راعينا الاختلافات الحقيقية بين تلك الفرق، نستطيع أن نصفهم على أربع نزعات:

- أ - المتطرفون الغلاة، ويكون الأزارقة نموذجهم.
- ب - المتأرجحون بين التطرف والاعتدال مثل النجدات.
- ج - المعتدلون نموذجهم الاباضية والصفرية.
- د - المنحرفون عن الاسلام، توجد منهم فرقان هما اليزيدية والميمونية.

مبادئ الخوارج

والآن، ما هي أهم المبادئ التي سار عليها المذهب الخارجي بعد أن مر من طور التأسيس وبلغ درجة الرسوخ والاستقرار؟ تقتصر هنا على نظرة إجمالية على ما هو عام ومشارك بين أهم الفرق الخارجية.

وأول ملاحظة يجب أن نبديها هي أن الخوارج أقل الفرق الاسلامية تأثراً بالفكر الأجنبي والمذاهب الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية وهنالك من يذهب إلى ربطهم بالحركة السبائية التي تشيعت لعل، من جهة، وعملت على بث الفتنة في صفوف المسلمين، من جهة أخرى. ومهما يكن، فجل الباحثين في موضوع الخوارج لم يجدوا لهم سنداً فكرياً خارج الجزيرة العربية، بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين لفكر عربي اسلامي صميم وإرجاعهم إلى مصدرين رئيسيين:

- أ - التقاليد العربية العريقة الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على نوع من الديمقراطية القبلية والأنفة والاستهانة في الدفاع عما يقدهه الانسان.

ب - القرآن والسنة: وهو المصدر الوحيد الذي يرجع إليه

وهذا هو الذي أثار رد الفعل العنيف من لدن الخوارج حين شعروا بأن الحكم سيصبح مقصوداً على فئة خاصة من المسلمين هم قريش وأن مبدأ المساواة الذي أقره الاسلام بين المسلمين بكل وضوح لم يعد محترماً، فإذا اعتبرنا البيئة العربية وتقاليدها، وبخاصة في البادية، فهنا كيف أن طائفة كبيرة من العرب غير القرشيين لم يكونوا مستعدين لقبول أي نظام سياسي مبني على تراتب اجتماعي يميز بين طبقات عليا وطبقات دنيا، فالتراث الجاهلي يبين لنا، بشواهد لا حصر لها، كيف أن كل قبيلة كانت تعزّز بنفسها ولا ترضى بأن تكون دون غيرها مكانة.

شعار الخوارج الأول «لا حكم إلا الله» يعني، أولاً، أن البشر لا يتولى الحكم بحق مسبق، وإنما هو منفذ لإرادة الله. فالامام بهذا المعنى لا يبايع الا للسهر على تطبيق شريعة الله، فإذا بدأ منه انحراف في أداء مهمته، فإن الأمة لها الحق في عزله واستبداله بغيره لا بل إنهم إذا وجدوا خيراً من إمامهم القائم، حق لهم أن يعزلوا هذا الأخير فيقدموا الفاضل على المفضول. وقد حدث هذا، بالضبط مع أبي طالوت الذي بايعته النجيدات بيعة مشروطة، فلما وردت عليهم نجدة بن عامر بايعوه إماماً وخلعوا أبا طالوت.

وإذا كانوا يعترفون بصحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان في السنوات الست الأولى من خلافته، وعلي قبل التحكيم، فإن ذلك لا يعني أنهم كانوا يؤمنون بأولوية قريش، وإنما أن مقاييسهم الصارمة كانت مرعية في تلك الحالات المذكورة. وعلى أي فهم، باستثناء النجيدات يقولون بوجود نصب الامام، وأن الترشيح للإمامة حق ممنوح لكل مسلم سواء أكان من قريش أم من العرب أو من العجم، وأن اختيار الامام يتم بقرار من الأمة، كما أورد المسعودي، وهذا القرار يمكن أن يتم بواسطة الشورى كما ذكر الناشئ الأكبر في مسائل الامامة.

يرى فان فلوتن أن الخوارج، بناء على نظريتهم السياسية، يمثلون حزباً جمهورياً داخل الأمة الاسلامية، بينما يرى فيهم منتغمري وات مثاليين يسعون إلى تكوين الجماعة المباركة. وهذا يختلف، بالطبع، مع حكم أبي زهرة القاسي الذي يرى فيهم أناساً متعصبين وسطحيين متأثرين بالإرث القبلي وبعقلية البداوة يحركهم الحقد على قريش. ولكن الشيء المحقق هو أن ظهور الخوارج اقترن مع إخفاق نظام الخلافة لأسباب أبرزها طه حسين في الفتنة الكبرى ولخصها في - هاته الجملة: «كان علي يدبر خلافة وكان معاوية يدبر ملكاً». وكان عصر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أطل.

الخوارج في تحديد مواقفهم والاحتجاج لمذهبهم. ولذلك، فليس من المنتظر أن نجد لديهم نسقاً فلسفياً متشعباً على غرار ما نجد عند أهل الكلام أو المعتزلة، وإنما هي جملة من المبادئ والأفكار التي تتحكم في سلوك المسلم الفرد أو الجماعة المسلمة.

بالنسبة للمسلم الفرد، يوحد الخوارج بين الاسلام والايمان على خلاف ما هو قائم عند أهل السنة الذين يفرقون بينهما فيجعلون الاسلام هو ما يعلنه المسلم عن نفسه أمام الملأ، وقيامه بالشعائر الدينية، أي جانب السلوك والمظهر، بينما الايمان هو ما يكنه في نفسه ويحمله في أعماق قلبه، استناداً إلى قول الرسول: «الاسلام علانية والايمان في القلب»، فالخوارج يعتبرون أن العمل، أي تطبيق الشريعة، جزء من الايمان، مما أدى بهم إلى اعتبار مخالفة التعاليم الاسلامية بارتكاب إحدى الكبائر كفراً صراحاً. وهم بذلك على طرفي نقيض مع المرجئة الذين يستندون إلى شعارهم «لا يضر مع الايمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة»، وتشدد الخوارج في رأيهم هذا فقالوا إن أصحاب الكبائر من المسلمين سيعذبون ويخلدون في النار بوصفهم كافرين.

بالنسبة للجماعة المسلمة، كان للخوارج رأي وهو الذي اشتهروا به واعتبر من مزاياهم التي تثير اليوم فضول الباحثين في جذور الديمقراطية العربية. فكما أشرنا من قبل، كان لهم رأي طلائعي فيما يخص شرعية الحكم وإقامة الدولة، فالشيعية الامامية اعتبروا الإمامة تنال بوصية، ولا دخل للمسلمين فيها، وخلعوا على الامام رداء العصمة، فلا سبيل لنقده والاعتراض عليه، بحيث يكون الحكم في هذا المذهب تيوقراطياً، أي مرتكزاً على أساس إلهي. أما أهل السنة، فإنهم اشترطوا إلى جانب الصفات التأهيلية للإمامة النسبة القرشية، اعتباراً للظرف الذي نشأت فيه الخلافة، والذي وضع قريش في موقع الحكم لفض الخلافات بين سائر القبائل، وجمع كلمة العرب للدخول في عهد الفتوح الكبرى. وهكذا استقر منصب الخلافة في قريش عدة قرون، واعتبر علماء السنة أن ذلك هو الاختيار المطابق للشرع الاسلامي. والملاحظ أن كلا المذهبين الشيعي والسني لم يمنحا لرأي الأمة أي مكان مضبوط ومحدد. الا الاستخلاف عند السنة يقوم على اساس البيعة ولكن الطريقة التي كانت تجري بها البيعة لم تكن مرسومة على أساس أنها تضمن التعبير عن إرادة الأمة ورغبتها، وإنما هي إجراء شكلي لتزيك الأمر الواقع. أما عند الشيعة فالاستخلاف بالنص كما هو معروف.

فكان لا بد من أن تبرز في المجتمع الاسلامي اعتراضات على هاته التطورات التي كانت تباعد عن الدين بقدر ما تقترب من الدنيا وتجلت قوة تلك الاعتراضات في حركة الحوارج التي لم تمت ولم تنقطع، برغم ما سلط عليها من تنكيل واضطهاد.

مصادر ومراجع

- ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد.
- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ج 1.
- أمين، أحمد، فجر الاسلام.
- بغدادي، الملل والنحل.

- س، الفرق بين الفرق.
- حسين، طه، الفتنة الكبرى، ج 2.
- الدينوري، الأخبار الطوال.
- الشهرستاني، الملل والنحل.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك.
- قلهوزن، يوليوس، الحوارج والشيعة.
- المبرد، الكامل.
- المسعودي، مروج الذهب.
- معروف، ن. م.، الحوارج في العصر الأموي.
- الناشء الأكبر، كتاب مسائل الامامة، الطبعة الثانية، بيروت، 1968.
- وات، مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي.
- اليعقوبي، تاريخ.

محمد زنيبر

الدادائية

Dadaism
Dadaïsme
Dadaismus

1 - منطلقات الدادا الفكرية:

الدادائية حركة عيشية، رفضية، ظهرت مع بداية الحرب العالمية الأولى - في مجالي الأدب والفن - في عواصم غربية، مثل زيورخ، ونيويورك، وباريس، وكولونيا...، وانتقلت بعض مظاهرها، لاحقاً، الى أماكن أخرى من العالم، غير أن عبارة «داد» dada لم تستخدم، للمرة الأولى، بالمعنى التاريخي الذي أعطي لها، إلا في نيسان من العام 1910، حيث أطلقت على الحركة التي أسسها، في زيورخ، فنانون كانوا قد قصدوا سويسرا، بسبب الحرب، من جهات أوروبية مختلفة: من رومانيا تريستان تزارا، ومرسيل جانكو، وفرنسا ماتس آرب، والمانيا، هيوغوبال، وهانس ريتشر، وريشار هيولسنيك. وكلمة دادا ليست، بحد ذاتها، إلا لفظة قد نجدناها في جميع اللغات، بما فيها اللغة العربية، وترتبط، عامة بلغة الأطفال. فهي، مثلاً، مجرد عبارة ساذجة في الألمانية، وحرف جواب نعم - نعم في الروسية والرومانية، ولا تعني شيئاً سوى حصان خشبي للأطفال في الفرنسية...

لا شك في أن الطابع الطفولي والعيشي لهذه العبارة يحكي رفضاً لعالم القيم والتقاليد المتعارف عليها، وتنبؤاً لمواقف ساذجة لم تكن الغاية منها إلا الرد المباشر على ما سبته الحرب من خيبة للأمال لدى شباب تلك المرحلة التاريخية. فاختيار

كلمة دادا والعيشية، يشير الى حالة فكرية كانت قد تكونت منذ 1912 - وعبر عنها، آنذاك، مرسيل دوثنان وجاك فاشيه وسواهما - ويشرح الطابع الأساسي لهذه الحركة والأساليب التي اتبعتها للتعبير عن آرائها. فليس للدادائية من مبادئ مترابطة أو نظم منهجية متأسكة تجعل منها، فعلاً، تياراً فنياً محدداً أو أسلوباً فنياً جديداً إلا أن ما يجمع بين مختلف ممثليها هو، بلا شك، طريقة خاصة في التعبير تمثلت بسلوك هذه الجماعة ومواقفها العدائية، السلبية، من المجتمع البرجوازي الحديث، وواقعه السياسي، وتقاليدته الموروثة، في مختلف المجالات، ثقافية كانت أم أخلاقية. ولعل ههما الأساسي يكاد ينحصر في طرح مسألة القيم الممثلة لهذه الصورة البرجوازية للعالم، وفي السعي الى تفجير الأطر الضيقة للمفاهيم السائدة. لذلك اعتبر تريستان تزارا أن «بدايات الدادا لم تكن بدايات الفن، بل الاشتمزاز» من نتائج الحرب العالمية الأولى التي كرسست إفلاس «عقلانية القرن التاسع عشر» والثقافة البرجوازية المرتبطة بها. فالدادا حاكمت اسطورتها عندما حددت أهدافها، وجعلت من نفسها حركة هدم وتدمير، سواء على صعيد الفن والأدب، أو على الصعيد الأخرى، الاجتماعية والأخلاقية وقد عبرت، من خلال سلوكها ومواقفها الرفضية، عن رغبتها الملحة لقلب المجتمع البرجوازي، وعن احتجاجها «ضد قصر نظر المجتمع الذي شهت ضده، كما يقول فيلي فركوف، سلاح العيشية المطلقة، وتنكرت لكل القيم المعتمدة حتى ذلك الوقت مقدسة لا تمس، وهزأت بالوطن والدين، والأخلاق، والشرف، ونزعت القناع عن كل القيم التي رفعت الى مصاف الأصنام (...). وكانت الدادا تفجراً لليأس لدى الفنان الذي شعر بأن الهوة القائمة بينه وبين المجتمع وزمانه، والمتجسدة بهذه المذبحة الجنونية، ما زالت تتسع دائماً...

ذلك، كان مرسيل دوشان قد عبر عن موقفه، الرفض والساخر، بتناوله الأشياء غير المألوفة فنياً وتقويمها، وبانتاجه ما أسماه بالأشياء الجاهزة ready made. وفي سنة 1914، تناول لوحة مبتذلة، كالتى تباع على الأرصفة وفي المتاجر لصغار البرجوازيين، وأضاف الى المنظر الطبيعي الذي تمثله بقعة كبيرة باللونين الأخضر والأحمر، ثم وقع عليها ويهدف السخرية من الصورة البرجوازية للعالم، عمد دوشان الى إضافة لحيه وشاربين الى جيوكندا ليوناردو دافنشي؛ ثم ذهب الى أبعد من ذلك، في هذا الاتجاه السليبي، عندما توقف عن أية ممارسة فنية، لقناعته بأن الفن بات عاجزاً على الصعيد الأخلاقي، وأنه يتجه نحو نهايته، بعد أن سقط في مجال التعبير الذي حددته له البرجوازية.

2 - البناء عن طريق الهدم:

الدادا، في نظر معاصريها، ليست فقط حركة فوضوية وعيثة بل هي ظاهرة أدبية وأيديولوجية، يرتبط تاريخها بالنصوص الأدبية والنظريات أكثر ما يرتبط بالأعمال المادية. ولقد عبر عن هذا الواقع، منذ عام 1920، جاك ريفيير الذي رأى أنه للتعرف على الدادا ليس ضرورياً دراسة نتائجها، وأنه يكفي التوقف عند تصريحات ممثليها. واعتبر اندريه جيد أن مجرد تمتم اسم دادا يكفي لتحديد طبيعة هذه الحركة التي لم يربها «سوى مطلق لا معنى له». ولكن، رغم هذا الموقف السلبي إزاء الدادا، فإن تاريخها لا يقتصر على الهدم، أو يتلخص بالفضائح التي أثبتت حولها، فهي، لا شك، ظاهرة مميزة تعبر عن أزمة اجتماعية وثقافية. ولا شك أيضاً في أن إصرارها على «الهدم» مصدره قناعة أفرادها بأن المجتمع الغربي بات فاسداً، ولا بد، لبناء «الانسان الجديد»، من هدم القديم والتخلي عن قيم ومفاهيم بما في ذلك الشرف، والوطن، والأخلاق، والفن، والدين... تكونت عبر التاريخ تلبية لحاجات انسانية. غير انه «لم يبق منها اليوم، في نظر تزارا، سوى هيكل عظمي اصطلاحي...». فمن خلال دعوتها للهدم ورفضها للسلفية، أرادت الدادا أن تبني أسساً جديدة لمجتمع جديد، مؤمنة بضرورة الفن الاجتماعية، واعية خطر العدمية المطلقة. بيد أن ما تبع الهدم الذي طالبت به الدادا بقي غامضاً، وكاد يقتصر على الممارسات المجانية والنظريات. فالدادائية الألمانية، وحدها، التزمت برنامجاً سياسياً، وتحول بعض ممثليها، هولسنسبك، وبارغلد، وآخرون، إلى شيوعيين مناضلين. وكان التلاقي، على صعيد الفكر والعمل، من مهام

فالدادا ليست، إذن، سوى ظاهرة بارزة ولدتها ظروف أوروبا التاريخية والاجتماعية لهذه المرحلة، تؤكد، بدورها، ما كان الغرب قد شهد - في نطاق التطور الفني منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - من سعي حثيث الى تحطيم المفاهيم والأساليب الفنية القديمة، ومن ردود فعل ضد البرجوازية، بصفتها طبقة مهيمنة تتحمل مسؤولية الأحداث التي مهدت لها. ولعله بسبب مثل هذه المواقف، وصف الفن، قسراً، على أنه يساري سياسياً، وابقى، قسراً، في هذا الوضع، إذ لم تكن الطبقة الهمينية قادرة على تطهير داخلي للفكر (...). وهنا، نرى تكراراً للظروف التي ابقت الفنان، منذ بداية المجتمع البرجوازي، خارج المجتمع. غير أن ذلك لا يقتصر على كونه تكراراً، بل يعتبر ظهوراً لأشكال معارضة جديدة لا ريب فيها، حسب تعبير هوفستاتر في كتابه التصوير والرسم والحفر.

هكذا بدت الحركة الدادائية، على صعيد الفن والأدب، إنعكاساً لانتفاضة اجتماعية كانت مصادرها المباشرة الحرب والثورة الروسية، وما تبعها بعد الحرب العالمية الأولى من حركات ثورية، قمعت في حينها، ومن تبدل في الآراء والمفاهيم وتطور في المجالات العلمية. بيد أن الدادائيين، الذين لم يتبعوا نهجاً محدداً في التعبير عن آرائهم فلجأوا الى كل الوسائل التي يمكن أن تخطر ببالهم، بهدف إثارة الرأي العام والاساءة الى الطبقة البرجوازية ومفاهيمها. ولذلك، كانت الدادا تسعى الى إثارة الفوضى بين مختلف النشاطات الثقافية، والى تقليص الحدود القائمة بين الفن والأدب، حيث لجأت الى ما سمي بـ «اللوحات - البيانات»، «والقصائد - البيانات»، والقصائد المترامنة التي يرافقها ضجيج معتمد. كما لجأت في مجالات أخرى - الى اللصاق والتركيب، مستخدمة مختلف المواد المعتبرة غريبة عن الفن، بما فيها المبتذل والعادي جداً كالاسلاك الحديدية، وعلب الكبريت، والشعارات الصحفية، وصناديق القناني، وفضلات الطعام... كي تدخلها في سياق العمل الفني، أو تجعل منها، بعد أن تعزلها عن واقعها الخاص، أعمالاً فنية قائمة بذاتها.

وباعتبارها مثل هذه الوسائل غير المألوفة فنياً، إنما أرادت الدادا أن تقطع الجسور مع كل ما يربطها بالفن، بمفهومه التقليدي، وأن تضرب صفحاً عن الماضي بابرار قول ديكرات: «لا أريد حتى أن أعرف أنه كان هنالك رجال قبلي». وقد جاءت تصريحات ممثلي هذه الحركة والنثرات والبيانات الصادرة عنها لتعكس هذا الموقف السلبي. قبل

سلسلة الحركات الأدبية والفنية. فهي تشدد على كونها لا تاريخية، وتزعم أنها لا توجد سوى في الحاضر، ولا ترتبط بالماضي، ولا تقدم نماذج للمستقبل. ولا شيء أشد سخفاً، في نظر الدادائيين، من تكريم المعلمين القدماء والاحتفاظ بأعمالهم. وللتأكيد على هذا الموقف الرافضي، لجأ مرسيل دوشان، كما أشرنا، إلى تشويه صورة الجيوكنداء، الرمز الصني للتراث الفني.

قبل ذلك، وقفت المستقبلية الإيطالية موقفًا ماثلاً من السلفية، فطالبت بالثورة ضد التقاليد والفاهيم السائدة وطغيان التعبيرات المطاطة، كالتناغم والذوق السليم، وأعلنت العداء للمتاحف بما تمثله من تجسيد مادي لثراث الماضي. لكن تشابه المواقف لا يعني بالضرورة الالتقاء عند أهداف واحدة. فانتقادات الفنانين المستقبلين للتاريخ تعبر - خلافاً لما كان يسعى إليه الدادائيون - عن تطلعاتهم نحو مستقبل أفضل، مبني على الاكتشافات العلمية وتطور التكنولوجيا، في بلد بدا، عشية الحرب العالمية الأولى، كأنما تحطاه العصر الحديث في مختلف الميادين. وللمرة الأولى، تحولت الانجازات العلمية والتكنولوجية إلى مسائل تناوها الفنانون في نقاشاتهم، معتبرين أن الحركة والسرعة خير دليل على دينامية الحياة الحديثة. فبالسيارة، في نظرهم أجل من انتصار ساموتراس، التمثال اليوناني الذي يعود إلى بداية القرن الثاني ق. م.

لكن الدادائية اذ تختلف تماماً عن المستقبلية، في أهدافها كما في سلوكها، فلإنها تلتقي مع حركات فنية أخرى ظهرت بعدها؛ تلتقي معها في تصورهما بأن جدوى الفن ليس في التناج الفني نفسه بقدر ما هو في الفعل الإرادي الذي يصنعه. فالعمل الفني لا يشكل هدفاً بذاته، ولا ضرورة بالتالي لتقويمه. ازاء هذا التطرف الدادائي، وقف اندريه بروتون موقفاً مغايراً، يستدل منه أن مساهمته في الحركة الدادائية لم تقده إلى تبني أفكارها، بل إلى توضيح الشروط التي يمكنها وحدها - كما يشير روبين - أن تجعل الفن مقبولاً داخل الميراثية فهو يرفض أن يكون ارضاء العين هدفاً للعمل الفني، لكنه يعتقد أن اللوحة أو المنحوتة لا تبرر إلا بقدر ما تكون مهيئة لأن تقدم خطوة في مجال معرفتنا المجردة بحد ذاتها.

غير أن الأثر الفني لا يقتصر على كونه صورة من صور المعرفة، والفن لا يعلمنا بالصور، وإن كانت له قيمة المعرفة، ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم. كما أنه لا يمكن للفن أن يتوقف على سلوك أو منهجيات نفسانية خاصة، فهو

الميراثية التي خلفت الدادا في بداية العشرينات، وتبنت المكتشفات الحديثة، في مجالي اللاوعي والتحليل النفسي، مصدراً للتعبير الفني. بينما رفضت الدادا - باستثناء دادائي برلين الذين وجدوا في التحليل النفسي ما يتلاءم مع ميولهم السياسية - هذه المعطيات الجديدة، كما رفضت كل ما هو منهجي. فالدادا بقيت «طريقة في العيش»، تعبر عن نفسها من خلال مواقفها الاجتماعية، وليس بالضرورة من خلال المنجزات الفنية التي لا تفصل بالنسبة للبعض من الدادائيين، كمرسيل دوشان وبيكابيا، عن سجل حياة أصحابها. فالدادائي الحقيقي ليس بالضرورة فناناً أو شاعراً. فهو أي إنسان يعبر عن نفسه بطريقة متعادلة في كل ما يفعله. وقد تأخذ أفعاله - كما يقول روبين - أي شكل شرط أن تبقى مجانية. فأي إنسان يمكنه أن يكون دادائياً، حسب تعبير هولنسبك. . . . والرجل الذي يستعد لأن يقوم برحلته السابعة حول العالم هو دادائي. والدادائي، عليه أن يدرك تماماً أنه لا يحق لنا أن نحمل أفكاراً إلا بشرط أن نعرف كيف نحولها إلى حياة. . .

إن هذا الموقف السلبي من العمل الفني قاد الدادائية، في ممارستها الأشد تطرفاً، إلى إعلان العداء للفن، وإلى ما سمي باللافن anti-art، في حين أن اتجاهات أخرى، أكثر اعتدالاً، توصلت إلى التصوير - الشعر الذي نجد امتداداً له في السريالية. والاتجاه الأول يمثل رفضاً لما تعتبره الدادائية جمالية مغلقة ومحكمة في التصوير الحديث لما قبل 1914، ورفضاً، إذن، للتكيفية والفن المبتني عن سيزان وأحكامه العقلانية. ولكن، رغم هذا الموقف العدائي من الفن والتنديده به في البيانات الدادائية، فإن ما تسعى الدادائية إلى هدمه، لم يكن بالضرورة الفن نفسه بقدر ما كانت الفكرة التي تكونت عنه، والدور الذي انيط به، وطريقة الاستمتاع به. لذلك فهي ترفض التقنية والمواقف التي ارتبطت تقليدياً بصناعة اللوحة. فكان دوشان أول من عبر عن هذا الاتجاه الفني ما بين 1912 و1914، وحمل نتاجه إلى أقصى ما يمكن تصوره آنذاك، متخلياً تدريجياً عن الريشة واللوحة والتصوير الزيتي، ليصل، بعد ذلك عام 1914، إلى أول عمل له، في ما أسماه بالاشياء الجاهزة: وهو عبارة عن حاملة قناني *porte-bouteilles*.

وكان من الطبيعي أن ترفض الدادائية، بعد أن أعلنت العداء للفن، أن تكون وريثة المستقبلية أو التكيفية. ولو قبلت ذلك، لما كانت سوى مدرسة جديدة، أو حلقة أخيرة في

جديد بعض المسائل المتداولة آنذاك، كمودة الفنان الى المهنة أو الحرفة من دون تمييز بين فنان وحرفي، وتلاقي جمع الفنون، وإغفال اسم الفنان، والرفض لكل مساومة مع السوق التجارية. وبذلك تكون الدادائية قد توصلت الى مفهوم للفن لا يختلف كثيراً عما كان يدافع عنه البياوهاوس في المانيا، منذ بيانه الأول، عام 1919، وتطالب به حركة دوستيل في هولندا، أو البينائية في روسيا.

3 - انتشار الدادا :

صحيح أن زيورخ كانت مسرحاً لنشاطات جماعية امتزجت فيها كل أشكال التعبير، إلا أن حركات مماثلة ظهرت، بخاصة بعد توقف الحرب، في مدن غربية عديدة؛ فانتقلت الدادا الى برلين وكولونيا وهانوفر في المانيا، وباريس في فرنسا، وأمستردام في هولندا، وبال في سويسرا، وبرشلونة في اسبانيا؛ كما وصلت، قبل ذلك، الى اميركا، مع بيكاييا ومرسيل دوشان.

الدادا في زيورخ : كانت زيورخ قد أصبحت منذ سنة 1916، مركزاً للحركة الجديدة ونشاطاتها، حيث أحييت الدادا سهرات شعرية وموسيقية وراقصة. وتضمنت برامجها أغان فرنسية وهولندية، وموسيقى افريقية، وموسيقى روسية مع الاوركسترا بالالايكا. ثم نظمت الدادا معارض فنية، كما اصدرت، في سنة 1917، نشرة حملت اسم القاعة التي كان يجتمع فيها الدادائيون: الكباريه فولتير. وقد اعطي اسم فولتير لهذه القاعة تقديراً - حسب تعبير هولسنبك - لرجل «ناضل» طيلة حياته كي يحرر القوى الخلاقة من وصاية محامي السلطة. بيد أن اختيار هذه العبارة اكتسب طابع السخرية، بعد أن أعلنت الدادا رفضها للاتجاهات العقلانية وتنكرها للتاريخ. وفي السنة نفسها افتتحت صالة باسم دادا، واصدرت مجلة حملت الاسم نفسه. ومنذ بدايتها، أخذت الحركة طابعاً عالمياً، سيما وأن أتباعها قد بدأوا نشاطاتهم قبل ولادتها، وعاشوا بعدها، وتوزعوا في أنحاء مختلفة من أوروبا واميركا.

نيويورك : وفي اميركا، كان الجمهور النيويوركي قد تعرف، منذ 1908، على بعض الفنانين الأوروبيين أمثال: سيزان، وروسو، ولوترك، وبيكاسو. . . من خلال أعيالهم التي عرضت في صالة المصور الفوتوغرافي الفرد ستيفلير. بيد أن التظاهرة الفنية الكبرى التي شهدتها نيويورك كانت معرض الأموري شو Armory Show الذي أقيم سنة 1913، وضم حوالي 1600 عمل

قبل كل شيء نتاج فني. ومهما يكن جذرياً سلوك الفنان واهتماماته خارج نطاق الفن، فإنه ينطلق من مفهوم ما للفن. ورغم هذه المواقف السلبية تجاه الفن، فإن الدادائيين، وكذلك السرياليين، يبدون أنفسهم، بالنهاية، في حوار مع الفن؛ فهم يرتبطون به، كما يرتبطون بالتطور الكبير الذي تحقق في هذا المجال. وإن اعتبرت الدادائية نفسها لا تاريخية، وتبنت عبارة اللافن، تأكيداً لرفضها تقاليد الفن الحديث، فإن أعمال ممثليها وأفكارهم تأخذ مكانتها التاريخية في هذه التقاليد نفسها، بالتمهيد لتيارات فنية جديدة كانت الدادا تدعي أنها نفي لها. ويدعم هذا الواقع زرد بعض الدادائيين بقبول تطرف اللانن بأكثر مما كانت تدعوللاعتقاد، الانتقادات التي تضمنتها بياناتهم. فهذه الانتقادات، الموجهة ضد الفن، كانت في معظم الأحيان من صنع الشعراء والفلاسفة لا الفنانين وإن محاولات بعض ممثلي الدادائية التشكيليين أمثال: آرب، وارنست لا تمثل تجربة لا فنية على طريقة دوشان، بل تسهم - رغم ثقافتها مع الشعور بأن التصوير قبل الحرب كان شديد الأحكام ويخضع لمقاييس جمالية محددة - في التمهيد لتقاليد التصوير - الشعر الذي بقي قائماً في الدادائية، وأصبح، بعد ذلك، من العوامل الأساسية في السريالية. واذ يطالب الدادائيون في بيانهم لسنة 1919، بحقوقهم في صياغة مثال الدولة وتطوره، بصفتهم ممثلين لجزء مهم من الثقافة، إنما يؤكدون على وجودهم داخل هذه المؤسسة، ويعبرون عن رغبتهم في المشاركة لتحمل مسؤولياتهم، لإيمانهم برسالة الفن الجديد الاجتماعية. وإن هم تبنا الفن اللاموضوعي الفن التجريدي، فلأنه يمثل، في اعتقادهم، جزءاً كبيراً من الشعور بحرية الإنسان. وعلى الفن، الذي يشكل جزءاً كبيراً من ثقافة الانسان الجديد، أن يتوجه الى الجميع على السواء، وإذا لم يكن بوسعهم أن يغير المجتمع، فعليه أن يقوم بدوره الاجتماعي في توجيه الرأي العام والمطالبة بحرية الانسان والفكر حيثما بدت مهددة.

هكذا تنتقل الدادا، بفضل نشاطاتها المتنوعة، من مرحلة الهدم والرفض، أو الاعتراض، الى مرحلة بنائية هدفها جمع القوى الخلاقة للعصر. ويؤكد هذا التحول اهتمام «الكباريه فولتير» وصالة دادا، في زيورخ، بمعرض الأعمال الجديدة للفنانين الطليعيين الممثلين للتيارات المعاصرة، كالتكعيية والتعبيرية والبياوهاوس، مع انحياز واضح للأعمال اللاموضوعية التجريدية. ولقد أرادت الدادا، في زيورخ أن تكون جامعة لكل التيارات الفنية الطليعية، حيث طرحت من

اسماء وعناوين رمزية، عبثية أحياناً، أو ذات اتجاهات جنسية أحياناً أخرى. وكى يجسد فكرة التصوير صور آلة غريبة بالأسود والرمادي. والفضي، مستبعداً بذلك جميع الألوان الأخرى المعتبرة أساسية في التصوير. ثم اقتصر نشاط بيكابيا، بعد ذلك، على إنتاج الشعر، وعلى مجلة 391 التي أسسها في برشلونة عام 1917، ثم على الممارسات الدادائية العبثية التي أشارت الفضائح في باريس، خلال معرضي الخريف والمستقلين.

المانيا: أما في ألمانيا، فإن الحركة الدادائية قد أخذت، منذ بدايتها، طابعاً ثورياً، سياسياً واجتماعياً. فوقف هوغو بال ضد الظاهرة المذلة في حرب عالمية في القرن العشرين، حيث بدت مثيرة للشك كل القيم الثقافية. وحذا جورج غرووس حذو مرسيل دوشان، عندما أثار الشك في الفن وفي دوره الاجتماعي. وفي برلين التي انتقلت إليها الدادا بفضل هولسنبك، وهوسمان، وريشتر، انخرطت الدادا، من خلال كتابات ممثليها وأعمالهم الفنية وتظاهراتهم الجماعية، في الحركة الثورية الماركسية. ولعله بسبب الأوضاع الاجتماعية المتردية والأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها برلين مع نهاية الحرب العالمية الأولى، اتخذت الدادا، هنا، مواقف أكثر عنفاً وسخرية. فهي لم تكف بالحظ من القيم المتعارف عليها وتشويه وسائل البرجوازية الاتصالية، بل دعت إلى استئصال هذه الثقافة باستخدام «كل وسائل الهجاء، والخذلية، والسخرية، وأخيراً العنف»، و«بالعمل الكبير المشترك»، حيث تحولت الدادا، بالنهاية، إلى بولشفية المانية. ولكن، نظراً للدور الذي قام به كل من جورج غرووس واتوديكس، ارتبطت هذه الحركة بتقاليد التعبيرية الألمانية، مع الاحتفاظ بالتحريض الدادائي المعبر عن مواقفها ضد تسلط العسكر والبرجوازية. فكانت رسوم اتوديكس كاريكاتورية الطابع، موجهة ضد الطبقة العسكرية البروسية. وكى يعبر عن موقف مماثل، حاول هرتفيلد، الذي جند أثناء الحرب الاحتفاظ بلباسه العسكري، الذي ظل يرتديه وسخاً مثيراً للاشمئزاز... وبحجة مرض جلدي، لم يكن يخلق سوى خد واحد، محفظاً، هكذا، بالنصف الآخر من لحته، كأنها الغاية من هذا السلوك الغريب أن يقدم صورة كاريكاتورية حية، مطابقة للصورة التي تقدمها رسوم زميله غرووس المضحكة، عن هذه الطبقة العسكرية الألمانية. وللتعبير عن شعورها اللاقومي لجأ كل من غرووس وهرتفيلد إلى تحويل اسميهما بحيث يلفظان على الطريقة الانكليزية.

فني تمثل مختلف التيارات الفنية المعاصرة؛ ومنها عارية تنزل الدرج لمرسيل دوشان. وإلى جانب هذا النشاط الذي كان له أثر كبير جداً في تطور الفن الأميركي، تكونت في نيويورك، منذ 1915، مجموعة من الفنانين المهاجرين أمثال: كرافان، وفاريز، وغليزه... لكن أبرزهم الفرنسيان مرسيل دوشان وفرنيس بيكابيا، والأميركي مان ري. وقد مارس هؤلاء الفنانون، الأقل صخباً من جماعة زيورخ، تأثيراً حقيقياً وعميقاً على الفن الأميركي. وفي هذا الوسط المرتبط بالطليعة الأوروبية، حقق مرسيل دوشان عمله الفني المشهور: الزجاج الكبير، وأتم بيكابيا المجموعة الأساسية من أعماله.

ودوشان، الذي مهدت أعماله الأولى لحركة الدادا، قد يكون الفنان الدادائي الأكثر انسجاماً مع أفكاره، في سلوكه كما في نتاجه؛ والفنان الذي بقي دادائياً طيلة حياته، والفنان الوحيد الذي احتل، حسب تعبير رويين، مركزاً في عالم الفن بما فعله أو لم يفعله. فقد تخل عن التصوير وتوقف عن إنجاز «الزجاج الكبير» سنة 1923، ثم تحول إلى الشطرنج... مجسداً رفض الدادا لفصل الفن عن الحياة، ومؤكداً أن الفن ليس إلا «وسيلة تعبير إلى جانب وسائل أخرى عديدة، وليس غاية مهية لأن تملأ حياة بكاملها». هكذا أصبح دوشان خرافة حية في فترة عانت فيها الحركة الفنية من أزمة ولدتها ظروف ما بين الحربين، والظروف التي قدمت لعبثية دوشان ما يبررها. صحيح أن الأجيال اللاحقة المنبثقة عن الحرب قد أهملت ما أدت إليه من نتائج مواقفه اللامبالية خارج نطاق التصوير، إلا أن ذلك لا ينفي القيمة الفنية لبعض أعماله، كما لا ينفي ما قدمته هذه الأعمال من أفكار ونماذج للمصورية اللاحقة، وإن توقف هنا الأثر المباشر لأعماله التصويرية. إلا أن آراءه وجدت، بعد ذلك أي منذ الستينات، أرضاً خصبة لدى ممثلي بعض التيارات الفنية المعاصرة، كالفن المفهومي conceptual art وحركة فلوكسس التي تطمح، كالدادائية، إلى التحرر من مختلف أنواع الكبت، الجسدي والفكري والسياسي، وتحت على القوضى، وترفض الحواجز المصطنعة، سواء بين الفنون على اختلافها، أو بين الفن والحياة. وبيكابيا، هو أيضاً من الذين سبقوا الدادا ومهدوا لها، والمعلم الأول، بعد دوشان، في مجال التصوير، إذ رفض، بدوره، كل فكر منهجي وكل جمالية، بما في ذلك الطليعي منها، وعبر عن آرائه اللافنية، منذ عام 1915، في مجموعة من الرسوم التي صاغها بأسلوب هندي، وسأها أشياء - صور objet-portraits: وهي عبارة عن رسوم لأجزاء معزولة من أشياء مصنعة، أطلق عليها

صفة حياتية خاصة، مرتجلة، تتضمن، كما أشار روين، بذور أفكار تناولها، بعد ذلك، فانوما بعد الحرب العالمية الثانية، بخاصة في اميركا. وهنا يتضح موقف شويتز ازاء العمل الفني، المتعارض مع الموقف اللافتي أو اللاجالي، كما عبر عنه مرسيل دوشان وبيكاييا. فهو يؤكد «أن الفن مبدأ أساسي... ويرى أن مرتز أي النمط الدادائي الخاص به، تمثل التحرر من كل القيود باسم الابداع الفني... ومرتز لا تسعى سوى الى الفن»... وهواذ يرفض فن الماضي فذلك لكونه من الماضي لا لكونه فناً.

فرنسا: وباريس كانت، بدورها، مسرحاً مهماً لنشاطات الدادا، حيث وصل اليها، سنة 1920، تريستان تزارا، الذي استقبل استقبالاً حافلاً من قبل جماعة «أدب»: اندريه بروتون، ولويس آراغون، وفيليب سوبو. بيد أن العاصمة الفرنسية كانت مهياة، قبل العهد الرسمي للدادا سنة 1916، لتبني الحركة الجديدة بفضل نشاط بعض الفنانين، امثال مرسيل دوشان وفرنسيس بيكاييا اللذين اسهما في انزال الفنان عن منصبه، على حد تعبير بيهار. ومنذ نشأتها، تعرّف الباريسيون على حركة الدادا بفضل المجلات مثل لالير بيرووت، وشمال جنوب لبير ويفردي التي نشرت بعض كتابات تزارا، مهددة بذلك لشعر جديد كان، باحتقاره المقاييس، وقوانين التقنية، والواقعية، والتصحيحات اللغوية، قد أظهر عن كنز من الغنائية. وكانت الدادا ما بين العامين 1920 و 1921، قد بلغت ذروتها، ومن ثم انحسارها السريع، كما شهدت باريس تظاهرات دادائية تعتبر الأكثر إثارة وأهمية في تاريخ هذه الحركة. وهي التظاهرات التي تجد امتداداً لها في ما سمي بالحدوثية Happening، وتعكسها ممارسة اسلوب مسرحي على صلة مباشرة بالجمهور. بيد أن هذا الجمهور قد أخذ يتحول عن الدادائية لما اثارته من فضائح واتسمت به من فوضوية، أفقدتها الشرعية التي كانت قد وجدت في الجمهور وفي صلاتها المباشرة به. وهنا حصلت القطيعة بين العنف الفوضوي ومثليه تزارا، بيكاييا، ريمون... وبين الجماعة التي وضعت أسس السريالية ولم تأخذ من الدادائية الا ما يتلاءم مع مفاهيمها الجديدة، لكن الدادائية في باريس، لم تقدم شيئاً جديداً على صعيد الفن التشكيلي، مكتفية بتسجيل المكتشفات السابقة، سيما وأن فرنسيس بيكاييا بقي المثل الوحيد للحركة بعد ذهاب دوشان الى اميركا.

أما على الصعيد الفني، فإن ما قدمته الدادائية البرلينية، الموزعة بين الاتهامات السياسية الدعائية والاتجاهات الفنية، المستقبلية، والبنائية، والتفوية، يبدو أقل بكثير مما قدمه فنانون آخرون: أمثال ارنست وشويتز خارج برلين. وقد يكون سبب ذلك طبيعة الأعمال التشكيلية نفسها المهياة، وفي معظمها، لأغراض آنية ودعائية، كالمصقات. ولعل الصورة الفوتوغرافية المركبة Photomontage هي الظاهرة البارزة لمساهمة جماعة برلين في هذه الحركة والسمة الأساسية لعمل حنه هوخ H.Höch وجوهانس بادر. غير أن هذه الطريقة التي تجمع، في الغالب، بين الصورة الفوتوغرافية ومواد أخرى مطبوعة يضاف اليها أحياناً الرسم والتصوير، كان قد اتبعها هرسان وماكس ارنست، ونجدها لدى المستقبلين والتفوقين.

ثم نشأت حركة مماثلة في كولونيا، مع الصحفي بارغلد والفنان ماكس ارنست اللذين انضم اليهما، بنهاية الحرب، هانس آرب. وفي هذا المناخ الفوضوي والشاعري، كان ماكس ارنست الصورة البارزة في الدادائية، وأحد رواد السريالية التي «لم تكن لتوجد بدونها»، حسب تصريح ريبمون - دوسينه. ونظراً لتعدد أساليبه الفنية وتنوع تقنياته، يجد فيه روين، ازاء حركتي الدادائية والسريالية، ما يجده في بيكاسوازاء فن القرن العشرين مجمله. ففي مرحلته الدادائية، توصل ارنست الى نوع جديد من الالتصاق الذي يجمع عفواً، بل لا عقلانياً، بين عناصر متنوعة المصادر ومتباينة، ويختلف، تقنياً أو تشكيمياً، عن الصاق التكعيبيين.

أما في هانوفر، فتتمثلت الدادائية بكورت شويتز وحده؛ وهو الذي تصور، منذ عام 1919، شكلاً دادائياً خاصاً به، أطلق عليه اسم «مرتز» Merz - عبارة مصدرها كلمة Kommerz التي نجدها ممزقة على ملصق اعلاني، استخدمه شويتز في لوحته الصاقاً. ولعل هم الأول هو ادخال عناصر دادائية الى البنى الشكلية البارزة في التكعيبة، بحيث أن عمله - الذي يعود في معظمه الى فترة كانت فيها الدادائية قد توقفت في كل مكان - بات يشكل جسراً ما بين الأوائل من التكعيبيين والدادائين وبعض فنانين ما بعد الحرب العالمية الثانية، من الذين حاولوا الافادة من استبطات الدادائية والتقاليد التشكيلية التكعيبة. وإلى جانب الالتصاق، تضمن عمل شويتز الدادائي ما عرفه باسم مرتزباو Merzbau وباو تعني، كما في باوهاوس السالفة الذكر، بناء، عمارة، الذي قدم الفنان بيته نموذجاً عنه، بعد أن حوله الى صرح من المهملات والأشياء المتروكة. أي أن شويتز قد أوجد بيئة جمالية ذات

4 - الالتصاق والتركيب:

الصدقة ودلالاتها الإيجابية، والاهتمام بالطبيعة العفوية لهذه العناصر التي أخذت كما هي .

يبد أن الالتصاق ليس استنباطاً دادائياً. فقد عرف قبل ذلك بزمن طويل، وتمثل، منذ عصر النهضة، بمحاولات بعض الفنانين للجمع بين عناصر متباينة. لكن هذه المحاولات بقيت هامشية ولم يكن لها أي أثر يذكر على مسيرة الحركة الفنية في الغرب إلا بعد سنة 1910، ومع ظهور التكميلية نفسها. فالأعمال الالتصاقية - أو ما عرف إنذاك بالورق الملصق *papiers collés* كان الغرض منها الإبقاء على صلة الفن بالواقع الذي كانت التكميلية قد ابتعدت عنه، والتأكيد على إمكان تحويل الواقع إلى فن. والجسم الغريب الذي اخضع - في مجال - الالتصاق - للتأليف وأصبح جزءاً منه، لم يعد يعني، بالضرورة، ما يمثل، بل يشير إلى إمكان اكتساب مدلول جديد فيما لو عزل عن الواقع الذي ينتمي إليه.

لكن الالتصاق، الذي عرف للمرة الأولى مع بيكاسو وبراك، لم يقتصر على التكميلية. ففي بيانها الذي نشر في باريس، عام 1910، تبنت المستقبلية مبدأ الالتصاق قبل ظهوره، معلنة الثورة ضد المواد النبيلة العتيقة، ومطالبة باستعمال مواد مبتذلة تضمن للعمل الفني صفة المعاصرة التي لا بد منها. وهنا لم يعد الالتصاق يحمل أيأ من صفات ما يسمى بالطبيعة الصامتة، بل يؤكد المسيرة الدينامية الوقائية للمقيم الجديدة التي تسعى إليها المستقبلية: السرعة، حسب تعبير هوفستاتر، والدادائية، التي أضافت إلى الالتصاق طابع الحدث اليومي، جعلت منه التقنية الأساسية لمسيرتها الفكرية، المعبرة عن تفجر الوعي الباطني، غير الخاضع للمراقبة. وهكذا، أصبح الالتصاق من التقنيات الشائعة في العمل الفني التشكيلي المعاصر، وبلغ من الأهمية بحيث أنه انتقل إلى أميركا حيث أخذ أبعاداً جديدة مع جماعة البوب آرت، في الستينات، ادخلت إلى اللوح حيوانات مخنطة مع راوشنبرغ، وقوارير فارغة مع جونز، وعناصر كاملة من غرفة حمام مع ويسلمان.

وترتبط بالالتصاق الصورة المركبة من عناصر كتابية تجمع بين الشكل الخطي والدلالة اللغوية، بحيث تضاف إلى العمل الفني المصور الظاهرة اللغوية، وتصبح الكلمة، أو جزء منها، شيئاً ملفتاً للنظر، يدفع المشاهد إلى قراءته والتعرف إليه. ولئن اتبعت هذه الطريقة من قبل التكميليين والمستقبلين، إلا أن الدادائية قد اهتمت اهتماماً كبيراً بظاهرة التركيب، حاملة من المواد الملصقة عناصر أساسية لا يقتصر أثرها على الكتابة

حاولت الداد، من خلال المسار الذي رسمته لنفسها، أن تجمع بين منطري الطبيعة في مجالات الأدب والفن والموسيقى. وهذه السياسة جعلتها على صلة بالتيارات الفنية المعاصرة وتقنياتها الجديدة، وبخاصة التجريد الذي بات، منذ 1913، الشكل الفني الأكثر شمولاً وانتشاراً. وقد جمعت الدادا حولها فنانين، أمثال بيكاسو، وآرب وارنست، وشويترز. . . من الذين كانت ممارساتهم الفنية لعباً شكلياً، أو تصورات حرة للمخيلة التشكيلية كما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن تكتسب التجربة الفنية صفة التلقائية، للعبة Ludique أو اللاعقلانية. ولذلك عمدت الدادا إلى اختيار الصور التي لا تمثل أية قرابة شكلية فيما بينها، مؤكدة أنها لا تعيش سوى الحاضر، فوضوياً، وترفض كل منهج أو تقليد، وتبنت، من أجل ذلك، وسائل التعبير الملائمة، في الشعر كما في الفنون التشكيلية والموسيقى، كالطباعة غير المنتظمة، والكلمات الحرة، والقصيدة المترمنة، والقصيدة الصوتية، والصورة الفوتوغرافية، فضلاً عن الالتصاق والتركيب، *Collage* و *montage*. بعض هذه الوسائل، كان قد عرفها التكميليون والمستقبلون وجماعة البوهاوس، إلا أنها تأخذ، مع الدادائية، قياً وأبعاد جديدة. ولعل أبرز هذه الوسائل، على صعيد الفنون التشكيلية، هو الالتصاق، أو التركيب، الذي يتمثل بمجموعة الأشياء - الغريبة عن التصوير والمهيا في الأصل لاغراض أخرى لا علاقة لها به - الموضوعة فوق قماش اللوحة المسطحة: كالصورة الفوتوغرافية، وبطاقات دخول الحفلات، وقصاصات الجرائد، والأزوار، وعلب الكبريت. . . أو أية مادة أخرى تختلف في طبيعتها عن طبيعة السطح المضافة إليه وتتناقض معه، لأنها تشكل، فوق هذه المساحة المسطحة للوحة، نتؤات بارزة عندما تلتصق بها بواسطة مادة لاصقة.

وهذه الأشياء اللاينية، اللاتصورية *apictural*، التي وجدت صدفة، واستخدمت في غير مجالاتها، قد أفقدت دلالاتها الأساسية، بحيث أن ما كان ثانوياً في وظائفها الأولى، كالشكل واللون والبنية والمادة، يصبح المسوغ لاستعمالها. وباستخدام مثل هذه المواد الغريبة عن التصوير، أدخل إلى الفن واقع جديد، الواقع الشعري، حسب تعبير آراغون، وطرحت، للمرة الأولى، مسألة واقع العمل الفني الذي أرادت الدادائية من خلاله التعبير عن رفضها للمفهوم الجمالي لتقليدي وما يتطلبه من تقنية فنية محددة، والتركيز على عامل

مصنعة تكتسب قيماً فنية إذا عزلت عن محيطها الذي تنتمي إليه؛ فقدم هذه الأشياء الجاهزة ready made للعرض في الصالات الفنية، بحيث أثارت انتباه الوسط الفني وقادته «للاعتراض بأن شيئاً ما ليس ثقافياً إلا لأنه صنف هكذا اصطلاحياً، أي بإرادة أولئك الذين يتحكمون بالمتاحف»، على حد تعبير بيهار.

صحيح أن الدادا توقفت سنة 1922، إلا أنها بقيت ممثلة في عمل بعض فنانها البارزين أمثال شويتزر؛ وكان لها دور كبير في تطور الحركة الفنية، إذ بقيت منطلقاتها الأساسية المحرك لكثير من التيارات اللاحقة. وهي مهدت للريالية التي تلقت معها - رغم معارضتها لها - في نقاط أساسية: كالرفض لكل فن يقوم على مفهوم عقلائي ومنطقي، والوقوف ضد الرؤية التقليدية، ومحاولة استنباط صور على شكل اشارات ناطقة بحد ذاتها من دون أن تكون مدركة عقلائياً.

مصادر ومراجع

- Arnaud, N, *Dada in Critique* No. 156, 1960.
 BEHAR, H, *Etudes sur le théâtre dada et surréaliste*, Paris, 1967.
 Behar, H. & Hugnet, *Fantastic Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
 «Cahiers dada surréalisme», no. 1 et 2. Faisant suite à *Revue de l'Association pour l'étude du mouvement dada*, no. 1, Paris 1965.
 Hausmann R., *Courier dada*, Paris, 1958.
 Motherwell R., ed., *The Dada Painters and Poets*, an Antnology, Wittenborn Shultz, New York, 1951.
 Pierre, J., *Le Futurisme et le dadaïsme*, Lausanne, 1967.
 Richter, H., *Dada art et anti-art*, Bruxelles, 1966.
 Rubin. W.S., *Art dada et surréaliste*, trad. de l'américain. Paris.

عمود أمهر

الداروينية العربية

Darwinism in Arab thought

Darwinisme dans la pensée Arabe

Darwinismus

تواضع مفكرو عصر النهضة العرب على إطلاق تسمية مذهب النشوء والارتقاء على مجمل الأفكار الجديدة التي ظهرت في العلوم الطبيعية والكيميائية والاقتصادية والتاريخية عبر القرن التاسع عشر كله وتمكنوا وفق هذه التسمية من التعبير عن التلاقي والتساند في ما بين إسهامات شارلز داروين - 1809 الذي أكد على الطابع التجديدي لمقولة الانتخاب

التي تتضمنها، بل يرتبط بالبنية التأليفية للمشهد الممثل. وقد أخذ التركيب والالصاق صفة تعبيرية في أعمال غرووص، وهرتفيلد، وهوسان، وارنست، وارب، وشويتزر. . . حيث يلاحظ أن الصورة المركبة تهدف إلى إظهار التباين، باللجوء إلى تقابل ألوان معتبرة تقليدياً غير متناغمة، وباستخدام عناصر تمثيلية توضع بمقاييس غير متجانسة. . . كأنما الغاية منها ليس الترابط التشكيلي بل القصة أو الفكرة التي تتضمنها. وهنا تجدر الإشارة إلى أعمال ارنست الذي استنبط خطأ جديداً من الالصاق لا تأخذه الناحية التشكيلية سوى أهمية ثانوية. فهو يستخدم عناصر متنافرة جمعت عضوياً في تقنية بارعة. فالعناوين التي أعطيت لهذه الاعمال الالصاقية تصح بدورها عناصر تأليفية مهمة، إذ كتبت، من دون اكتراث، في أعلى اللوحة أو في أسفلها. وبادخاله اللغة الى اللوحة أضاف إلى عمله الفني بعداً جديداً، يشكل اتجاهها أساسياً في تقليد التصوير - الشعر. وهذه العناوين التي كانت في السابق على علاقة مباشرة بالصورة البصرية، أو ذات صفة رمزية مع شيريكو، تجمع، لدى ارنست، ما بين المقاطع الشعرية والوصفات الغريبة.

وهنا أيضاً، تأخذ أهمية خاصة أعمال شويتزر، التي بقيت أقرب الى التكميلية والمستقبلية؛ لكنها دادائية لطبيعة المواد التي صنعت منها: بقايا سلات المهملات، أو ما يلتقطه الفنان في الشوارع. . . ومثل هذه المواد استخدمها التكمييون والمستقبلون إلا أن شويتزر وضعها داخل أطر جديدة، وفق منهج خاص، وذهب في تركيباته الالصاقية الكبيرة الى أبعد مما كانت قد توصلت إليه التكميلية مع بيكاسو. فهي تميزت بشاعرية فريدة وبلونية متألقة قد لا نجدها في الأعمال الإلصاقية التكميلية البارزة.

وقد عبرت الدادا عن شعورها ازاء تطور العلم والتكنولوجيا، الذي حوّل الانسان إلى مجرد أداة، بموقف سلبي من الآلة. وهو الموقف الذي أخذ طابع العنف المأساوي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وعبرت عنه الصورة الفوتوغرافية المركبة لراؤول هوسان وحته هوخ اللذين عمدا إلى الجمع بين صور الانسان المفكك وصور أدواته. وكان بيكاييا ودوشان قد حاولا، قبل ذلك، الخروج عن نظام القيم السائد: فأخضع بيكاييا معظم تأليفه لبنية غير متناظرة، تجمع بين عناصر متباينة؛ كما سار دوشان في الاتجاه نفسه، إذ عمد إلى المقابلة بين الشيء التقني أو الحرفي والشيء الجمالي والمطابقة بينهما. وقد ذهب دوشان إلى أبعد من ذلك عندما وجد أن أشياء حرفية أو

وهكذا عرفت الصحافة العربية دفقاً من المقالات والدراسات والاستفسارات والترجمات، العلمية والجدالية، في سبيل التعريف بالداروينية وتبسيط أركانها إن للترويج لها وإن لدحضها. فتمت معالجة كل فرضيات الداروينية على غرار الانتخاب الطبيعي وفكرة الصراع ما بين الأنواع وبقاء الأصلح أو الأنسب وفرضية الأصل الحيواني للإنسان... وتطرق البحث أيضاً إلى الأفكار الفلسفية والاجتماعية التي شكلت مقومات الإيديولوجية التطورية وأهمها الاعتقاد بالتطور المطرد للجنس البشري وتحسنه التدريجي والنوعي، والتأكيد على وجود التنافس الاجتماعي بين الأفراد والجماعات والذي سيسفر عن بقاء الأقوى والأصلح، وفكرة عقد المقارنة بين الكائن الحي العضوي والمجتمع وخضوعهما معاً لقانون التطور من البسيط إلى المركب.

وهزّت الكتابات الداروينية وما ولدته من جدالات، قناعات فكرية ودينية على غرار وجود الله والقضاء والقدر وماهية النفس البشرية وخلودها ووجود عالم ما وراء... وشهد الفكر العربي الحديث، كما الفكر الأوروبي، كل أنواع الاستجابات الممكنة لفكرة النشوء والارتقاء. واضطر المؤيدون والمعارضون، على حدّ سواء، وبسبب عدم الانقطاع في إنتاجية العلوم الطبيعية واكتشافاتها المتتالية، إلى إجراء تحولات وتراجعات عديدة في مواقفهم المعلنة.

ويدل رصد السجلات عبر المجالات النهضوية مثل المقتطف تأسست 1876، والبشير تأسست 1870 والمشرق تأسست 1898 والشفاء تأسست 1896، وأوقعت التبدلات المتلاحقة في النتائج العلمية الجميع في الحيرة الفكرية وجعلت التأكيدات الإيديولوجية تبدو وضيفة أمام حركة العلم النشيطة. (أغناطيوس هزيم: «شواغل الفكر المسيحي منذ 1866» في كتاب الفكر العربي في مائة سنة، الجامعة الأميركية، بيروت، 1967).

ويأتي الجدل حول النشوء والارتقاء في الفكر العربي الحديث، كما سبقت الإشارة، في سياق الدعوة إلى ضرورة اقتباس النموذج العلمي - الصناعي الغربي من أجل الخروج من التخلف نظراً لما حققه هذا النموذج الحضاري من نجاحات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذا يصح القول إن الجدل حول النشوء والارتقاء هو من مقتضيات الدعوة الإيديولوجية العلمية التي ظهرت في الفكر العربي الحديث والتي تنادي بتغليب الوعي العلمي في السلوك الفردي والجماعي.

الطبيعي، وإسهام ألفرد راسل والاس 1823 - 1903 ودور شارلز ليل 1797 - 1875، وهربرت سبنسر 1820 - 1903 الذي أضفى معنى التطور على هذه المقولة، ووسّع استعمالها على مجالات ثقافية واجتماعية، وآرنست هايكل 1834 - 1919 الذي جاهر بالنتائج الفلسفية الإلحادية المترتبة على اكتشاف داروين وإدوارد بخسر 1860 - 1917 حائز جائزة نوبل عام 1907، ورودلف فيرخو 1821 - 1902، كما أن هذه التسمية العربية تشير إلى إرهابات مهدت للإنجاز الدارويني منها ما أكّده جان باتيست لامارك 1744 - 1829 في فكرة التحول الفجائي، وغريغور مندل 1822 - 1884 حول اختبارات انتقال الصفات المكتسبة عبر الوراثة، ولويس باستور 1822 - 1895 حول تولد الحي من الحي ونفي مبدأ التولد الذاتي، وتوماس روبرت مالتوس 1766 - 1834 حول التغير والتوازن بين الشعوب والثروات المعاشية.

وقد بذل مفكرو النهضة العربية جهداً حثيثاً في سبيل رصد التبايزات والتداخلات والتجديدات والتحولات عند دعاة مذهب النشوء والارتقاء واتباعهم ومعارضهم. والتفتوا خصوصاً إلى القضايا الخلافية التي تحمل معاني إيديولوجية تنعكس، إيجاباً أو سلباً، على المحمولات الدينية والفلسفية والاجتماعية في الثقافة العربية.

ومن المعلوم أن الداروينية شكلت، أهم اتجاهات الإيديولوجية العلمية التي سادت الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر. (راجع سامي عون، أبعاد الوعي العلمي - دراسة في الفكر العربي الحديث، منشورات المكتبة البولسية 1986 ص 316، 221، 424). وهذا ما يفسر أنها، وبسبب إيلائها العلم مرتبة محورية، استقطبت، بخلاف الماركسية، الجهد النظري الفلسفي والديني في المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ولا بد من التأكيد أن الداروينية بمعناها الواسع الذي يتخطى كتابات داروين نفسه، وبما حملته من فرضيات علمية ومقولات فلسفية واجتماعية، شكلت الإطار المفاهيمي المرجعي لكل التاج النهضوي العربي المتفاعل آنذاك مع النهضة الأوروبية.

وبالفعل، فقد تطرق التاج الفكري في عصر النهضة إلى كل القضايا المطروحة في مذهب النشوء والارتقاء أو ما درج الفكر الأوروبي على تسميته التطورية، مغلباً إياها على مصطلح التحولية الذي راج استعماله عند الفرنسيين.

جلد 20 ص 671 - 804) وتفرض أيضاً جهود السيد جمال الدين الأفغاني 1839 - 1897 نفسها في سياق الرد على الفلاسفة الماديين بخاصة في كتابه الرد على الدهريين وعنوانه المعبر «رسالة في أبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران». وهناك أيضاً ردود وتعليقات من المفكر الإسلامي المصري محمد فريد وجدي 1878 - 1954 منشورة في كتابه ملحق بكتاب الإسلام. غير أن موقفاً ثالثاً توفيقياً جاهر بإمكان التقريب بين دعاة النشوء والارتقاء والمؤمنين بالآديان؛ فقد دعا هذا التيار التوفيقى إلى التسليم بالحقائق العلمية المثبتة من العلماء مؤكداً عدم تعارضها مع المبادئ الاعتقادية الدينية الأساسية. فحاولوا بذلك الدفاع عن العلم وتوظيفه في خدمة الصراع الإيديولوجي ضد الدين. كما رفضوا، بالمقابل، المساس بالمعتقد الديني بحجة تضاد بعض أحكامه مع نتائج علمية واختبارية معينة، ودعوا إلى التفسير والتأويل.

وأهم ممثلي هذا التيار التطوري المؤمن: ادوين لويس المتوفى سنة 1907، ويعقوب صروف 1852 - 1927، وجرجي زيدان 1861 - 1914 . . .

وأخذ الاهتمام بالداروينية في الفكر العربي شكله العلني والنزاعي عقب خطبة ألقاها الدكتور ادوين لويس، عضو الكنيسة المشيخية، والأستاذ في الكلية السورية الإنجيلية (تأسست سنة 1866) في حفلة تخريج. وقد قرّط لويس خلالها شخصية داروين الذي توفي قبل شهر تقريباً 19 نيسان/ابريل 1882 وألّمع، على غرار لاهوتيين بروتستانتيين انكلو-سكوتيين، إلى انتفاء أي خطر على الدين المسيحي من الداروينية.

وأثارت هذه التصريحات ردات فعل عنيفة على صعيد الكنيسة المشيخية وعلى صعيد الكلية السورية الإنجيلية، إدارة وأساتذة وطلاباً. وتحولت إلى قضية أخلاقية تطرح مصير حرية الرأي والتعبير داخل حرم الكلية خصوصاً أن قراراً بفصل الأستاذ لويس عن التعليم قد اتخذ مما اضطره إلى الاستعفاء.

وما لبثت مجلة المقتطف أن نشرت خطبة ادوين لويس بعنوان «المعرفة والعلم والحكمة». . . (المقتطف، مجلد7، جزء 3، آب 1882 ص 158، 167) فاستدعى ذلك ردوداً عديدة في مقدمها رد القسّ جيمس انس الأميركاني الذي اتهم ادوين لويس بالكفر (المقتطف، المجلد السابع، 1882، ص 223).

وهذا الاتهام أثار بدوره حفيظة مؤيدي لويس، فتوالت الردود والردود على الردود، ومنذ ذلك الوقت تشكل ملف الداروينية في الفكر العربي.

وهذا ما يفسّر بالضبط الترابط الذي يلاحظه الباحث بين طرح قضايا علمية بحثت على غرار مبدأ التولد الذاتي وطرح قضايا دينية كمبدأ وجود الله وعقيدة خلود النفس وعقيدة الخلق من العدم وحتى طرح قضايا فكرية فلسفية سياسية على غرار التعاضد والتنافس والحرية والمساواة. . . إذن لقد تعاطى مفكرو النهضة العربية مع الداروينية ليس بصفتهما نظرية تحولية وحسب، أي كما شاءها واضعها، وإنما بصفتهما فلسفة تطورية، كما شاءها مريدوها. وهنا مكمن الخلاف بين مفكري النهضة العربية، فقد توزعوا بين معتقد بصوابة إيديولوجية التطور وقدرتها على تفسير كل ظواهر الحياة والثقافة، وآخر مناهض ورافض وأخير توفيقى.

وقد روج مؤيدو مذهب النشوء والارتقاء، في أكثر أشكاله مغالاة وتطرفاً، للأفكار العلمية والفلسفية الإلحادية التي نادى بها غلاة المذهب الدارويني في أوروبا. ودعوا إلى تغليب الأحكام العلمية على كل نظر فلسفي أو اعتقاد إيماني، ومجاعة عملية العصرنة التي ستفضي حتماً بانحسار دور الدين في المجتمع. وقد توسلوا منهجاً نقدياً جذرياً جاهدين للإطاحة بمقومات الثقافة العربية وما عهده من تصورات عن الكون والإنسان تشكلت، على الأغلب، بالمشاركة مع الثقافة الدينية التقليدية، ودعوا إلى إجراء تغييرات راديكالية في الأنظمة التربوية والتعليمية السائدة.

وفي طليعة هذا الموقف الدارويني الإلحادي يُذكر الطبيب شبلي الشميل 1850 - 1917 وشقيقه أمين الشميل - 1828 1897، (راجع مقالته «دارون ومذهبه عند الأقدمين»، المقتطف، مجلد 10، 1885 ص 145)، والشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863 - 1936، وإسماعيل مظهر 1891 - 1962، مؤسس مجلة العصور 1927 - 1930، وإبراهيم الحداد - 1904 1982، صاحب مجلة الدهور تأسست سنة 1930)، وسلامة موسى 1887 - 1958 (راجع «دارون ونظريات النشوء الحاضرة»، مجلة المقتطف، مجلد 36، سنة 1910، ص 437؛ أيضاً كتابه نشوء فكرة الله، القاهرة، 1913).

وناقض هذا الاتجاه المادي - الإلحادي تيار فكري ديني يتوسل النظرة الفلسفية اللاهوتية، بحسب اتجاهاتها الأرسطية والسكولاستيكية، ويسمى جاهداً لدحض الداروينية كنظرية علمية وكإيديولوجية تطورية على حدّ سواء. وأهم ممثلي هذا التيار المضاد للداروينية، الشيخ إبراهيم الحوراني - 1844 1916، والأب اسكندر طوران، «المذهب الدارويني وأصل الإنسان» مجلة المشرق مجلد 19، ص 606، 659، 739، 814، 908، أيضاً «أصول التاريخ البشري ومسايقه» المشرق،

مشكلات داروينية

طرح التيار الدارويني العربي، في اتجاهيه، المغالي والتوفيقي، مشكلات فلسفية وثقافية واجتماعية عديدة واقترح لها تفسيرات وإجابات وألقى عليها أضواء جديدة لم يعهدها الفكر العربي والإسلامي في مراحلها السابقة.

وعند اشتداد الجدل حول الداروينية، نظرية ومذهباً، عمد دعايتها إلى البحث عن سوابق لها في التراث العربي بعد أن تجاهلوا أهمية عملية التبرير هذه في فترة انطلاق الدعوة. غير أنه سرعان ما تجلت أهمية تأصيل النشوءية في التراث الفلسفي والديني بهدف شرعتها (راجع محمد صالح غنوم «دارون ومذهبه عند العرب» المقتطف، مجلد 35، سنة 1909، ص 1022)، أيضاً («هل كان مذهب دارون معروفاً عند العرب والفرس؟» المقتطف مجلد 14، سنة 1890، ص 359؛ أيضاً «مذهب دارون والعرب» المقتطف، مجلد 40، سنة 1912، ص 95).

وقد جهد في هذا السبيل اسماعيل مظهر في مقدمة ترجمته لكتاب دارون في أصل الأنواع إلى إظهار توافق في الآراء بين كتابات فلسفية عربية والاتجاه المحوري في الداروينية. فيذكر أن إخوان الصفا، هم «أول من تكلموا فيه بأسلوب علمي في أول عصور المدنية العربية» (ص 4). ويذكر أيضاً كتابا الفوز الأصغر وتهذيب الأخلاق للعلامة أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن المتوفى 421هـ. اللذان يحويان «شروحاً بينة جلية عن آراء أهل ذلك العصر في النشوء، تبدل بعض الأحياء من بعض». (ص 8) وأيضاً، يورد مقاطع من مقدمة ابن خلدون والجاحظ (ص 1-14).

وقد دافع اسماعيل مظهر عن محاولات تشويه الفكر الدارويني في معرض تصويبه لأسس الفكر العلمي عند العرب وردّ على السيد جمال الدين الأفغاني معيماً عليه عدم فهمه للداروينية. فيقول إن الأفغاني اعتبر أن مذهب دارون «يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيصل لأن يكون برغوثاً. وإذا سأله لماذا؟ أجابك لأن لكليهما خرطوماً!!!».

أولى المشكلات التي طرحتها الداروينية العربية هي مشكلة العلاقة بين العلم والدين. فكان السؤال حول الحدود الفاصلة بينهما وحول دور كل منهما في تشكيل النظرة إلى الكون والإنسان. وطرح في السياق نفسه دور العلوم في نقد العقائد الدينية وموقف الدين من النتائج العلمية التي لا تنسجم، ظاهراً وباطناً، مع أحكامه الشائعة.

ونشأ الخلاف حول العلاقة بين العلم والدين انطلاقاً من

مشكلة الأولوية والمرجعية. فقد دافع المقتطف، في بدء انطلاقته، عن موقف يقول بتقديم «الإيمان على العيان» (المقتطف، مجلد 3، جزء 7، 1877، ص 180) في حال أي تضارب بين الأحكام العلمية والأحكام الدينية. وتصدى الدكتور شبلي الشميل لهذا الموقف مؤكداً أنه لو صحّ هذا القول «لاكتفى الإنسان عن السعي في سبيل العلم بالقول» «إن كان ما يتأيننا به العلم مأذوناً به في الدين فهو منصوص عنه وما كان منصوص عنه فلا حاجة لنا به».

ويعتقد الشميل أنه لا مناص من تأكيد أولوية النظر العلمي ونتائج الاختبارات. ومردّ ذلك، بحسب رأيه، أن العديد من المسائل «التي رفض العالم الديني البحث فيها أولاً، زعماً منه أنها تمسّ الدين، قبلها أخيراً كحقيقة راهنة قبل غيره». (عون، مصدر سابق، ص 266...).

ويعتقد الشميل، في موقف آخر، أنه لا يجوز زجّ العلم في المسائل «الاعتقادية البحتة» ويشير إلى أن الإيمان الديني «قام حتى الآن على غير العلم وفي إمكانه أن يبقى في غنى عنه زماناً طويلاً وليس من الحكمة أن نحاول إلbasه حلة علمية لا تناسبه» لأنها عندئذٍ «تنم عن ضعفه». (الهلال: «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وفي محاولة توفيقية لاحقة بين النظرة التطورية والنشوءية والوحي الديني، يدعو يعقوب صروف إلى الإقلاع عن رفض نتائج العلوم الطبيعية بحجة التمسك بالوحي. وإلى الإقلاع عن رفض الوحي الديني بحجة تعارضه مع نتائج العلوم الطبيعية. ويحصر صروف الخلاف بين العلم والدين في نطاق الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبعض تفاسير الوحي الديني ليس إلا. ويدعو بالتالي إلى التمكن من العلوم الطبيعية واستعمالها وتوسيع دائرتها لكون، جوهرها «مصادقاً للوحي». ويؤكد «أن العلم... غير محصور في الوحي ولا يصحّ تكذيبه بدعوى أنه غير مذكور في الوحي، إلا إذا ناقض ما في الوحي وكانت موافقة له محالاً وذلك لم يكن ولن يكون». (المقتطف، «العلوم الطبيعية» مجلد 11، ص 169-171).

وفي السياق عينه، اتخذ جرجي زيدان موقفاً معارضاً لغلاة الداروينية ولغلاة معارضيهما في آن. ويعتقد زيدان أن الموقف العلمي يقضي بالتمييز بين ظاهرة العلم وظاهرة الدين وعدم المزج بين أحكامهما وعدم مجارة أي هيمنة من طرف على آخر فيقول: «فالأولى بنا اعتبار كل من العلم والدين مستقلاً بنفسه نستعين بالواحد على الدنيا وبالأخر على الآخرة». (الهلال، «الدين والعلم». السنة الثامنة، الجزء الحادي عشر،

وفي خضم الجدل حول فكرة النشوء في ما بين دعاة الإيديولوجية التطورية أنفسهم، ظهر دفاع قوي عن الفلسفة الروحية اضطلع به العديد من رجال الدين والمفكرين.

ويمكن اعتبار الشيخ إبراهيم الخوراني في طليعة من تصدوا للداروينية وتعليلاتها الفلسفية المادية. فقد حاول في كتابه الحق اليقين في الرد على بطل داروين تأكيد التوافق بين التيار الفلسفي العقلاني الديني والمنجزات العلمية والأنماط المعرفية القائمة على الاختبار، رافضاً، في الوقت عينه، الاستدلال على صوابية مذهب النشوء والارتقاء من النتائج العلمية الحديثة.

ويعتقد الخوراني أن مقولة النشوء والارتقاء هي «فرض» علمي ليس إلا وأن مقولة «الانتخاب الطبيعي» هي بدورها «فرض» علمي. ويستتج بالتالي أن الداروينية ليست إلا نظرية مبنية من «الفرض على الفرض» (ص 18). وهكذا أكب الخوراني على تفنيد الداروينية عبر إقامته اثني عشر اعتراضاً عليها.

ولكن أكثر الأفكار إثارة للجدل داخل الفكر العربي الحديث هي فكرة نفي وجود الله التي طرحتها الداروينية. وسيشير هذا الإلحاد العلمي الأفكار والمشار على حد سواء خصوصاً أنه تجاوز حيز الإيمان الفردي ليصبح دعوة إيديولوجية واسعة المرامي.

وقد نتج من طرح فكرة وجود الخالق على النقاش العلني تبلور مواقف إيمانية داخل تيارات الإيديولوجية التطورية.

فقد تشبث جرجي زيدان بموقفه الإيماني التقليدي رافضاً الإقرار بأي مرتبات «الحادية» على قناعاته بفكرة «النشوء والارتقاء» («وجود الخالق»، مجلة الهلال، السنة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، ص 85)؛ أيضاً، «ما هي النفس البشرية وصفاتها ومصدرها ومصيرها»، مجلة الهلال، السنة السادسة، الجزء التاسع، ص 341 - 344 وما بعد).

أما يعقوب صروف فقد بدا لا أدرياً (راجع عون، مصدر سابق، ص 291 - 295) عن الإقرار ببعض الحقائق الاعتقادية أونفيها. ولكنه رأى أن الدين يلعب دوراً حاسماً في تقدم مجتمع إنساني أو تأخره («المقتطف»، مجلد 67، 1925، ص 458).

وبقي الشميل الذي جاهر بإلحاده معللاً إياه بالحجج والبراهين. وقد أشار بنفسه إلى ظروف تحوله عن الإيمان الديني المسيحي إلى الإلحاد واعتناقه المذهب المادي وباقتناعه بالداروينية. فذكر اشمزازه، في البدء، من ذلك الرجل «الذي ادعى أن أصل الإنسان من القرد» واعتبر صاحبه «دعيّاً

ص 329) هذا مع العلم أن في كتابات زيدان محاولات عديدة للاستدلال على بعض العقائد الدينية من وجهة نظر العلوم الطبيعية. (الهلال، «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء الثامن، ص 470 - 476).

وطرحت الداروينية العربية مشكلة أصل الحياة وكيفية بدئها وظهورها. واحتدم النزاع بين مؤيدي فكرة الخلق ومؤيدي فكرة النشوء والتطور. فقد جارى الدكتور الشميل ما جاء في كتابات هايكل وبختر، وهما من غلاة الداروينية في ألمانيا، حول هذا الموضوع الشائك، فأكد أن الحياة حصلت «بقوى الطبيعة أي النشوء» وأنه ليس ما يوجب جعل «الحياة من مصدر آخر غير مصدر القوى الطبيعية». («الحقيقة»، ص 299 - 300 من المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، مطبعة المقتطف بمصر، 1910).

ودافع الشميل بعناد عن مبدأ التولد الذاتي لما له من نتائج فلسفية مرتبطة بكلية مذهب المادي. وتراه يصرّ «أن العلم توصل في الأمور الطبيعية إلى هذه النتيجة الكبرى، أن القوة والمادة لا تنفصلان البتة» لأنه يستحيل «البصر بلا عين والفكر بلا دماغ»، وبالتالي يعتبر الشميل «أن المادة دائمة الوجود» أي «قديمة». وعليه فإن تكون «العالم من العدم أمر مستحيل». (الحقيقة، ص 229 - 230).

غير أن يعقوب صروف، متوسلاً آخر نتائج اختبارات الفرنسي لويس باستور والإنكليزي جون تندل 1820 - 1893، دحض حجج الشميل المادية. وقد رفض صروف مبدأ التولد الذاتي نافياً إمكان نشوء الحي من غير الحي.

ولكن الشميل، بعد أن تراجع مضطراً أمام ثبوت اختبارات التخخير، اعتبر أن نفي مبدأ التولد الذاتي لا يعني الاقتناع بإمكان «خلق الحياة من العدم». ويعتقد الشميل أن العلم حسم حقيقة واحدة وهي «أن كل حي من حي» (الحقيقة، 299 - 300)، وهذا يعني سقوط فكرة الخلق الاستقلالي وإبدالها بفكرة النشوء، فإن مفهوم الخلق لا يناسب «الواقع المقرر في العلم»، «هل في الوجود عالم آخر»، الهلال، السنة الرابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وانطلاقاً من هذا التحليل، يرفض الفيلسوف الدارويني أسس الفلسفة الغائية برمتها. إذ أن ما يسميه جرجي زيدان «حكمة فائقة» في انتظام الكون وهي «غاية مقصودة» (ص 304)، يصبح عند الشميل «نتيجة لازمة» لعملية النشوء بل إن ما يسمى حكمة فائقة، يقول الشميل، إنما هو «عبث» إلا إذا قلنا تناسب ضروري لنشوء مترابط. («هل في الوجود عالم آخر»، مصدر سابق، ص 604).

وفي فترة لاحقة، كشف الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي عن قناعاته الداروينية. فقد نظم قصيدة مطوّلة عن أصل الإنسان القردي وعن بدء الحياة وفق تفسير مذهب النشوء مشكّكاً في وجود خالق للكون وهي بعنوان: «ثورة في الجحيم». (مجلة الدهور، العدد 6، مجلد 1، آذار، 1931).

وظهرت مجلة الدهور لترفع، بتأثير من التيار الدارويني، شعار الإلحاد. وجاهر صاحبها ابراهيم الحداد بالكفر، وروج له معتمداً ترجمة خاصة للمقولة الديكارتية «أنا أفكر فإذا أنا موجود» جاءت كما يلي: «أنا أشعر فإذا أنا موجود».

وعلى صعيد الفلسفة الاجتماعية، توسل دعاة النشوء والارتقاء مذهبه في هذا في سبيل تفسير بعض المشكلات الاجتماعية التي احتمل الجدال حولها.

فقد اتسم موقف الدكتور الشميل بعدم مناصرته لدعاة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل بالرغم من اعتباره الاشتراكية «نتيجة لازمة لنظر الإنسان في الاجتماع» (راجع «الاشتراكية» المقالة الحادية والعشرين، المجموعة 153). وقد آلت به قناعاته الداروينية، إلى قراءة مشكلة مساواة الرجل بالمرأة على ضوء المذهب النشوئي. واستنتج أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يتساويا. وعلل ذلك بمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان أفادته «أن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وأن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المتقدمة». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، في المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ويخلص الشميل إلى نتيجة شديدة الخطورة مفادها «أن المرأة تنحط عن الرجل كلما ما كان الإنسان أعرق في الحضارة والمدنية ومتساوية وترتفع عنه كلما كان أقرب إلى البداءة والخشونة جسدياً وعقلياً»، وبالتالي «إذ تغلب الرجل على المرأة من ضروريات الارتقاء والصدّ بالصدّ». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ولكن بالرغم من هذا الاستنتاج الذي يؤثر على جانب معين من الإيديولوجية التطورية فقد استعان يعقوب صروف بالمنطق النشوئي عينه ليدحض كل نوظف لها يبرر السلوك الاستعماري للمجتمعات الغربية؛ فأكد، مستلهماً مقومات علم الاجتماع بحسب هربرت سبنسر، على إمكان المجتمعات الشرقية الخروج من التخلف والانتظام في حركة التطور (المقدمة، المقتطف، مجلد 9، الجزء السادس، 1885،

ما خالف إلا ليعرف». ويذكر أنه شخصياً، وقبل التعرف إلى كتابات داروين، أكبّ على صياغة خطاب حول «اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية». ويعلق على اهتمامه المبكر هذا بالنشوء والارتقاء من دون أن يعلم أنه موضوع داروين بقوله «فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري». وما لبث فترة حتى باشر الشميل ترويجه للمذهب الدارويني بعد أن صار هذا الموضوع، بحسب قوله «موقف أفكار وموضوع هويتي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة ورحلتي إلى أوروبا وإطلاعي على المذهب في مؤلفات أصحابه».

وأكد الشميل على رفضه الدين بكل أركانه الاعتقادية. فالتعاليم الدينية، بحسب ما يقول، «تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتقد به وهو بالواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت» بل إنه يعتقد أن أصل الدين إنما هو «وهم الإنسان» وليس أي ميل غريزي. ويرد ظهور الدين إلى حجة الذات أو الأناثية. وأن الشعور الديني يزدهر بسبب عاملين: «حب الرئاسة في الرؤساء وارتياح الرؤوس إلى حب البقاء وكلاهما لما في الإنسان من حجة الذات». والرؤساء، بحسب ظنه، هم «دعاة» والرؤوسون ليسوا إلا «ساذجي الناس». وقادته تأملاته حول مبدأ وجود الخالق إلى الإلحاد. فقد رأى الشميل أن الله غير موجود في حال اعتبرنا ناحيتي العدل والمساواة بين الناس ويقول شعراً:

قسم الناس بين خلق يجازى
ثم قوم يعدّ ذاك مجوناً
بين خلق نعدّ فيه المعافي
ونعد المألوم والمسكيناً

هل دريتم بما جنيتم فمظلومون أنتم وأنتم الظالمون (287).
وأن الله غير موجود، يقول الشميل لأنه لم يجد له «في المادة محلاً خالياً...» كما أنه لم يجد على الصعيد الاجتماعي. ويعبر عن فكرته هذه شعراً:

«عبدنا به رباً مثيباً معاقباً
ويقضي ولا ردّ ويقضي كما يشاء
رجونه رحماناً أردناه عادلاً
قصدها جباراً كملك إذا عتاه
دعونا إليه الناس بالمين والدها
دعوناهم بالنار والسيوف في القلى»

(راجع: فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، مقدمة الطبعة الثانية، مطبعة المقتطف، مصر، 1910، ص 1 - 51).

الانسان واستعداده العقلي والروحي والخلقي. فمع ان الرسالة تم تنزيلها على النبي فلان تأويلها يبقى قائماً حسب مقتضيات الزمان وتبؤ الانسان، وذلك لكي تبقى كلمة الله مجيبة عما يشور في خلد الانسان من اسئلة، وهادية له الى طريق الرشاد. فاذا كان الرسول قد أدى كلمة الله فان الامام من بعده يؤولها ويعلمها الانسان ليهديه الى الحق والصالح. وهكذا فلان الامامة، في عرف اهل التأويل، هي امتداد للرسالة وواجبة الوجود بوجودها. لذلك كان الامام مؤيداً من الله، شأنه في ذلك شأن النبي الرسول. وتأيد الله للامام إنما يصل اليه من الامام الذي سبقه. أما أول من اضطلع بالامامة في الاسلام بعد الرسول فهو علي بن ابي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة. وقد عهد الرسول اليه بالامامة وبلغه تأييد الله له، فبلغها بدوره للامام الذي جاء بعده ليلبغها هذا الخليفة، وهكذا دواليك. وبهذه السلسلة من الأئمة تبقى هداية الله للانسان، في عرف هذه الفرقة، مستمرة مدى الدهر لا تنقطع ولا تزول، لذلك عرفت هذه الفرقة بأهل النص والتعيين، كما عرفت بالفرقة التعليمية وبالامامة، وقد اشتهرت بالشيعه لكونها الشيعة، أي الفرقة، التي تحزبت لعلي بن ابي طالب وقالت بإمامته. وانقسمت الشيعة على مر الزمن الى فرق كثيرة لأسباب سياسية وشخصية وفكرية مختلفة لا مجال لذكرها في هذه الدراسة. وقد اتبعت كل فرقة من هذه الفرق الشيعة خطأ من التأويل يختلف الواحد عن الآخر قليلاً او كثيراً تبعاً لمختلف الاتجاهات السياسية والفلسفية والكلامية والفقهية.

وقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة، أي القرنان التاسع والعاشر للميلاد هذا النشاط الفكري في الاسلام، حتى اذا ما هلّت السنة الثامنة من القرن الخامس للهجرة 1017/5408م. ظهرت دعوة التوحيد بعد ان كان قد هيا لها عصر من الاستعداد الفكري والعقلي والفلسفي والروحي ومن الاستتباب السياسي والاجتماعي، وذلك بفضل الدولة الفاطمية التي شمل سلطانها السياسي افريقيا الشمالية ومصر والسودان وبلاد الشام والجزيرة العربية وامتد اثرها الفكري الى اوسع من ذلك.

دعوة التوحيد

ظهرت دعوة التوحيد بشكلها الاخير اذن في القاهرة، وكان يرعاها الحاكم بأمر الله، وقد عهد بإمامتها الى حمزة بن علي يعاونه عدد كبير من الدعاة على رأسهم أربعة هم: ابو إبراهيم إسماعيل بن محمد التميمي وأبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري وأبو الحسن علي بن احمد الطائي المعروف بالمقتني

واذا هم يتكون بحضارات تلك البلدان التي فتحوها فاتحين عقولهم لها، فيطالعون على الفلسفات اليونانية والسورية وعلى الفكر الفارسي والعرفان الهندي وعلى علم اللاهوت اليهودي والمسيحي، ويأخذون بالتأثر بمختلف الآراء والنظريات، ويدخل كثير من تلك الشعوب المغلوبة في الاسلام، ويدخلون معهم كثيراً من افكارهم ونظرياتهم ومعتقداتهم. واذا بالاسلام يتطعم بمختلف النظريات والمعتقدات والافكار والفلسفات، وتنشأ فئة من المسلمين تأخذ بتأويل معاني القرآن الظاهرة، وبتقصي اغراض له توجهها تلك الافكار والآراء والفلسفات والمعتقدات والحضارات الداخلة في الاسلام. وهكذا ينقسم المسلمون على مر الزمن الى قسمين رئيسين كان للاحداث السياسية، كما للامور الفكرية دور مهم في تميزها. اما القسم الاول فيتألف من اولئك الذين تمسكوا بالظاهر من معاني القرآن واتبعوا كتاب الله وسنة رسوله، ووجبوا فهم القرآن كما كان يفهم في الاصل عند تنزيله، فعرفوا بأهل التنزيل او اهل السنة أو أهل الظاهر. أما القسم الثاني فيتألف من اولئك الذين اولوا المعاني الظاهرة وتقصوا مرامي لها باطنة، فعرفوا بأهل التأويل أو أهل الباطن. وأخذ الخلاف يحتدم بين الفئتين. وكثيراً ما كان يتجاوز الخلاف الفكري الى خلاف سياسي وعسكري. وكانت هذه الخلافات في معظمها تدور إما حول الاصول في الاسلام وإما حول شخصية رئيس الأمة، وهو الإمام، ومهامه. غير أن طبيعة هذه الخلافات، مهما تشعبت موضوعاتها وتفرقت وتباينت، كانت تلتقي في نقطة واحدة، هي. هل الولاية للامام هي ولاية سياسية أم انها من أصول الدين تتعدى الامور السياسية الى أمور العقيدة الدينية ودعائهما. قال أهل التنزيل، وهم أهل السنة وأهل الظاهر، إن مهمة الامام هي مهمة سياسية واجتماعية وقضائية لا غير، ذلك لأن الامام لا يخلف النبي الا بالسهر على تنفيذ احكام الشريعة وعلى اقامة الحدود والدفاع عن حوزة الدين وعلى اغراء الجيوش وتقسيم الفتي وتزويج اليتامى. لذلك فلان الأمة هي التي تختار لامامتها من هو في نظرها اصلح من غيره للاضطلاع بهذه المهمات ولذلك سمي اهل السنة بأهل الاختيار (عبدالقاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، مدرسة الاهليات بدار الفنون التركية 1928 ص 272، محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 171). أما أهل التأويل، وهم أهل الباطن، فقد قالوا بأن الامام، علاوة على هذه المهام السياسية والاجتماعية والقضائية، يتعين عليه تأويل كلمة الله حسب حاجات

بهاء الدين . (Makarem, *The Druze Faith*, p. 13).

ذلك ما كانت عليه دعوة التوحيد، وهي ثمرة لتطور روحي وعرفاني اكتسبه الانسان عبر العصور نتيجة لقلقه الوجودي ولسعيه وراء معرفة الحقيقة الأخيرة. وقد نهجت دعوة التوحيد هذه منهجاً يعتمد العقل الكلي في استطلاعات السالكين وفي توجهاتهم المعرفية، هذا العقل الذي أبدعه الواحد الاحد، دون أن يكون لهذا الابداع الإلهي أي مدلول زمني أو مكاني. ذلك لأن هذا الواحد الأحد، الذي يتقدس في شمول ملكوته عن كل اينية أو كيفية، يضم في حقيقته الاحدية الوجود جميعاً أو قل هو الوجود الحق، ولا وجود الا هو، فكان العقل، هذا المبدع الأول، وهذا التعبير عن هذه الوحدة الشاملة، صورة كاملة متضمنة في سرها، كما يقول الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، «معنى ما كان وما يكون، دفعة واحدة بلا زمان، فاستقرت في معنى معنوي تحت إحاطة مجال وسَّع العظمة اللاهوتية بلا مكان». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقة 189 ب). فإذا هذا العقل الكلي قوة وفعل معاً، وإذا هو علة كل علة وأصل كل موجود وغاية كل غاية وتمام كل فعل. وقد سمي هذا المبدع الكلي عقلاً لأنه يعقل الأشياء، أي يربطها ويضمها ويحتويها، بالقوة الإلهية (مخطوطة، الورقة 121 ب). فهو محض الابداع، وقد صدر عن نور تنزه الوحدة الشعشعاني وكمال الاحدية وشمولها، هذه الاحدية التي تمد هذا العقل الاول الكلي بقوة دائمة الاشعاع وبنور دائم الخلق، فإذا هو امر هذا الاحد، أي شأنه وإرادته، وإذا هو الواحد في شموله وكنيته. (مخطوطة، الورقة 74 ب).

أما الأحد، أما الله، فليس، في عقيدة التوحيد، كائناً متعالياً عن هذا الوجود بمعنى أن هذا الوجود، هو مخلوق خارج في كينونته عن الأحد، وإنما الله، في عقيدة التوحيد، هو الواحد الاحد الذي لا يخرج عن ملكوت احديته شيء، إنه الوجود الحق، وما هذا الوجود المحسوس الا تعبير عن الله الاحد بحتويه الله في محض وجوده وحقيقته. فالله، كما يقول احد حكماء التوحيد هو «في كل شيء ولا شيء فيه، وحايي كل شيء ولا شيء يحويه ومع كل شيء ولا شيء معه وواسع كل شيء ولا شيء يسهه... حاضر كل شيء ولا شيء يحضره». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقتان 321 ب - 322 أ). ذلك لأن الأشياء لا وجود لها دون هذه الذات لحقيقتها وهويتها. فالله إذن هو في كل شيء دون أن تكون الأشياء فيه بمعناها الحسي المتكثر الوهمي.. ان هذه الأشياء الحسية ليست إذن في الله بل الله متعال عن الحس والوهم منزّه عن الاحاطة والادراك، ومع ذلك فهو في الأشياء

لأنها تستمد وجودها منه كما تستمد الأشياء التي يراها الحالم في الحلم وجودها من الحالم. وهكذا فإن كون الله في كل شيء ولا شيء فيه لا يناقض القول إنه حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأنه منزّه عن الكثرة والحس، متعال عن المخالفة والتضاد، فالأشياء إذن إنما هي معتمدة في وجودها النسبي عليه، وهو الموجود الأحق والوجود الأحق والموجد الأحق. فاهوية المتعالية إنما هي في هذه الأشياء من حيث أن هذه الأشياء معتمدة بوجودها على هذه الذات الإلهية اعتماداً كلياً، ولا وجود لهذه الأشياء الا بوجود الذات الإلهية الأحق، واهوية المتعالية إنما هي حاوية لهذه الأشياء من حيث أن وجود هذه الذات هو الوجود الأحق ولا وجود إلا هو. وقد قال الشيخ الفاضل محمد ابو هلال في الله: «بل داخل في كل شيء وخارج من كل شيء عزة في العظام». (الشيخ الفاضل محمد ابو هلال، مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل، الورقة 130 أ). ذلك لأن الله لو كان منزهاً عن هذا الوجود متعالياً عنه وحسب، لكان محدوداً بهذا الوجود متناهياً، وكان محوياً فيه وجزءاً منه، إذ يكون الوجود خارج الله وبالتالي محيطاً به فيصبح الله بذلك جزءاً والوجود الحسي كلاً، لذلك قال الشيخ زين الدين عبدالغفار إن الله حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأن الله لو كان محدوداً بهذا الوجود لحدثت ثنائية تتكون من إله خالق محدث ولكنه محدود، ومن وجود مخلوق محدث ولكنه حادّ، كما يحيط المحيط المحاط. إنها ثنائية توجب التحديد وبالتالي توجب الوجود المكاني والزماني. والله منزّه عن أن يحيط به شيء وعن أن يحده زمان أو مكان. إن ذلك لاقتراض يخرج عن التوحيد ويتنكر للواحد الاحد. فالله لا يكون واحداً إذا كان الزمان والمكان مجدانه، ولا يكون غير متناه إذا كان متناهياً محاطاً. وقد قال في ذلك الامام علي بن ابي طالب: «كان الله ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان». إذن ليس الله خارج هذا الوجود وحسب، بل هو الوجود الأوحد المطلق، ولذلك كان الموجود الحق ولا وجود سواه.

غير أن ذلك لا يعني أن الوجود الحسي هو الله، فالوجود الحسي كما سبق القول، إنما هو مظهر والواحد الاحد هو الجوهر، وهو لذلك مظهر من مظاهره ومجلّى من مجاليه. فالله إذن، من حيث هو مظهر الأشياء، منزّه متعال عن الأشياء، ومن حيث كون كل شيء مظهراً ومجلّى، هو الموجود الواحد وهو احق بالوجود من كل موجود. فالله دائم التجلي وتجليه هذا مطلق «الله نور السموات والأرض». كما ورد في الآية القرآنية الكريمة (سورة النور، 35). لذلك فهو موجود في مظهره النوراني في هذا الوجود، ومتعال في حقيقته المطلقة من

ونحن بدراستنا للمسالك التوحيدية القديمة، من دينية وفلسفية، في تلك البلدان نرى تقارباً بين بعض فلاسفة الاغريق، وبعض حكماء الصين والمهند ويران وما بين النهرين وسوريا ومصر. ففيثاغورس، في نظريته التي شرح فيها الواحد الاحد، وبرمينيدس في ما كتبه حول الوحدة والوجود، وهرقليطس في ما كتبه حول الحركة ودوام الفاعلية التي توصل الى الوحدة في الكثرة، وامبذقليس في نظرية التوافق والتضاد، وانكساغوراس في ما كتبه حول العقل، ما هم الا امثلة لهذا التقارب المعرفي مع حكماء آخرين نشأوا في مراكز الحضارة في الشرقين الاوسط والاقصى. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة الاغريق الا طلائع لصلوات أخرى وثيقة يمكننا ان نلاحظها اذا نحن درسنا غير هؤلاء من فلاسفة الاغريق كسقراط وافلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين والفيشاغوريين المحدثين والافلاطونيين المحدثين، الى أن نصل الى عدد من الفلاسفة واللاهوتيين السوريين من مختلف الفرق المسيحية واليهودية - المسيحية حتى بلوغنا الاسلام حيث نرى في عدد من متكلمي وفلاسفته ومتصوفيه عرفاناً اصيلاً وتوحيداً كثيراً ما يتوجه الى احدية مجردة من كل ثنائية او تكثر او تضاد.

وهكذا فقد درجت مسالك التوحيد عبر التاريخ على تفصي هذا العرفان الاصيل وعلى تنمته في نفوس المتهيين لتقبله. وحرصت، عندما كانت ترى واجباً، على ستر هذه الحقائق الاخيرة عن لم يتهياً عقلياً وروحياً وخلقياً لتقبلها، وذلك اشفاقاً على من يطلع عليها، وهو غير مهياً لها، من إساءة فهمها، وبالتالي من العدوان على نفسه وعلى هذه الحقائق وعلى القائلين بها والداعين اليها، 1, Tome 1, *Corpus Hermeticum*) P. 97. Texte établi Par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1954). ذلك لأن هذه الحقائق هي وليدة استطلاعات وتوجهات واختبارات لا يمكن للانسان التوصل اليها الا اذا كان مستعداً لتقبلها روحياً، ومتهياً لاستيعابها عقلياً وخلقياً. لذلك اسس فيثاغورس جميعته السرية، حيث كانت تُجلى هذه الحقائق للمتهيين لها، فكان هذا الحكيم يشرح في جلسات جميعته السرية هذه لتلاميذه معنى الواحد الاحد الذي هو مصدر هذا الوجود. هذا الواحد ليس واحداً معدوداً وانما هو متعال عن العدد، منزّه عن الحد، لا يمكن ان نفهمه الا بالتأمل الشخصي والانفلات من قيود العقل البشري، بعد ان يكون هذا العقل البشري قد هيا الانسان وأعدّه الى السير في هذه الطريق. وهكذا فقد ربط هذا الحكيم

ص 383)؛ ويعيب على الغرب تشبثه بفكرة «التنازع» مبرراً شئ الحروب واستغلال العالم المتخلف. فالحرب، بحسب رأي صروف، ليست «وسيلة لمساعدة الطبيعة في بقاء الأصلح» وبالرغم من أن التنازع ناموس طبيعي، كما يؤكد التطوريون الداروينيون، فإنه لازم بين الإنسان والطبيعة وليس بين «الإنسان وأخيه» «الحرب وتنازع البقاء»، (المقتطف، مجلد 72، 1928، ص 361).

وفي السياق عينه، رفض اسماعيل مظهر في كتابه ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء مقولة «أن الشرق شرق والغرب غرب» متهاً أصحابها بجهلهم بحقائق التاريخ ونزعات التطور الاجتماعي.

وهكذا بدا واضحاً أن الداروينية أدخلت مفاهيم ومقولات ومصطلحات جديدة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر على كل الصعد الفلسفية والدينية والاجتماعية. بل إنها صاغت منهجاً نظرياً لقراءة التاريخ والواقع الثقافي - الحياتي العربي. وأتت كدعامة أساسية، إلى جانب تيارات فكرية أخرى، لما سمي مشروع النهضة العربية أو المرحلة الليبرالية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

سامي عون

الدرزية

The Duruzes Druzisme Drusen

مقدمة

يقوم مسلك التوحيد (الدرزية) على أنه استمرار للنظرة العرفانية في المسالك التوحيدية القديمة، وتطور لتلك التوجهات العرفانية التي استبطنتها الاديان التوحيدية عبر العصور. ونحن إذا دققنا النظر في هذه المسالك، نستطيع ان نتبين الترابط بين مسالك الحكمة عبر التاريخ ومسلك التوحيد. فأصول هذا المسلك تتلاقى في كثير من النقاط مع مسالك العرفان في عصور التاريخ القديمة، خصوصاً مع المسالك العرفانية في الصين والمهند وفارس وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر القديمة واليونان. (Henry Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne, » Convegno di Scienze morali storiche e filologiche, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1959).

الى الحجاز واليمن، والى شرقي الجزيرة العربية والعراقيين: عراق العرب وعراق العجم (مخطوطة، الورقة 228 ب)، وبلغت الري وخراسان (مخطوطة، الورقة 306 أ). الشيخ محمد مالك الأشرفاني، المؤلف (مخطوط)، ج 3، ص 121. الشيخ يوسف العقيلي، المؤلف (مخطوط)، ص 314. وبلاد الهند (مخطوطة، الورقة 234 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 118 وما يلي، يوسف العقيلي، ص 313)، وإذا هي تترسخ في بلاد الشام: في القسم الجنوبي الغربي منها وفي قسمها الشمالي، وفي دمشق وجوارها، وتنتشر في بلاد الجليل وسفوح جبل الكرمل في فلسطين، وفي وادي التيم في لبنان الشرقي وفي مناطق لبنان الغربي حيث كان بنو تنوخ قد استجابوا الى التوحيد منذ شروق الدعوة، وحتى منذ فجرها، حين ارسل الحاكم بأمر الله دعائه يشرون باقتراب دعوة التوحيد، فيهرع امرء تنوخ الى الاستجابة ويخمدون نذراً مبشرين، ويدعون الى ارتقاب هذا الدور الجديد. (مخطوطة، الورقة 180 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 316).

وكان من سخریات الاحداث ان عرف اتباع دعوة التوحيد هذه بالدروز نسبة الى احد الدعاة الذين ما لبثوا ان خرجوا عن دعوة التوحيد وارتدوا عليها، وهو نشكين الدرزي. وكان الدرزي هذا قد طمع برئاسة الدعوة، فأخذ يعصى تعاليم من فوقه وبأى الانتظام بنظامها (مخطوطة، الورقة 107). مما اثار ضجة حوله وألب كثيراً من الناس عليه فإذا هم يلصقون اسمه على المستجيبين الى دعوة التوحيد. (Marshall G.S. Hodgson, « all-Darazi », s.v. *The Encyclopaedia of Islam, new ed.* M. G.S. Hodgson, « Al-Darazi and Hamza in ther Origin of the Druze Religion», in *The Journal of the American Oriental Society*, vol. 82. No 1, 1962, P. 5-20).

تلك هي لمحة خاطفة لا بد منها للتعريف بدعوة التوحيد كما ظهرت في دورها الاخير. ويستتبع هذه اللمحة ان نلقي نظرة على الخلفية التاريخية والفكرية والاجتماعية لهذا الدور الاخير من مسلك التوحيد.

في السنوات الاولى للإسلام، فهم المسلمون القرآن في معانيه الحرفية الظاهرة، ولم تثر هذه الرسالة الجديدة في اذهان اولئك المسلمين الاوائل أية تساؤلات مهمة، فالقرآن الكريم يفصح لهم امور عقيدتهم كل الانصاح، والحديث والسنة النبوية يرسان لهم امور حياتهم الدينية والاجتماعية والخلفية. ولكن المسلمين ما لبثوا ان فتحوا الامصار، وموغلين في الفتح شرقاً حتى اواسط آسيا وموغلين في الفتح غرباً حتى فرنسا،

بين الواحد الأحد ومعرفة الانسان له. فالانسان إنما يتحقق انساناً بغايته من حيث هو انسان. هذه الغاية، التي هي اصل وجوده، هي روحه الخالدة ومعناه الحقيقي. انها قيس من الروح الكلية وشرارة من النار السماوية، أو قل هي روح من الواحد الاحد الذي لا يجد ولا يوصف، والذي درجنا على أن ندعوه الله. وفي فيثاغورس يقول الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل:

«فلست اعلم عن رجل آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ماكان لفيثاغورس، واقول ذلك لأن ما قد يبدو لك افلاطونياً، ستجده عند التحليل فيثاغورياً في جوهره، فكل الفكرة القائلة بوجود عالم ازلي ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس، فلولا لما فكر المسيحيون في المسيح على انه الكلمة، ولولا لما حاول رجال اللاهوت ان يلتمسوا البراهين على وجود الله وخلود الروح، غير ان هذا كله كان في فيثاغورس لا يزال كامناً». (برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 74).

ولقد اصبح هذا الكامن ظاهراً، وذلك عندما اتى الى مسرح الفكر حكماء عارفون آخرون، كسقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم، وكبعض انبياء التوراة وحكمائها، وبعض حكماء المسيحية الاوائل، وبعض حكماء الاسلام ومتصوفيه. وهكذا نرى استمرار هذه المسالك العرفانية وتطورها عبر التاريخ.

لمحة تاريخية

ولذلك فإن الموحدين يعتقدون ان التوحيد بدأ منذ أن بدأ الانسان العاقل، وأخذ يتطور عبر الزمان، وقد استبطته الأديان التوحيدية والمسالك العرفانية، حتى برز في شكله الاخير في الاسلام، وترعرع في الشيعة، وتبلور في الاسماعيلية، وامتازت معالمة وبدت في دعوة التوحيد، وذلك في أواخر القرن الخامس للهجرة، أي في الربع الأول من القرن الحادي عشر للميلاد. (الأسفار التوحيدية مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة، الأوراق 52 أو ما يلي، و136 وما يلي. راجع أيضاً الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته (مخطوط)، الأوراق 236 أ - 295 ب).

كان مركز دعوة التوحيد، وقد اخذت شكلها هذا الاخير، في القاهرة. وكان يظللها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي السادس. وقد ازدهرت هذه الدعوة في بلاد الكنانة في كنف هذه الشخصية التي شغلت كثيراً من المؤرخين والباحثين، وامتدت الدعوة الى مناطق حلب وانطاكية شمالاً، ووصلت

(Silvestre de sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, No. 38 p. 15-17). وهكذا فإن الله، حسب مفهوم التوحيد، منزّه عن الصفات واللغات (مخطوطة، الورقة 71 أ). لذلك لا يمكننا أن نقول إلا أن الله هو الوجود المحض. فهو يضم الوجود الحسي ويحتويه احتواءً منزهاً عن المكان، ذلك لأن الوجود الحسي هو مظهر الوحدة الاحدية محيطة في وجودها المحض بهذا الكون وبهذا الوجود. ويستتبع ذلك أن نقول إن التوحيد الحق هو تنزيه الواحد الأحد من حيث هو محيط بكل موجود والاعتراف بوجوده المحض من حيث كون هذا الوجود الحسي مظهرًا ومجلًى. ولذلك كان الله، كما تقول نصوص التوحيد، أحق بالوجود من أي موجود (مخطوطة، الورقة 146 أ). أي أن وجوده أكثر حقيقة من أي موجود آخر، بل لا حقيقة إلا لوجوده الشامل. ولذلك فالإنسان، حسب مسلكت التوحيد، لا يوحد الله إلا إذا أقرّ بتنزيهه وبوجوده معاً. وهذا هو المعنى الأصلي للعبارة التي ترد في غير موضع من نصوص التوحيد بأن الله هو الواحد لا من عدد (مخطوطة، الأوراق 124 ب - 125 أ، 129 أ). فالواحد الذي هو من عدد إنما يقبل واحداً آخر وهو كذلك يتجزأ إلى أحادٍ أخرى. أما الواحد الأحد، أما الله، فهو في كماله وشموله لا يُحدّ بعدد، ولا يقاس بقياس، إنه الوجود الكلي من حيث هو أحد لا من حيث هو مجموع الموجودات.

وهكذا، فإن الكون وجد نتيجة لهذه الإرادة الإلهية الواحدة الابداعية التي هي أمر الله الذي هو شأنه وإرادته والذي سمي بالعقل، وهو الربط والإحاطة والإحتواء، لأنه يحيط بتأييد المبدع الواحد الأحد له من حيث أن الله مصدر هذا الأمر ومعله، ولأن هذا الأمر يعقل الأشياء بجوهره اللطيف ويحيط بها في حقيقته، ويحصرها في ذاته من حيث أن هذا العقل هو الابداع. وكذلك سمي العقل عقلاً لأنه يعقل ذاته النورانية الأمرية في تلك الوحدة الاحدية الشاملة المنبسطة فيه لاحتوائها له وإحاطتها به. هذا العقل الذي هو أمر الله هو الذي ورد ذكره في القرآن بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس 82)، وقد استشهد حمزة بن علي بهذه الآية في بنائه لفلسفة التوحيد. (مخطوطة، الورقة، 65 أ، وما يلي).

هذا العقل الكلي إنما يتوق بطبيعته إلى الواحد الأحد، ويتوجه إلى معرفته ويتحرك إليه، فتتولد من هذه الحركة المعنوية حرارة معنوية هي الطاعة، وتقود العقل الكلي إلى

حيث هو محيط بكل شيء وواسع كل شيء عليم به. وفي ذلك يستشهد الموحدون بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 115). فهو حاضر في هذا الوجود. واسع له محيط به ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ (النساء، 126). هذا التجلي يعبر عنه الموحدون برحمة الله وعلمه لقول الآية الكريمة، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾ (غافر، 7) وقوله أيضاً ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف، 156) والوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مرادفة بعضها لبعض لقوله تعالى ﴿وَالْهَكْمَ إِلَهُ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة، 163) ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر، 22). هذه الرحمة، التي يعدها الموحدون تجلياً من تجليات الحقيقة الإلهية الواسعة المحيطة بكل شيء نزلت على الإنسان رسالة هدى أداها النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم قرآنًا، فقال له تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء، 107). وكان ذلك سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لستتنا تحويلاً﴾ (الاسراء، 77). هذا هو الله في مفهوم الموحدين وهو، كما يقول حمزة بن علي، ليس في مكان معين فينحصر فيه وتخلو الأمكنة الأخرى منه، ولا يخلو من الله مكان فيكون عاجزاً محدوداً، وليس هو أول فيكون له آخر، ولا آخراً فيكون له أول، ولا ظاهراً فيكون له باطن، ولا باطناً فيكون له ظاهر. ذلك لأن كل صفة من هذه الصفات تحتاج بالضرورة إلى شكلها ومثيلها. والله ليس له نفس ولا روح فيكون كالخلقين يقبل الزيادة ويقبل النقص، وليس له شخص ولا جسم ولا سورة ولا جوهر ولا عرض، لأن كلاً من هذه الأسماء يحتاج إلى ستة حدود هي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وأمام، ولأن كلاً من هذه الحدود يحتاج بدوره إلى ستة حدود أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، جل الله عن الأعداد أزواجاً وأفراد، وجلّ الله عن أن يكون شيئاً أو حل به الموت، وجلّ عن ألا يكون شيئاً أو وقع به العدم، وجلّ عن أن يكون على شيء فيكون قد حمل عليه، وجلّ عن أن يكون في شيء فيكون قد أحيط به، وجلّ عن التعلق بشيء فيكون قد التجأ إليه، وجلّ عن القيام والجلوس وعن النوم والسهر وعن الشبه والمثل، لا يذهب ولا يجيء ولا يمرّ، ولا يلطف ولا يكثف، ولا يقوى ولا يضعف، تنزّه عن الأسماء والصفات وعن الأجناس وما عبرت عنه اللغات، وتنزّه عن جميع الأشياء بالجملة والتفصيل. بل نقول ضرورة لا حقيقة أن الله برأ كل شيء وصوره، وأبدع الأشياء الكلية والجزئية من نوره، وأن كل شيء يعود إلى عظمته وسلطانه.

الى الشعور بوجوده الجزئي، وإلى وعي كينونته الناجمة عن الوحدة المطلقة، وإلى التنبه إلى ذاته المبدعة من الواحد الأحد، فإذا هو يشعر بذاته كياناً محدوداً، ولكنه ضمن وحدة الله الشاملة الواعية الحاوية لكل شيء. وهكذا تولدت «الانا» فيه فإذا بشائية تبرز إلى الوجود، وإذا بالعقل يرى إلى ذاته تلك، وهي إرادة الله وأمره، شاملة كلية، ويعلم أن الله لم يخلق ولن يخلق شيئاً أفضل منه، فيعجب بذاته هذه الفضل (مخطوطة، الورقتان 65 ب، 97 ب. راجع أيضاً الحديث المنسوب إلى النبي: «أول ما خلق الله العقل، فقال بك أعطي وبك أمنع»، وما أورده في شرح هذا الحديث أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، في الجواهر العوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي، القاهرة، مطبعة السعادة، 1934، ص 84-85). ويولد هذا الاعجاب غفلة عن خط توجهه إلى الواحد الشامل، أي عن خط التوجه إلى الوجود الحق. وتسبب هذه الغفلة انحرافاً عن الوجود المحض، وغيبة عن هذا النور الشعشعاني الأحدي. والغيبة عن الوجود إن هي إلا العدم، والغيبة عن النور إن هي إلا الظلمة. إن هذا النظر إلى الذات هو الخطيئة الأولى وليدة العدم والظلمة. وهكذا خرج من الوجود عدم ومن النور المحض ظلمة محض تنزع إلى التكسر، وإلى الأنانية، وإلى العدواة والبغضاء. لقد خلق الله، كما يقول حمزة بن علي، من طاعة العقل معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً (مخطوطة، الورقة 65 ب). فتولد من ذلك طبائع أربعة ضدية، مقابل الطبائع الأربعة النورانية. ولكن العقل سرعان ما يعلم أنها عنة امتحن بها، فيقر بالعجز والضعف أمام الواحد الأحد، ويتضرع إليه ليعينه على هذا الضد الذي برز نفس من شوقه ذاك وتضرعه واستغفاره. (مخطوطة، الورقة 66 أ).

إنها نفس توافقة إلى الوحدة، أعانت العقل على العودة إلى الواحد، فكانت هذه النفس حداثاً نورانياً أبدع من نور العقل ولطافته. وإذا بالضد، وقد حصر بين حدين نورانيين، يجهد في إثبات ذاته المظلمة فيتفاعل بالعقل محرك كل حركة (مخطوطة، الورقة 366 أ). فيؤثر بتفاعله هذا على النفس الكلية فإذا هي تعي ذاتها وتشعر بانفصال عن الوحدة الاحدية فيتولد في هذا الحد النوراني شعور بالذات ابعده عن الواحد ورماء في دوامة الانا، ويجد الضد في تلك الظلمة التي تولدت من النفس معيماً له على المعاندة والتضاد والمعصية. وإذا بهذا المعين عنصر مخالف واحد من الظلمة مضاد، وقد

طمأنينة واستقرار في توحيد الأحد. فيتكون من هذه الطمأنينة طبع الحلم واليقين، وهو طبع يتميز بسكون معنوي واستقرار ويتصف ببرودة معنوية هي ثمرة الطمأنينة والسكينة. وهكذا يتولد في العقل طبعان: حرارة حركة الطاعة وبرودة الحلم واليقين. ثم أن حرارة الطاعة تفعل بطبيعتها ببرودة الحلم، وذلك بالمادة الإلهية الاحدية المحيطة الكلية، فيتولد من هذا الفعل طبع ثالث هو قوة ذلك النور الابداعي. وتتصف هذه القوة التي نتجت عن حركة الطاعة واستقرار السكينة بطبيعتها بببوسة معنوية. ثم تفعل برودة الحلم بدورها بحرارة العقل، فيتولد من ذلك معرفة العقل لذاته فإذا هو يرى مقامه بالنسبة إلى الواحد الأحد، ويعلم حقيقته الواحدية بالاضافة إلى الحقيقة الاحدية فتظهر جزئية متواضعة أمام العزة الإلهية الاحدية ويتكون بذلك طبع رابع هو سكون التواضع، وإذا هو متصف برطوبة معنوية لبرودة معنوية. وهكذا يتولد من جوهر العقل طبائع أربعة معنوية هي حرارة وببوسة ورطوبة وبرودة. إنها طبائع لطيفة تفاعلت تفاعلاً معنوياً بعضها ببعض نتيجة لطبع معنوي خامس لين يوفق ما بينها توفيقاً معنوياً ويضبطها ضبطاً لطيفاً. إنه الهبولى الجامع لكل شيء والضابط لكل أمر، وذلك لما يتصف به من ليونة معنوية ولطافة بسيطة. وبذلك اكتملت الطبائع الخمسة. إنها طبائع كلية في ذات العقل الكلي، ولكنها جزئية في غيره من الكائنات. (مخطوطة، الورقة 366 ب. تقي الدين، الأوراق 190 أ، وما يلي، حسن والعقيلي، المنتخب، الورقة 8 أ ما يلي).

وهكذا صدر العقل الكلي عن الواحد الأحد صورة كاملة تامة، فأحاط بالكون وأحصاه واحتواه (مخطوطة، الورقة، 65 أ). أما الواحد الأحد فهو في تنزهه عن الكثرة وفي احديته الواعية كل شيء اشمل من هذا العقل، يمدّه ويضمه ويحتويه. أما العقل، فهو من حيث هو عاقل لكل شيء دونه، ومن حيث كونه امر الله وشأنه، مبدأ الأشياء وأصلها. هذا المبدأ إنما يجد الأشياء فلا يخرج عن حيزه ولا تتعداه وهو لذلك منتهى الأشياء وغايتها ونقطة بیکاره (مخطوطة، الورقة 64 ب). جميع الموجودات تبدأ منه وتنتهي إليه، إنه كامل النور والقوة، كما يقول حمزة بن علي، تام الفعل والصورة. (مخطوطة، الورقة 65 أ).

هذا العقل الكلي إذن هو بجوهره في معية الواحد الأحد باستمرار، فهو أمر الله وشأنه وإرادته، دائم الوعي من حقائق هذه الوحدة الاحدية الكاملة الشاملة، دائم الفطنة لاحتوائها لذاته ووعيا لحقيقته. غير أن وعيه ذاك قاده، بطبيعة الحال،

كما تسبق العلة المعلول. وهكذا كان هذان الحدان جناحي هذا العالم الحسي ينطلقان به الى التحقيق في الواحد الأحد. السابق جناحه الأيمن والتالي جناحه الأيسر. (المخطوطة، الورقتان 48 ب، 112 ب).

كان الجسم المعنوي إذن حداً للوجود خامساً، وإذا هو يشعر، كما شعرت الحدود النورانية السابقة، بانفصاله عن هذه الوحدة ويشعر لذلك بذاته وينظر إليها فتولد فيه ظلمة هي حد ضدي خامس (السيد الامير جمال الدين عبدالله التنوخي، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج 6، ورقة 3 أ). ويسمى هذا الحد النوراني لأن يتحقق، مستعيناً بالواحد الاحد يحده ويهديه. ويكون من نتيجة هذا التوق الى التوحد ان تولد فيه فعل كان حاصل التفاعل بين القوى الايجابية والسلبية في الوجود، فإذا بهذا الفعل مجلى لهذا الحد النوراني الخامس. إنه عالم الأجسام (مخطوطة، الورقة 74 أ)، من حيث هو نتيجة صراع النور والظلمة وتفاعل الوجود والعدم. هذا التفاعل هو الصيرورة التي كونت الاجسام المحسوسة الجزئية. وكان هذا العالم وحدة ضمن وحدة الوجود المعلول بالعقل الكلي يعبر عن هذا التصارع بين النور والظلمة وبين الوحدة والكثرة وبين الحقيقة والوهم وبين الكينونة والعدم. فتم بذلك الابداع في وجوده اللطيف والكثيف معاً.

وهكذا كانت الكثافة، اي الجسمية، امتداداً ومظهراً للطاقة معنوية روحانية هي تعبير عن الوحدة المحض. وبذلك كان الجسم والروح مظهرين لحقيقة واحدة، وان كان عالم الاجسام هذا المحسوس نتيجة لتفاعل الخير والشر، او الوجود والعدم.

وهكذا فإن من الخطأ في مسلك التوحيد اعتبار هذا العالم المادي شراً بالضرورة وعائقاً عن بلوغ الخير، ذلك لأن هذا العالم بحقيقته مجلى للجسم المعنوي الذي برز من الجرم المعنوي مبدأ التوافق والانسجام والنظام، وقد ظهر هذا الجرم المعنوي من الكلمة النورانية التي هي تكثف النفس الكلية مشيئة الارادة الإلهية العاقلة لكل ما هو موجود، هذه الارادة التي هي امر الله والعقل الكلي الذي ظهر نوراً من الله شعشعانياً فكان محرك كل حركة وعلة كل علة في الوجود، وكان لذلك هيولى الاشياء جميعها وصورة الموجودات. (مخطوطة، الورقة 65 أ).

إن الشر هو الانحراف عن حقيقة الاشياء، والعنود عن الوحدة الى الكثرة والارتقاء في دوامة الانا النازعة الى الظلمة والجهل، أما الخير فهو في التوجه الى الوحدة الحق. والانسان هو الكائن الوحيد القادر على ادراك هذه الحقيقة،

دعاه حمزة بن علي بالند (المخطوطة، الورقتان 64، 66 أ. تقي الدين، الورقتان 245 أ - 246 ب).

غير أن النفس الكلية ما لبثت أن عادت لإمداد العقل لها، عن هذه الغفلة، فإذا هي تطلب المعونة من الواحد الأحد، مستنصرة إياه على شعورها بالانا المتكثرة المتضادة. وتعود هذه النفس الكلية، الى التحقق لفعل إبداعى آخر صدر عنها كلمة (مخطوطة، الورقة 66 أ). اظهرت النفس الى حيز الفعل التائق الى الحق المتوجه الى التوحد في الواحد الاحد.

وكانت هذه الكلمة التي خرجت من فعل الارادة الإلهية الذي هو النفس، مبدأ بروز هذا الفعل من الوجود المعنوي الى الوجود الحسي، وبالتالي مبدأ تكثف المشيئة الأمرية وظهور الأمر الكني بقوله ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس، 82). وسعت هذه الكلمة الى التحقق مستعينة في سعيها ذاك بالواحد الأحد ضد أي شعور أناني وحد ظلماني، فكان من نتيجة هذا العمل أن برز من الكلمة حد نوراني (مخطوطة، الورقة 66 أ). كان عوناً لها في جهادها ضد ظلمة الانانية والتضاد. وكان هذا الحد النوراني الرابع مصدر النظام والانسجام والتوافق. لذلك كان مبدأ الحياة ينتظم الوجود به جرماً معنوياً كلياً ضمن الوحدة الحق، وقد ضم في انبثاقه من الكلمة النورانية الحقيقية الجرمية جميعها ولذلك سمي «بحد الجرمانيين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). أي غاية الكائنات الجرمية من حيث هو الجرم الأكبر المعنوي، لا من حيث هو جرم مادي محسوس، ولذلك سمي أيضاً «بالنور البسيط» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لانبساطه في الوجود وانتشاره فيه.

ويتحرك هذا الجرم متوجهاً بدوره الى الواحد الاحد مستعيناً به للتغلب على شعوره بحد الانانية المظلم فيتكون فيه ومنه حد نوراني خامس يعينه على التحقق في الواحد الاحد. وكان هذا الحد النوراني الخامس غاية كل ما هو جسمي، ذلك لأنه حد لطيف ومظهر للجرم الكلي. ولذلك دعي «بحد الجسائين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). إذ هو محتوى الأجسام كلها من حيث هو عالم معنوي وكون كلي وجوهر لطيف. ومن هنا جاءت تسميته أيضاً «بالحكمة اللطيفة» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لكونه فعلاً لطيفاً ظهر من الكيان الجرمي الكلي النوراني البسيط وقد سمي الجرم الكوني المعنوي من حيث هو المظهر الأول للوجود الحسي بالسابق وسمي مظهره وهو الحد الجسمي بالتالي (مخطوطة، الورقتان 48 ب و 143 ب)، أي اللاحق في الكون الحسي، ذلك لأن الجرم المعنوي هو علة وجود الجسم المعنوي، وهو يسبقه في الابداع

حالة من الحرية تجعله سيداً لا عبداً، وغتاراً لا مجبراً، وتجعله بالتالي إنساناً يتمتع بصفات الانسانية الاصلية التي تميزه عن غيره من الموجودات وتجعله أهلاً لادراك غايته ووعي طبيعته وحقيقته.

خامساً: الاقرار بالتوحيد المحض، وذلك بمعرفة الله بأحدثه وتنزيهه عن كل حد، وبالاقرار بوجوده الذي لا وجود الا هو. والتوحيد الحق إنما هو تنزيه الله من حيث هو واحد أحد لا نهاية له ولا حد، والاقرار بوجوده من حيث هو واحد أحد يحوي كل شيء ولا يخرج عنه شيء. فهو الوجود الحقيقي والموجود الواحد والموجد لكل شيء والعال لكل علة والواعي لكل حركة وصيرورة وتكوين.

سادساً: الدخول في حالة من المعرفة نتيجة لمعرفة الانسان لله مفرداً بالوجود منزهاً عن التحديد. وهذه الحالة المعرفية إنما تنقل الانسان الى حالة من الرضى إذ يكون بذلك قد عرف تمام المعرفة وأدرك تمام الادراك أن الله في أحدثه هو الخير المحض، وأن كل ما يصدر عنه إنما هو محتوى فيه دون أن يكون لهذا الواحد الاحد حداً لهذا الذي صدر منه، أو نهاية له أو منتهى.

سابعاً: التسليم لأمر الله وإرادته العاقلة لكل موجود معلول. وبالتسليم لهذه الارادة يدرك الانسان أنه في ملكوت الله وأن ذاته تلك الجزئية هي وهم لا وجود له في الحقيقة الاصلية. وبذلك يبلغ الموحد السعادة الحق ويدرك الخير المحض ويصل الى الحقيقة الكلية العالة لكل شيء. (مخطوطة، الأوراق 25 أ و 28 ب، - 29 أ).

هذه هي الخصال التوحيدية التي ينبغي لكل موحد اعتقادها واتباعها ليتمكن من تحقيق غايته في الوجود والتمتع بحياة من المحبة الخالصة والسعادة الاصلية في التحقق في الواحد الاحد المنزه الموجود.

ولكن الانسان لا يتمكن من الوصول الى ذلك الا بمقدار ما يسمح له حده من المعرفة ومن الاستعداد العقلي والخلقي والروحي. والانسان باتباعه هذه الخصال السبع إنما يتوصل الى طمأنينة يبلغ بها اقصى درجات السعادة التي يتمكن من الوصول اليها. ولا يمكن الانسان ان يدرك هذه الحالة إلا إذا شعر بهذا التوجه الى الوحدة الاحدية، فإذا هو متيقن أنه لم يعد مفصلاً عن الله بهذه الكثرة التي هي نتيجة شعوره بوجوده النسبي الاناني السطحي الذي يجعله يدور حول ذاته فيبتعد بذلك عن حقيقته الانسانية ووجوده البشري.

وهكذا يتوجه الانسان الى الواحد الاحد بتحقيق ذاته من حيث هو انسان، وذلك بتخلصه من تلك الأنا السلبية التي

وتحقيق ذاته في الوجود. ولكن الانسان لا يتمكن من تحقيق ذاته في هذه الوحدة الشاملة وبالتالي من بلوغ السعادة، الا إذا ايقن بوعي هذه الحقيقة الاحدية له واحتواءه فيها. وهو لا يستطيع ذلك الا إذا تجرد من هذه الأنا اصل كل كثرة وتضاد إنها تحجبه عن حقيقة الوجود. وهكذا فإن سعادة الانسان قائمة على رغبته في إدراك الحقيقة الاخيرة للوجود وعلى سعيه لها واستعداده لادراك هذا الواحد الاحد الذي بادراك الانسان له حسب طاقته ونهيه الروحي والعقلي والخلقي يحقق هذا الانسان ذاته ويبلغ سعادته القصوى.

غير أن الانسان لا يتوصل الى ذلك الا اذا سار حسب ما يقضي به العقل الكلي الذي هو أمر الله وإرادته. ولا يمكن الانسان أن يبلغ هذا الحد من الفضل إلا إذا حقق أموراً ثلاثة وهي معرفة الله على أنه العال لجميع الموجودات وعلى أنه غاية كل غاية، وعلى أنه الواحد الاحد المنزه الموجود. ثم معرفة العقل الكلي على أنه إرادة الله وأمره، وعلى أنه محرك الحركة وعلة علل الوجود وغايته معاً. ثم معرفة حدود الوجود على أنها علل الاشياء وأصل الموجودات ومبدأها ومحتواها وغايتها ونهايتها. (مخطوطة، الورقة 28 ب).

غير أن الانسان لا يمكنه الوصول الى معرفة هذه الحقائق صحيحة إلا إذا آمن وعمل بسبع خصال لا يتم التوحيد إلا بها وهي:

أولاً: الصدق في معناه الاشمل، أي الاخلاص للحق في القول والعمل والفعل.

ثانياً: محافظة الانسان الحق على أخيه الانسان الحق، وذلك بهدائه إلى ما هو خير وبارشاده إلى ما هو عدل وبدلالته على المحبة وباعثته على القيام بما هو حق وخير وجمال.

ثالثاً: ترك عبادة العدم، أي ترك السير على طريق الانحراف عن الوحدة والظلمة والغيبة عن الوجود الحق، تلك الطريق التي هي البهتان في المعتقد والفعل والنية.

رابعاً: التبرؤ ممن يعيق الموحد عن معرفة الحقيقة ويحول دونه ودون بلوغ السعادة الحق. والتبرؤ من بلس هؤلاء الناس لا يتم الا بالتبرؤ من طغيانهم الذي يظهر في عواطف الانسان الانانية ورغائبه التي بها تقوى الأنا وتصير محور حياة الانسان. وبهذا التبرؤ يدخل الموحد في سلام داخلي يرقى به في سلم المعرفة فيتحقق هذا الانسان بالعرفان على قدر ما يسمح له تهيؤ واستعداده. وبتحكيم الموحد عقله يصبح حر التصرف والاختيار. ذلك لأن الانسان إنما يبلغ الخير ويتمكن من تمييز الحقيقة من الوهم، والحق من الباطل، والجمال من القبح بقوته العاقلة المميزة للاشياء. العقل إذن يوصل الانسان الى

خاتمهم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، فقال له تعالى: ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لستتنا تحويلاً﴾ (الاسراء، 77). وقال له أيضاً ﴿وما أرسلناك الا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107). أما بغض فإنما هو ناتج عن تلك الأنانية التي تفصل وجود الانسان ومصلحته عن وجود الآخرين ومصلحتهم. لذلك ففي حالة التوحيد مع الواحد الأحد ولا وجود لأي بغض ولأية أنانية أو سلبية. وعندما يدرك الموحد هذه الحالة من التوحيد يكون قد حقق الانسان الحق الذي فيه. ذلك هو تحقيق الذات أو هو التحقق الأصيل.

وهكذا كان الانسان، على ما هو قائم عليه من حس وظلم ونقص نتيجة لطبائعه الصلصالية الكثيفة، كائناً وهب العقل والذوق والقدرة والحرية والارادة لادراك المطلق، وبالتالي للتحقق به، هذا التحقق الذي هو التوحيد بعينه، أي توحيد ذاته وما يبدو خارج ذاته في هذه الوحدة الكاملة الخيرة الجميلة الحق، أي هذه الهوية الاحدية المنزهة عن الكثرة والموجودة في الحقيقة المطلقة. ولا موجود إلا هي. وهذا ما يقصد به اهل التوحيد عندما يصرون على المبدأ الاول وهو شهادة ان «لا إله إلا الله». إن هداية الانسان هذه الى حقيقته تلك هي ما تضمنه حقيقة الاسلام الثانية المتجلية في كون الاسلام الرسالة التي ارسلها الله إليه. فلقد كان الله يرسل إلى عباده كلمته كلما خفت نور الهداية من قلوبهم، إلى أن كانت الرسالة الاخيرة، وهي الرسالة التي اداها محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم والتي تلخص في الشهادة الثانية أي «محمد رسول الله».

وهكذا كانت الشهادتان «لا إله إلا الله محمد رسول الله» تدلان في نظر أهل التوحيد على وحدة الله ورحمته، كما تدلان على مقام الانسان الرفيع عند الله، وعلى أن الله إنما عني بالانسان من خلال عقل هذا الانسان وإرادته. لذلك توجب ان يكون هدى الاسلام الانسان الى الله، أي هديه النسبي الى المطلق قائماً على وجهين رئيسين.

الوجه الأول هو حقيقة المطلق كما يستوعبها هذا الانسان النسبي، أي الحقيقة متأنسة للانسان بقدر تهيئه الروحي، ذلك لأن الحقيقة الإلهية الكلية التي عبر عنها القرآن الكريم بالغيب تبقى خافية على الانسان المحدود بالزمان والمكان وغيرهما من الحدود، فهو لا يعلم من الألوهة إلا ذاك الذي تمكنه حدوده الحسية والعقلية من علمه. ولا يكون ذاك إلا بهدي المجتئين من الرسل له وإليه وتعليمهم إياه: ﴿وما كان

تميزه عن غيره من الموجودات، فبتنقل بذلك الى شعور بالاتحاد بالمثل الكلي للانسان من حيث انه يشعر باتحاد مع غيره من الموجودات، وبالتالي يتوصل الى شعور بالتوجه الى الواحد الاحد على قدر ما يسمح له بذلك صفاؤه الانساني.

ولذلك فإن الانسان لا يتمكن من التوحيد الا من خلال حده هو، فاذا به يدرك الواحد الاحد وكأنه يدرك نفسه إذا ما نظر الى وجهه في المرآة (مخطوطة، الورقة 119 أ). كما يقول الموحدون، تلك الصورة هي الصورة الناسوتية، والتي هي الانعكاس الانساني للاهوت الحق، أي الذي يحتوي كل شيء في وجوده المطلق الذي لا وجود إلا وجوده. إن الانسان الذي هو المظهر الذي اوجدته الوحدة الاحدية لا يتمكن من أن يدرك الا تلك الناسوتية، وهي كل ما يستطيع الانسان ان يدركه من الحقيقة. أما لاهوت الله فهو لا يُدرك ولا يُقاس بالخواطر والافهام (مخطوطة، الورقة 119 أ، 125 أ). والناسوت، كما يقول حمزة بن علي، إنما يتمثل بالصورة لا بالحقيقة، أما الحقيقة فلا تدرك بوهم ولا يحوط لعلمها فهم. (مخطوطة، الورقة 34 أ). «فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليه البصر خاسئاً وهو حسير» (الملك، 4).

إن كل انسان يستطيع أن يدرك حداً من هذا التحقق يتوقف على قدرته العقلية والروحية وتهيئه الخلقي والعلمي. ومن يتوصل الى حده هذا من التحقق يتوصل الى حالة من التوحيد، تقول الآية الكريمة ﴿يا ايها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً مجلاقه﴾ (الانشقاق، 6). فحقيقة الانسان حقيقة قدسية ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ (البقرة، 156). يأمر الله رسوله (ص) فيقول له: ﴿قل هو ربي لا إله الا هو عليه توكلت واليه متاب﴾ (الزمر، 30). هذا المتاب أو الرجوع الى الله إنما يتحقق عند الموحدين بالمحبة. فالمحبة، في المفهوم التوحيدي، هي شعور بالتوحيد. بهذه المحبة وحدها يستطيع الانسان التقرب الى الله الرحمن الرحيم الذي تجل على الكون رحمة لقوله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ (الأعراف، 156). ولقوله كذلك، ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ (غافر، 7). وهكذا فالوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مترادفة ﴿والحكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة، 163). ﴿عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ (الحشر، 22). ذلك هو اعتقاد الموحدين بالله «رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن» (النبا، 37). هذه الرحمة نزلت للانسان رسالة هدى أداها الرسل، وقد كان

أي من حيث هو هبة إلهية، أو قل قيس وحداني به تقبل الانسان العلم اللدني الذي علمه الله آدم وأمر الملائكة أن تسجد له، فكان لذلك أشرف المخلوقات.

من هذا المقرب يمكننا أن نقول إن الانسان، في توجهه الى الله تعالى أي في إسلامه وجهه وأمره إليه، إنما يسلك سبلاً ثلاثة تؤدي به الواحدة منها الى الأخرى، لتؤدي به ثالثها الى عرفانه حقيقته الكلية.

هذه السبل هي الاسلام والايمان والاحسان أو التوحيد. وقد فرق الله تعالى بين الاسلام والايمان عندما قال في نعر من الاعراب: ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾. (الحجرات، 14).

فالإيمان إذن درجة بعد الاسلام. أما الاحسان فهو التوحيد بعينه كما ذكرنا ذلك من قبل، ذلك لأن الاحسان هو الطريق التي توصل الى الحكمة والعلم الحقيقي. يقول الله في موسى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ (الفصص، 14). فكأن الله يريد ان يقول، في معادلته بين الأشد والإحسان، أن بلوغ المرء أشده في الدين هو بلوغه الاحسان، إذ ذاك يؤق هذا المحسن الحكمة والعلم. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾. (البقرة، 269)، إذا يتعرف الى حقيقته الأصلية وهي الانسانية بمعناها الحقيقي، تلك التي تتمثل في أبهى مجاليها بالحقيقة المحمدية، إذ خاطب الله محمداً صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ (النساء، 113).

من هنا نستطيع ان نقول إن الاسلام، من حيث هو السبيل الأول من سبل الدين، هو الحياة بمقتضى ارادة الله التي تتمثل في الشريعة. وهي الوسيلة التي يتوصل بها الانسان في توجهه إلى الله.

أما الايمان، وهو السبيل الثانية، فهو الحياة مع الله حين يلج المرء الطريقة التي عليه ان يتبعها في توجهه الى الله، حيث يطلع على المعنى الاصيل لكلمته تعالى، ذلك المعنى الخالص الذي لا يتعلمه الا من اجتياه الله لهذا العلم نتيجة إسلامه أمره وجهه للمطلق إسلاماً خالصاً لا يشرك به أي نسي. ذاك ما جاء في الكتاب الكريم على لسان ابراهيم إذ قال تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾ (الأنعام، 79). أن من وجّه وجهه للمطلق مخلصاً في ذلك كان حنيفاً، أي كان

الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فأمنوا بالله ورسله وأن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ (آل عمران، 179).

أما الوجه الثاني فهو الطريق التي على من اسلم وجهه وأمره الى الله أن يتبعها في سعيه للوصول الى تلك الحقيقة المتأنسة للمطلق. هذه الطريق هي التي عبر عنها الاسلام بالشريعة. يأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم فيقول: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ (الجاثية، 18).

فالاسلام، بسنّه شريعة يتبعها المؤمن، يقصد إلى أن يقية كل انحراف عن التحقق بالواحد، أي يهديه إلى طريق العدالة، أي التوازن في ذاته، وهو ما يمنعه من طغيان الأنا، وبالتالي من السلبية والعداوة والبغضاء والخصومة. إن هذه العدالة إذن تضع الانسان في الطريق التي تقوده الى التحقق دون أي تردد في السلوك، وبالتالي دون اية حيرة من شأنها ان تعوق تطوره الى التحقق ومسيرته الى التوحيد. والحيرة إنما هي، حسب التعبير المستعمل عند الموحدين «عين الابلّاس». فالحائر في امره هو الابلّس.

إن باتباع هذه الشريعة يخلص الانسان إذن من الحيرة والتردد ويسلك الطريق الرشيدة التي تقوده الى الاسلام الحق أي الى اسلامه، وجهه وأمره الى الواحد الاحد فيبلغ بذلك المعرفة. وهي عين الايمان. والايمان هو الطريق التي تؤدي بالانسان الى الاحسان في معناه الحقيقي، وهو التوحيد ذاته بالواحد الاحد. وهكذا كانت الشريعة باباً الى الطريقة، والطريقة باباً الى الحقيقة، أو بعبارة اخرى كان الاسلام باباً إلى الايمان، والايمان باباً الى التوحيد، على حد تعبير الامام حمزة بن علي صاحب طريقة التوحيد.

وهكذا اختص العمل الفاضل بالشريعة، واختص العلم الحق بمعرفة الحقيقة المتأنسة. وبهذين الفعلين: العلم والعمل، تمّ التوحيد. إن العمل هو النتيجة الحتمية لاسلام الوجه والأمر لله. والعلم هو النتيجة الحتمية للايمان الحق، أي لمعرفة المتوجه للمطلق المتأنس له بقدر طاقته الذوقية واستيعابه العرفاني.

إن المعرفة، وهي الفضيلة الكبرى في الانسان، لا تتحقق فيه إلا إذا حرر الانسان طبيعته القدسية من طبائعه الصلصالية، فسما عقله عن مدركات الحس الواهم واثمّن فيه ذلك البعد الفكري المتأني من ثنائية واهمة قائمة على الفصل الخادع بين الذات والموضوع، واصبح هذا العقل متعالياً عن أي محو أو إثبات، وبالتالي اصبح متحققاً من حيث هو عقل،

عليها شهادة محمد رسول الله .

والمرء إنما يتوصل الى ذلك إذا هو سلك مسلك الفضيلة، وهي العمل لتحقيق غايته من الوجود. بهذه الفضيلة يستطيع المرء ان ينتقل من الانانية والشعور بالكثرة الى التوحد والشعور بالوحدة مع الواحد الاحد. والاخلاق، في المفهوم التوحيدي، إنما تقوم على اتباع الفضيلة التي تقود الانسان منطقياً الى تحقيق لذاته طبيعي. ففضيلة كل شيء، حسب مفهوم التوحيد للأخلاق، هي تحقيق الاشياء لغاياتها وقيامها بأعمالها التي وجدت بها. (التنوخي، الورقة، 26 أ).

إن هذه الطريقة التي تعين مفهوم الموحدين للأخلاق تجعلهم يدعون الى المساواة بين الناس. وهم يعطون المساواة أهمية كبرى في بنائهم الفلسفي وفي نظرهم الى مقام الانسان في الكون وعلاقته بالله. فبالمساواة تنهى الفرصة امام الانسان لأن يحقق ذاته في الواحد الاحد، على قدر ما تسمح به حدوده العقلية وقدراته الروحية وحيزه الحسي الكثيف. فالتناس حسب عقيدة التوحيد، يتساوون امام الله، ذلك لأن كل انسان هو مظهر من مظاهر هذه الوحدة، وتعبير من تعابيرها، ولأن كل واحد منهم يستطيع أن يشرف على ذاته، بفضل قوته العقلية، ويعي وجوده ويتساءل عن مصيره ويسعى الى المعرفة ويحاول أن يميز ما هو خير ويعلم ما هو حق ويتذوق ما هو جميل. لذلك فلا فرق بين إنسان وإنسان إلا بمدى تحقيقه لذاته من حيث هو إنسان، ومدى استعماله لعقله الذي يميزه عن سائر الحيوان، ومدى تمييزه لما هو خير، وعلمه لما هو حق، وتذوقه لما هو جميل، وبذلك الخبر الذي يصيبه منه الآخرون، وبذلك المحبة التي يقدحها على غيره من الناس، وبذلك النفع الذي يمنحه، فيجعله يرقى بالانسانية جمعاء. فلا ميزة لأحد على احد، كما يقول المقتنى بهاء الدين، إلا بما أصابه من الحكمة وأضره لأهل الخير واعتقده، ولا فضيلة لأحد على احد إلا بمواصلة اهل الحق في الحق وبالبراءة ممن جاز عن طريق الحق وعنه. (مخطوطة، الورقة 374 ب).

وهكذا فلا أهمية للون والجنس والاصل والنسب والغنى والمركز الاجتماعي الرفيع في عقيدة التوحيد. ففي عصر كانت فيه المرأة تحتل مركزاً في المجتمع ادنى من مركز الرجل جاءت عقيدة التوحيد، وذلك في العشر الاول من القرن الخامس للهجرة، أي في اوائل القرن الحادي عشر للميلاد، تدعو الى المساواة التامة بين الرجل والمرأة. ويسن حمزة بن علي قانون العلاقات الانسانية عند الموحدين ومفاده مساواة الرجل لزوجته بنفسه وانصافها من جميع ما يملكه ومعاملة الزوجين بعضهما بعضاً بالمساواة والعدالة، فإذا أوجب الامر فرقة بين الزوجين

مستقيماً على الطريقة الرشيدة الذين آمنوا بالله الذي «وسع كرسيه السموات والأرض». (البقرة، 255). تلك هي الطريقة الحق طريقة «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون». (الأنعام، 82). والظلم الذي لم يلبس أولئك الناس ايمانهم به إنما هو الشرك، كما جاء في مختلف التفاسير. هؤلاء لهم الأمن، أي لهم السلام والسكين واليقين. إنهم الآن يسلكون السبيل الثالثة وهي الحياة لله وفي الله. إنها سبيل الاحسان أي التوحيد التي تنبه المرء الى حقيقته الأزلية حيث لا نسي يتفصل عن المطلق، ولا جزئي يستقل عن الواحد الاحد. وفي ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل «ما الاحسان؟» قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (البخاري، الجامع الصحيح، ص 18). إن المرء في هذه الحال يسير على سبيل العرفان الحق، فتقوده هذه السبيل الى توحيد ذاته في الأحد، وتوحيد كل شيء في ذلك الذي «وكان الله بكل شيء محيطاً»، كما ورد في (النساء، 126). إنه يرى ذلك ومحسه ويشرف على تلك الحقيقة الأزلية بعد أن يبلغ أشده في الدين. تلك هي سبيل الاحسان التي يسير عليها. إنها سبيل تقوده الى أن يرى تلك الحقيقة الأزلية التي تتمثل برحمة الله. فإذا هي قريبة منه كل القرب. والله يؤكد ذلك بقوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين»، (الأعراف، 56).

تلك هي السبيل التي يهدي بها من جاهد في سبيل الله وتوجه إليه. يقول الله تعالى في ذلك: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين. (العنكبوت، 69).

إن هذه السبل لتقود السالك الى التنبه لحقيقته الكلية حيث تلتهمه صمدية الاحد فيفنى النسبي في المطلق ولا يبقى الا الحضور الاحدي: «كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام». (الرحمن، 26-27). إن الجلال لغة هو العظم. جلال الله إذن جلال المطلق لا يحده حد ولا يخرج عنه قدر. إنه الاحاطة الكلية التي تسع كل شيء. أما الاكرام الذي يتصف به وجه الله، أي حضوره، فهو إكرامه الانسان بما انعم عليه من رحمة نزلت الى الانسان رسالة تهديه إلى حقيقته وتنشله من سلبية الكثرة الواهمة الناتجة عن دوران الانسان حول ذاته الخادعة وعنوده عن طريق الوحدة الحق. هذه الرسالة التي قال الله في من أداها الى الناس: «وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين». (الأنبياء، 107).

وهكذا فإن الجلال يدل على أحدية الله، كما تدل عليها شهادة لا إله إلا الله، أما الاكرام فيدل على رحمة الله كما تدل

فاعلة وجوهر معنوي، يشارك عالم العقل في اللطافة، ومن حيث هو جسد كثيف منفعل، يشارك العالم الجسدي في الكثافة. فإذا الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك هاتين الخاصتين، والذي يعي ذلك الواقع ويفهم تلك الحقيقة.

أما العالم الجسدي فقد ابدع من العالم اللطيف وظهر من نوره (مخطوطة، الورقة 366 ب). فكان إذن من جوهر عالم العقل وكانت كثافته من لطافة ذلك العالم الكلي (مخطوطة، الورقة 121 ب)، فبكثف تلك اللطافة ظهر المظهر، وبرز الجسم. غير أن الحقيقة بقيت واحدة ضمن الوحدة الارادية العاقلة التي هي بداية كل شيء ونهايته وأصل كل شيء وغايته، والتي هي أمر الله الواحد الأحد.

وهكذا كان الإنسان، في كثافته ولطافته، وفي مظهره ومعناه، وفي جسده وروحه، وحدة لا تفصل وكلاً لا يتجزأ، فهو يقوم بكليته كياناً واحداً يدل بوجهه على الوحدة الشاملة وعلى الكون الكلي. فاللطائف، كما يقول المقتني بهاء الدين، لا تثبت بذاتها ولا تقوم إلا بالآلة الجرمية. (مخطوطة، الورقة 326 ب) هذه الآلة هي الحقل الذي تتحقق الروح به وتنمو وتتسع وتتقدم ويصير بها الإنسان إنساناً. فالكثائف إذن ضرورة طبيعية لا تقوم اللطائف ولا تثبت ولا تتحقق إلا بهما، من هنا نرى أن الجسد، في المفهوم التوحيدي، هو حقل تحقق به الصورة الحقيقية للإنسان، أي روحه، وجودها، فتشارك بذلك في سير الإنسان وتطوره، وتحقق في سلوكها لطريق الفضيلة تقدم الإنسان نحو المعرفة والمحبة والسعادة، هذا التقدم الذي بدأ منذ أن وجد الإنسان.

إن عقيدة التوحيد تعلم أتباعها أن المعرفة دائمة النمو والاتساع، فهي لا تدعو إذن إلى الانفتاح على الحقيقة وحسب، بل توجب على الموحد أيضاً أن يؤمن بالحقيقة إيماناً معرفياً، وأن يكون دائم الانفتاح على هذه الحقيقة، دائب السعي وراء المعرفة، مهما يكن نوع هذه المعرفة، شرط أن تكون منطبقة على العقل، غير معارضة للمنطق. هنا نرى كيف تتجاوب عقيدة التوحيد مع المعارف الإنسانية ومع العلم والحكمة. وأصدق برهان على ذلك قول حمزة بن علي في إحدى توجيهاته سائلاً الله برأته وإحسانه أن يرزقه قوة في بصيرته لتسبح نفسه في معرفة التوحيد ويقوى بها لسانه في اتباع الحكمة ويشند بها شوق هويته إلى النعمة الحق فلا تسكن هذه الهوية عن المسافرة في درجات العلم (مخطوطة، الورقة، 123 أ).

وهكذا فإن الموحدين ليصرون على أن أهم شيء في حياة

وجب على المعتدي أن يعطي الآخر نصف ما يملك. (مخطوطة، الورقة 115 ب).

أما موقف مسلك التوحيد من الحرية الإنسانية فإنه نتيجة لهذا الموقف الرفيع الذي يعطيه هذا المسلك للإنسان. فلنكي يستطيع الإنسان أن يحقق غايته في الوجود ينبغي أن تكون له القدرة على هذا التحقيق، أي ينبغي أن يكون حراً وأن يكون مريداً ومختاراً لما يفعل كل الاختيار. وبكلام آخر ينبغي أن يكون قادراً على فعل أمر من الأمور وقادراً على عدم فعله. إن هذه الحرية هي أساس مفهوم التوحيد للعدالة الإلهية. فأمر الله، كما يقول المقتني تخيير ونبيه تحذير (مخطوطة، الورقة 162 ب). إذ الإنسان لو لم يكن حراً غيراً لما استطاع أن يكون إنساناً حقاً ولما استطاع أن يبلغ حالة من المعرفة توصله إلى السعادة. وبكلام آخر لا يمكن الإنسان أن يفوز بالشواب، وهو التحقق في الواحد، ولا يمكنه أن يحمل به العقاب وهو العنود إلى التضاد، إلا بسعيه الحر إلى التوحد أو إلى التضاد، وإلى التحقق أو إلى العنود، غير أن ممارسة حرية الاختيار هذه عملياً هي محدودة بما تراكم على الإنسان من أعمال اختارها لنفسه فكانت نتيجتها أن جعلت نطاق حريته محدوداً.

لذلك فالشواب والعقاب هما نتيجتان لأعمال الإنسان حتميتان، وثمرتان لما يقوم به من أفعال، ولما يعتقده ويؤمن به ويتبعه. إنما هي أعمال المرء ترد إليه، كما يقول حمزة بن علي، فلا يأتي الإنسان من مصاعب إلا كان ذلك نتيجة لما قام به من سيء الأعمال (مخطوطة، الورقة 131 ب). وهذه الأعمال السيئة إنما تحد من حريته في اتباع حقيقته، كما سبق القول، وترمي في مهاوي العنود والظلمة والضلال.

هذا هو الإنسان في عقيدة التوحيد. إنه زبدة هذا العالم (مخطوطة، الورقة 121 ب). لما انفرد به من تقدم في تركيبه الجسدي، ومن رقي في بنيه العقلي، ولما تميز به من مقدرة على التطور والتقدم وعلى الإدراك والتمييز. فكان بذلك الوحيد الذي يستطيع أن يكتنه حقيقته التي هي قس من عالم العقل النوراني الخالد البسيط. ولذلك فإن حقيقة الإنسان التي هي كنهه وجوهره ومعناه ومدلوله، وقد درج الناس على تسميتها بالروح، بسيطة لطيفة متحركة محركة خالدة لا تفسد ولا تتجزأ ولا تبدي.

ولقد اتخذت هذه الحقيقة الجوهرية اللطيفة المعنوية من الجسد الكثيف آلة (مخطوطة، الورقة 326 ب) تبدو بها وحلاً تعمل ضمنه وتفعل خلاله وتتحرك به وتتحقق. وهكذا أصبح الإنسان، من حيث هو حقيقة لطيفة مدركة

الدستورية

Constitutionalism
Constitutionnalisme
Konstitutionell

الدستورية فكرة وحركة ونظام. إنها مصطلح سياسي قانوني يشتق، لفظاً، من الدستور ولكنه ينطوي على جملة مضامين سياسية وقانونية واجتماعية تعود بجذورها الى تاريخ نشوء الدولة في العهود القديمة وتطورها في العصر الوسيط وفي التاريخ المعاصر. فالبشر، على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم، يعيشون دائماً في مجتمع سياسي. ولكل مجتمع سياسي، أياً كان نوعه وإطاره ودرجة تطوره، سلطة تتولى قيادته. وهذه السلطة قد تجسد في شخص أو في هيئة. غير أن السمة الرئيسية في المجتمع السياسي هي وجود السلطة وبالتالي ظهور القانون كأحد أدوات ممارسة السلطة. والسلطة السياسية تنزع بطبيعتها الى الإكراه والسيطرة والسيادة الأمر، الذي يستتبع. بالضرورة، ظهور تفاوت في القدرة بين الحاكمين والمحكومين. فالحاكمون يتفوقون السيطرة والسيادة بطريق الإكراه، والمحكومون يشهدون الحرية بطريق إيجاد الوسائل التي تحد من الإكراه أو تنظم سبل ممارسته بما يؤمن التضامن الاجتماعي ويحقق المصلحة العامة والخير العام. من هنا تنبع جذور الدستورية. فهي نزوع الى تقنين وسائل الإكراه على نحو يقيّد الحاكمين والمحكومين على السواء.

الدستورية كفكرة تعني إخضاع السلطة - سلطة الحاكمين - في مركزاتها وأهدافها وممارساتها الى قانون أساسي، وضعي، مدون في وثيقة خاصة تكون، في آن، مخططاً عاماً للحياة في المجتمع السياسي، ومصدراً أعلى لسائر القوانين في الدولة مهيمناً عليها، ومحاطاً بضمانات تحميه من أهواء الحاكمين وبإجراءات خاصة لتعديل أحكامه ومؤسساته مرسومة لمراقبة سبل تنفيذه، والتقيّد بروحه ونصه.

يجمع علماء القانون الدستوري في الدرب ومن تتلمذ على أيديهم من أهل الشرق على اعتبار الدستورية وليدة المجتمعات الغربية ومدينة لها في نشوئها وتطورها. والحق أن للمجتمعات الشرقية دوراً بارزاً في توليد هذه الفكرة وتطورها، ولعلها أسبق من المجتمعات الغربية في هذا المضمار. وإذا كانت الدستورية كفكرة تعني، في نهاية المطاف، تقييد الحاكمين والمحكومين بطائفة من القواعد الأساسية تحدد لكل من الفريقين حقوقه وواجباته فإن الدولة العربية الإسلامية، في

الانسان هو السعي إلى الحقيقة المحض لا اتباع الحرفية الضيقة التي يجدها ضرورة الزمان والمكان وادراك الانسان الناقص الاشياء.

مصادر ومراجع

- ابو هلال، الشيخ الفاضل محمد، مجموعة من نأليف سيدنا الشيخ الفاضل. لا.ت.
- الأسفار التوحيدية، مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة.
- الأشرفاني، مالك محمد، المؤلف (مخطوط).
- البخاري، الجامع الصحيح وكتاب الايمان، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
- البغدادي، عبدالقاهر، كتاب اصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1928.
- تقي الدين، عبدالغفار زين الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، مخطوط. لا.ت.
- التنوخي، السيد الأمير عبدالله جمال الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته.
- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.
- العقيلي، يوسف، المؤلف (مخطوط).
- الفزالي، ابو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- «فصل التفرقة ثم بين الاسلام والزندقة»، الجواهر العوالي في رسائل الامام حجة الاسلام الفزالي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1934.
- Corbin, Henry, « De la gnose antique à la gnose Ismaélienne » *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1957.
- *Corpus Hermeticum*, Tome 1, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, société d'édition Les belles Lettres, 1954.
- De Sacy, Silvestre, *Exposé de la religion des Druzes*, Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- Hodgson, Marshall G. S.,
- ———, « Al Darazi, S.V., *The Encyclopedia of Islam*.
- « Al-Darazi and Hamza in the Origin of The Druze Religion », in *the Journal of the American oriental Society*, Vol. 82, no. 1, 1962.
- Mkarem, Sami Nasib, *the Druze Faith*, Delamer, New York, Caravan Books, 1974.

سامي مكارم

ولعل الإيطاليين أسبق الأوروبيين إلى تدريس القانون الدستوري في جامعات شمال إيطاليا، إبان احتلال جيوش الجمهورية الفرنسية الأولى للأراضي الإيطالية، إذ أنشئ بها أول كرسي لهذا القانون في العام 1797. أما فرنسا فقد تأخرت في تدريسه إلى العام 1834 عندما أنشأ وزير معارفها Guizot أول كرسي لهذا القانون في كلية الحقوق في باريس. ويقول العلامة Dicey أن اصطلاح القانون الدستوري -Constitutional Law- حديث أيضاً في بريطانيا حتى إن بعض أساتذة الفقه الدستوري، مثل بلاكستون Blackstone، لم يستعمل هذا المصطلح في مؤلفاته الدستورية. أما في الوطن العربي فهو مصطلح حديث جداً إذ لم يستعمل إلا بمناسبة صدور دستور العام 1923 في مصر، وكان الفقهاء يستعملون قبل ذلك تعبير نظام السلطات العمومية. ورغم الاختلاف في تعريفه طبقاً للاختلاف في استخدام المعيار اللغوي أو الشكلي أو الموضوعي فإن غالبية الفقهاء تعتمد المعيار الموضوعي الذي يمكن تعريف القانون الدستوري على أساسه بأنه «مجموعة القواعد القانونية المتعلقة بنظام الحكم في مجتمع سياسي معين».

يتفق الفقهاء على أن مصادر القانون الدستوري أربعة:

- 1 - المصدر المادي أو الموضوعي وهو يتضمن العوامل العامة كالدين والحياة الاقتصادية والمؤثرات الدولية، والعوامل المحلية كالصراعات السياسية الداخلية والظروف الخاصة بكل دولة،
- 2 - المصدر التاريخي وهو نظام الحكم في الدولة المعنية من حيث هو برلماني أو رئاسي، ديمقراطي أو ديكتاتوري الخ،
- 3 - المصدر الرسمي أو الشكلي وهو يتضمن التشريع والعرف،
- 4 - المصدر التفسيري وهو يتضمن القضاء والفقه.

يُعرف القانون الدستوري بتصنيف الدساتير من حيث هي 1 - دساتير عرفية تقوم على التعامل والتقليد من دون وجود نص وضعي، كالدستور البريطاني غير المكتوب الذي يتألف من أحكام قضائية وشرائع مستنبطة من أوامر إدارية ومواقف سياسية أو عادات وأعراف مرعية، و2 - دساتير مكتوبة تضعها جهة معينة، ملك أو حكومة أو جمعية تأسيسية، وهي الصنف الغالب.

وثمة تصنيف آخر للدساتير أوجده الفقه الدستوري على أساس الإجراءات المعتمدة في تعديلها وذلك بالتمييز بين الدساتير الجامدة والدساتير المرنة. فالدستور الجامد هو الدستور المكتوب الذي لا يمكن تعديله إلا بمقتضى إجراءات وقواعد صارمة تختلف عن تلك المتبعة في تعديل القوانين العادية. أما الدستور المرن فهو الدستور القابل للتعديل بإجراءات بسيطة كتلك المتبعة في تعديل القوانين العادية.

حياة الرسول (ص) كانت أسبق بألف سنة ونيف من الولايات المتحدة الأمريكية في سن دستور مكتوب عرف باسم الصحيفة، يبين للمسلمين وأهل الكتاب الحقوق والواجبات، ويوزع المسؤوليات، وينص على مبادئ عامة وعلى شؤون عاجلة.

بمراجعة هذا الدستور الذي ينطوي، عملياً، على 47 فقرة يقع المرء، عند تحليله، على مبادئ عامة أهمها، في رأي ظافر القاسمي، تكوين الأمة وتعريفها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة لقيادتها وعليها، واعتبار أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين «مواطنين وأمة مع المؤمنين ماداموا قائمين بالواجبات الملقاة على عواتقهم». فاختلاف الدين لا ينفي مبدأ المواطنة كما كان عليه الحال في الدول الأوروبية التي عاصرت الدولة العربية الإسلامية. وقد نصت الصحيفة على جملة مبادئ وقواعد ومفاهيم منها المساواة، ومنع البغي (الظلم)، وقتل القاتل، ومنع إيذاء المجرمين، وشخصية العقوبة، ومنع الصلح المنفرد، ووفاء الدين عن الغارمين، وفداء الأسرى، ورعاية الجار، وإبقاء بعض الأعراف السابقة، وتعيين بعض تدابير الأمن، والإسهام في نفقات الدفاع، وتحديد مرجع الخلاف على تنفيذ أحكام الصحيفة أو تفسيرها.

الدستورية كفكرة تشد وضع دستور، أي تقنين القواعد والأحكام العامة في وثيقة خاصة. والدستور، لغةً، كلمة مشتقة من الفارسية وتعني الأساس أو القاعدة. وهي تترادف بالفرنسية والانكليزية كلمة Constitution التي تعني أيضاً الأساس أو التأسيس. وعليه فالدستور هو القانون الأساسي الذي يشتمل المبادئ والأحكام الرئيسة التي تتظم بموجبها الحياة العامة في الدولة، والقواعد التي تخضع لها سلطاتها ومؤسساتها وهيئاتها الفاعلة. وبالنظر إلى أهمية الدستور ومكانته ودوره الرئيسي في حياة الدولة وانتظامها فقد أستنبط الفقه الدستوري المبدأ المعروف باسم «سمو الدستور أو تفوقه». فالدستور يعلو على سائر القوانين والأنظمة حتى إذا تعارضت هذه، في روحها ونصها، مع أحكامه كان للدستور سيادته عليها، بمعنى أنه أسمى منها قيمة ومكانة وأرجح قوة وفاعلية الأمر الذي يقتضي أن تخضع لروحه ونصه وأن تأتلف أحكامها وتتلاءم مع مبادئه وقواعده.

والدستور، بما هو وثيقة الحياة السياسية للدولة، ظهر في الغرب في أواخر القرن الثامن عشر بصيغتي دستور الولايات المتحدة، 1787، وفرنسا، 1793. لذلك كان طبيعياً أن يكون ظهور اصطلاح القانون الدستوري مرتبطاً به وناشئاً عنه.

الدستورية كحركة بدأت في أواخر القرن الثامن عشر ولم تنتشر وتتقدم في العالم كله بالنزعة نفسها بل وفق موجات متعاقبة بطريق حركات ثورية أو حروب عالمية كبرى. ويميز أندريه هوريو André Hauriou بين أربع حركات كبرى على صعيد الدسرة:

- الحركة التي تلت الاستقلال الأميركي والثورة الفرنسية في العام 1789.

- الحركة التي أعقبت الثورتين الفرنسيتين في العامين 1830 و1848.

- الحركة التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أي بعد هزيمة ألمانيا، وتحزنة الامبراطورية النمساوية المجرية، والامبراطورية العثمانية، والامبراطورية الروسية القيصرية، وصعود الثورة البلشفية وولادة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

- وأخيراً الحركة التي نمت في أعقاب نهاية الحرب العالمية الثانية والتي جاءت في معظمها بعد حركة جلاء الاستعمار عن العالم الثالث.

ارتبطت الحركة الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا بوصول الطبقة الوسطى الى الحكم وبميلها الى الأنظمة المكتوبة بصورة رسمية. كما ارتبطت بنمو الوعي الوطني وبالرغبة في التحرر الجماعي من سيطرة خارجية والتحرر الفردي من سيطرة حكومة مستبدة. ويقول ادمون رباط إن الحركة الدستورية تلازمت أيضاً مع المبادئ الديمقراطية في الحرية والمساواة، بل تجاوزتها أيضاً الى النظام الاجتماعي نفسه إذ أخذت دول عدة تتحول الى دول اشتراكية أو الى ديمقراطيات اجتماعية. كل ذلك، «لأن الديمقراطية تحمل في طياتها مبادئ غوها وتحولها كنتيجة لتحقيق المساواة وترسيخ فكرتها، ليس في الحقوق السياسية فحسب وإنما أيضاً في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية». ولعل هذا ما حل اندريه هوريو على التأكيد بأن الحركة الدستورية المنطلقة في أحوال كثيرة بفعل عمل الطبقات الوسطى، لا تزدهر إلا إذا أرادها إجماع الأمة الذي يشتر، غالباً، المقاومة الحادة من قبل أولئك الحاكمين الذين يرفضون ان يتركوا الحكم بإرادتهم فنصطبغ الحركات الدستورية بالثورات.

الدستورية كنظام تعني وجود حكم سياسي يقوم على مؤسسات سياسية تستند الى ركائز السيادة الشعبية، وديمقراطية التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، وسمو الدستور بالنسبة الى سائر قوانين الدولة، وتهدف جميعاً الى حماية الحريات العامة. والفرق بين القانون الدستوري والنظام

الدستوري أن الأول يُعنى بدراسة نظام الحكم في الدولة بصرف النظر عن طابعه ومضمونه، ديمقراطياً كان أم ديكتاتورياً، بينما النظام الدستوري يُعنى بوجود حكم ديمقراطي حر وليس مجرد وجود حكم. لذلك يفضل بعض الفقهاء مصطلح الدستورية الديمقراطية على مصطلح النظام الدستوري. غير أن الفقهاء يتفقون على شروط للدستورية كنظام من حيث إلزامية خضوع الحكومة لقواعد قانونية عليا - القانون الأساسي او الدستور - لا يملك الحاكم حق الخروج عن أحكامها، وأن تكون الحكومة مقيدة بالفصل بين وظائف الدولة الثلاث التشريعية والإجرائية والقضائية، وأن تكون الحكومة قانونية أي مؤلفة وفقاً لأحكام دستور مطبق بصفة مستمرة وتباشر اختصاصاتها في حدوده، وأن يشترك الشعب في ممارسة الحكم من خلال التمثيل النيابي أو الشعبي، وأخيراً وليس آخراً أن يكون للدستور سمو على سائر القوانين في الدولة مما يقتضي ان تكون هذه القوانين مستمدة من أحكامها، ومتوافقة مع نصوصه ومنسجمة مع روحه.

ولكي يكون للدستور بما هو الناظم العام لحياة المجتمع وللمؤسسات الدولة، السمو والاحترام فقد اقترن النظام الدستوري بنظرية الرقابة الدستورية على القوانين. وقد تجلّت هذه النظرية، في أول عهدها في الغرب، في اجتهاد المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية التي عقدت بقيادة رئيسها جون مارشل وبقرارها الصادر في العام 1803 (دعوى ماربوري /مادسن) مقارنة ملفتة بين احكام الدستور من جهة وسائر القوانين من جهة أخرى لتخلص الى الحكم بأن الدستور، أو القانون الأساسي، في الدولة الاتحادية متفوق على القوانين العادية الأمر الذي يستتبع إبطال كل قانون يصدر بعده ويكون مخالفاً لروحه أو نصه صراحة أو ضمناً.

ترك هذا الاجتهاد الثوري آثاراً إيجابية واسعة في شتى دول العالم، وتحوّل الى نظرية دستورية وجدت طريقها الى نصوص معظم الدساتير الحديثة، بل أصبحت جزءاً أساسياً من مفهوم الدستورية الديمقراطية.

لئن تميزت الدستورية الديمقراطية في الغرب الأميركي والأوروبي بإرساء قواعد واضحة لنظرية الرقابة الدستورية وإيجاد مؤسسات متخصصة في ممارستها فإن الدولة العربية الاسلامية عرفت هذه النظرية في قالب آخر ومارستها على نحو ملحوظ. ف القرآن الكريم والسنة هما شريعة الدولة ودستورها اللذان يقتضي التقيد بأحكامهما. ويقول ظافر القاسمي إن طرق المراجعة كانت دائماً متوفرة «فليس هنالك من يقيّد حرية الناس في طلب الإبطال لأن لكل مسلم الحق في ان يطلب الى

الشعب الاساسية لممارسة حرياته العامة وحمايتها والمشاركة في القرار السياسي وفي تقرير أهداف التنمية .

مصادر ومراجع

- رباط، ادمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء ان الأول والثاني، بيروت، 1964.
- ساير داير، عبد الفتاح، مبادئ القانون الدستوري، القاهرة، لات.
- القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي، بيروت، 1977.
- ليله، محمد كامل، القانون الدستوري، القاهرة، 1961.
- Dicey, A.V., *Introduction of the Study of the Law of the Constitution*, London, Last edition, 1959.
- Dixon, Robert jr, *Democratic Representation*, New york, 1968.
- Freidrick, C.J., *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950.
- Hauriou, André., *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Paris, 1974.
- الترجمة العربية لعلي مقلد وشفيق حداد وعبدالحسن سعد، بيروت، 1977.

عصام نعمان

الديكارتية

Cartesianism
Cartésianisme
Cartesianismus

1 - الديكارتية وعصر النهضة :

إذا كان ديكارت قد اعتبر، بحق، أباً للفلسفة الاوروبية الحديثة فإنه من الضروري الاشارة الى مجموع الشروط والتحولات التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والدينية، التي بدأت تتراكم تدريجاً والتي مهدت للانتقال من المجتمعات الزراعية الاقطاعية الى المجتمع الرأسمالي التجاري - الصناعي. وبانهيار النمط الزراعي، في غرب اوروبا وجنوبها، انهارت بالتدريج الحواجز التي كانت تمنع التطور، والنماء، ووفرة الانتاج، وتراكم الثروة، وتبادلها، وتمركزها، وتمنع في موازاتها كل أشكال التقدم العلمي، والانفصاح الفكري والديني والثقافي. وهكذا لمعت أسماء رجال بارزين أسهموا على نحو جذري، في تعميق مضمون تلك التحولات وفي دفعها باتجاه غاياتها، ففي ميدان العلوم نذكر منهم دافني

الخليفة إبطال قانون صدر مخالفاً لأحكام كتاب الله، أو لسنه رسول الله. غير أن الرقابة الدستورية الاسلامية كانت متروكة، بالفعل، كإمانة في يد الخليفة أو السلطان الذي يعود له وحده تقرير إبطال قانون أو تدبير مطعون فيه لجهة مخالفته أحكام القرآن أو السنة.

والرقابة الدستورية على القوانين صنفان : الرقابة الشائعة والرقابة المختصة. الرقابة الشائعة هي تلك التي يمارسها الحكماء بحكم وظائفهم، خصوصاً عندما يوضع الدستور أمانة في أيديهم، كالدستور الفرنسي للعامين 1791 و 1795، أو عندما يولي الدستور رئيس الجمهورية مهمة حماية الدستور كما نصت عليه المادة الخامسة من الدستور الفرنسي للعام 1958. أما الرقابة المختصة فهي تلك التي تتولاها هيئة خاصة سياسية أو قضائية. فـ «مجلس الشيوخ الحامي للدستور» المنصوص عليه في الدستور الفرنسي للعام 1852 كان مسؤولاً، من الناحية النظرية، عن مراقبة التشريع بما يؤمن احترام الدستور وحمايته. كذلك فإن برزديوم *Presidium* الدولة الاتحادية في الدستور السوفييتي يتمتع بحق تفسير قوانين دولة الاتحاد. كما ان له حق إبطال المراسيم الصادرة عن مجلس الوزراء الاتحادي ومجالس الوزراء في الجمهوريات الاعضاء في حال مخالفتها القوانين وأحكام الدستور.

أما الرقابة القضائية - وهي الرقابة الجادة والفاعلة - فتجسد في القضاء العادي (المحكمة العليا وسائر المحاكم الفدرالية والمحلية) الذي يجري الرقابة على دستورية القوانين في معرض النظر في النزاعات العالقة أو بطلب من المتضررين، وفق ما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الاميركية. كما تجسد الرقابة القضائية في هيئة ينشئها الدستور ويحدد اختصاصاتها ويضمن بقاءها واستقلال اعضائها. ففي فرنسا تدعى المجلس الدستوري، وفي ايطاليا المحكمة الدستورية، وفي الهند المحكمة العليا. وقد لخص ادمون رباط الأهداف المتوخاة للرقابة الدستورية بثلاثة : التوازن بين سلطات دولة الاتحاد والدول الاعضاء، وحماية الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وإيجاد الحلول القانونية للحؤول دون التصادم بين الحكومة والمجلس النيابي في الدول الموحدة البسيطة.

الدستورية فكرة وحركة ونظام، ولكنها في وجوهها الثلاثة تتأثر بشروط المجتمع السياسي الذي تنشأ فيه وبظروفه التراثية والاقتصادية والاجتماعية. فهي وإن كانت تجد أفضل تعبيراتها في ديمقراطية الدولة المعاصرة إلا أنها تبقى محكومة بحاجات

بعدها اكمل برنامجاً صارماً درس فيه اقسام فلسفة أرسطو، والطبيعات، مع تمكن واضح من الرياضيات وميل باتجاهها لإحكام انظمتها ودقة نتائجها، قياساً بما كانت عليه العلوم الأخرى من اضطراب المنهج وفوضى المضمون.

توجه ديكارت، بعد مغادرته المدرسة، الى باريس حيث تنقل بين أكثر من بلاط كسيد من أصل نبيل (جنتلمان)، ثم غادر باريس سنة 1618 متنقلاً، كمحارب متطوع ودون كبير مآثر، بين جيوش عدد من الأمراء. لكن الأمر لم يطل به، إذ أنه ما لبث أن ترك سنة 1628 هذا النمط من الحياة منسحباً من حلبة شؤون دنياه اليومية والعملية نحو الذات في رحلة بدت له أكثر أهمية وامتاعاً. وعلى عادة علماء تلك الفترة في السولوج الى الطبيعات، بل الى كل علم، من خلال الرياضيات؛ وبالنظر الى الأهمية الاستثنائية التي نسبت الى الطبيعات، بعد توقف طويل، وفي استجابة واضحة لحاجات التحول والتقدم المستجدة وفي أولاهها كما رأينا إعادة اكتشاف الطبيعة أو الأرض، كانت بداية ديكارت الحقيقية في الطبيعات، أو في الطبيعات الرياضية، وذلك بمقالة أولى قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» ثم على نحو أكثر شمولاً وتكاملاً في كتابه الضخم العالم *Le Monde*. لكن ديكارت أحجم عن نشر كتابه هذا، إذ أنه تضمن كما يبدو نظريتين اعتبرتا آنذاك على تناقض مع تعاليم الكنيسة، نظرية دوران الأرض ونظرية لا نهائية العالم؛ وكان ديكارت يكن احتراماً داخلياً للكنيسة من جهة، ولم تكن محاكمة غاليليو وإدانته سنة 1616 غائبة عن باله من جهة أخرى، لهذا لم ينشر الكتاب إلا سنة 1677؛ أي بعد وفاة ديكارت بسبع وعشرين سنة وبعد أكثر من أربعين سنة على نشر نظرية غاليليو وتماظم نفوذها، وتحولها الى حقيقة جديدة أخرى في جملة الحقائق التي كانت تتصارع في تلك الحقبة الحاسمة. ويمعزل عن الشروط والظروف الخارجية والشخصية فلإن اسهام ديكارت في وقائع التحول المعرفي والتاريخي لم يكن أقل نشاطاً أو ريادة من أعمال كوبرنيكس أو برونو أو غاليليو، بالرغم من اختلاف الشكل والواقع، بل يمكن القول أن إسهامه كان أكثر شمولاً وجوهرياً وبالتالي نفوذاً؛ وكان قضاء ديكارت لمدة عشرين سنة 1628-1649 من عمره في هولندا، بلد الحريات النسبية آنذاك بعيداً عن تزمّت كرادلة باريس وأساتذتها، دلالة أخرى على نوعية الاتجاه الديكارتية الفكري. ورغم احجام ديكارت عن نشر افكاره ومذهبه الطبيعي دفعة واحدة، فقد مهّد له في أكثر من رسالة ومقالة بالفرنسية واللاتينية، ودافع عنه بحدة في أوساط لاهوتيي باريس وأساتذتها، وفي زياراته القصيرة

Copernicus 1519-1452 L. Davinci 1543-1473، وجيلبرت Gilbert 1603-1540، وجوردانو برونو J. Bruno 1600-1548 وغاليليو Galileo 1642-1564، وكبلر J. Kepler 1630-1571، وفي ميدان الفكر، ورغم اتصاله العميق بالميدان السابق في تلك الفترة نجد ماكيافيلي F. Bacon 1527-1469 N. Machiavelli، وبيكون 1679-1588 T. Hobbes، وعلى المستوى اللاهوتي نجد إراسموس D. Erasmus 1536-1466، وكالفن Calvin ولوتر M. Luther 1546-1483.

وفي الميادين الثلاثة السالفة الذكر، وبخاصة في ميدان العلم، تحرك العقل الأوروبي الغربي في خطوات ثابتة الى الأمام بعيداً عن علوم القرون الوسطى وأفكارها وتعاليمها، فأدرك كوبرنيكوس حقيقة أن الشمس هي مركز العالم لا الأرض، واكتشف ماكيافيلي وهوبز، كل على طريقته، أن الإنسان هو شخص واقعي في جسد مادي وهو موضوع احساسات وشهوات ومطامح لا تنطبق عليها بالضرورة تقسيمات العقل السكولاستيكي ولا لوائح الكنيسة، وأعاد لوثر، بعد ثلاثة عشر قرناً من الغربة، الانسان الفرد الى الكنيسة ونجح في تقديمه كائناً عاقلاً مستقلاً قادراً على الفهم والعمل. وهكذا كرس وقائع الحياة الأوروبية، مع مطلع القرن السابع عشر وبعد أقل من قرنين من التحول، جملة اكتشافات وحقائق جديدة يمكن اختصارها في ثلاثة: أ - اكتشاف الأرض (الطبيعة) قيمة بحد ذاتها وموضوعاً لمعرفة الانسان وعمله واهتمامه، ب - اكتشاف الانسان قيمة كاملة ومستقلة عن أي اعتبار آخر خارجي، ج - إحياء ثقة الانسان بنفسه وتفاؤله بالمستقبل واطلاق طموحاته كاملة، وللمرة الأولى بعد غروب شمس حضارة الأغريق.

في هذا المناخ العارم من الحركة، والتفاؤل والتقدم، يمكن تحديد طبيعة اسهام الديكارتية العلمي والفلسفي، الذي يمكن اعتباره، كما سنرى، استجابة دقيقة لاسئلة المرحلة تلك، وهكذا يمكن فهم الدور المعرفي والتاريخي البارز الذي لعبته الديكارتية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2 - سيرة ديكارت :

ولد رينيه ديكارت سنة 1596 في ضواحي مدينة تور الفرنسية، ودخل في الثامنة من عمره، مدرسة اليسوعيين (الجزويت) لافليش La Flèche، احدى أرقى مدارس ذلك العهد وتخرج منها في سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة

وأخطاء عديدة كأنها... ما تعلمته لم يكن الا كشفاً متزايداً عن مدى جهلي». (مقالة في، ص 79). لم يكن سبب ذلك، كما يقول ديكارت، قصوراً في العقل أو الجهد، فقد توفر لتلك الفلسفة أكثر العنصر نباهة ولم يعوزه الحكم الصحيح ولا الجهد المطلوب، لكن القصور الحقيقي إنما كان في المنهج. هناك إذن، حاجة الى منهج جديد يبعد عن الفلسفة، أو العلم، الشكوك والأخطاء.

كان تقويم ديكارت العالي للمنهج ولضرورته ولنوعه، انجازاً حقيقياً في ضوء معايير العصر. فللمرة الأولى يجري الإعلان، بوضوح، أن القصور والوهن والضعف لا تكمن في طبيعة الانسان وفي جهله كما كان يحلّو لفلاسفة العصر الوسيط أن يدعوا تبسيطاً، وإنما في نوع المعرفة المتوارثة والمتداولة وفي أسسها ونهجها تحديداً، يقول ديكارت في القسم الأول من المقالة: «بين كل أشياء هذا العالم، يبدو أن الحس السليم هو الأكثر مساواة في التوزيع، اذ يعتقد كل انسان انه يمتلكه...»

إن ملكة تشكيل الحكم الصحيح، وتمييز الصواب من الخطأ، أو ما يسمى بالحس السليم أو العقل هي ملكة متساوية طبيعياً بين كل الناس... فاختلاف الأفكار لا يعزى اذن الى كون بعض الناس أكثر عقلاً من البعض الآخر، بل لكون أفكارنا تمر في أفتية مختلفة ولأن الموضوعات تؤخذ من وجهات مختلفة، ولهذا فامتلاك قوى عقلية سليمة، ليس كافياً، وإنما المسألة الجوهرية هي في استخدامنا الصحيح لها... ولا أتردد في القول أنني منذ طفولتي قد استنرت على الدوام، ولحسن الحظ، باعتبارات وقواعد بنيت منها منهجاً، استطع به أن امتلك الوسائل التي أزيد بها من معرفتي تدريجياً والارتفاع بها الى اعلى نقطة يسمح بها ضعف مواهب وحياتي القصيرة» (المرجع نفسه، ص ص 77-78).

فما هي، اذن، تلك الاعتبارات والقواعد التي تشكل المنهج؟ الى هذا التعريف العام الذي نجده في المقالة أي تلك التي بواسطتها «ازيد من معرفتي تدريجياً... الى أعلى نقطة»، يقدم ديكارت في قواعد لتوجيه العقل تعريفاً للمنهج أكثر تحديداً ودقة، وهو: «مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة التي تكفل لمن يراعيها بدقة ألا يتوهم الصدق في ما هو خطأ، والا يهدر جهوده الفكرية دونما هدف، بل سيزيد من معرفته تدريجياً، فيبلغ معرفة حقيقية في كل ما يمكن معرفته».

المنهج اذن، هو باختصار مجموع القواعد التي تكفل لمن يراعيها بدقة اجتناب الخطأ أولاً، مما يتيح له ثانياً، بلوغ معرفة حقيقية يقينية في كل ما يمكن معرفته، أما قواعد المنهج حسب المقالة فهي أربع:

الثلاث لها، كذلك قدم له برسالة موجزة تحت عنوان مقال في المنهج وذلك بعد سنة 1637. ثم نشر سنة 1641 تأملات في الفلسفة الأولى وهو شرح موسع واضح لأفكاره الأولى. ثم نشر سنة 1646، وباللاتينية كذلك، مبادئ الفلسفة في نص مدرسي واضح، ثم رسالة في انفعالات النفس، آخر مؤلفاته المنشورة، سنة 1649.

حلّ ديكارت في ايلول (سبتمبر) 1649 ضيفاً على البلاط السويدي بدعوة من الملكة كريستينا، سيدة العصر المثقفة، لكن شتاء السويد كان أقسى من أن يتحمّله جسد ديكارت الرقيق، فسقط مريضاً ثم وافته المنية في شباط (فبراير) 1650.

3 - الديكارتية محاولة في المنهج:

يمكن القول، إن الديكارتية هي مذهب في الطبيعة، أو تطبيق للرياضيات الأساسية على الطبيعة، وفقاً لضرورات التحول في لحظة تكون معرفية وتاريخية، أو أنها عقلانية محدثة في مواجهة المدرسية التوماسية التي سادت أواخر العصر الوسيط، غير أن أهم ما في الديكارتية إنما هو اسهامها الرئيسي في دفع مسألة المنهج في العلم الى الواجهة ثم محاولتها تقديم اجابتها الخاصة، في ضوء المبادئ من جهة وحدود التقدم العلمي من جهة ثانية.

ففي مناخ من الحاجة الى العلم والى انجازاته ونسائجه الملموسة، في ظل صعود الانسان ومطامحه الواقعية، بدت مباحث الفلسفة الوسيطة صورية، عقيمة، وجافة، وعاجزة عن تلبية تلك الحاجات التاريخية الملحة والمحددة، على خلاف الرياضيات والطبيعات، العلمين اللذين اضطلعوا بالنصيب الأعظم من الريادة والأهمية في توفير أدوات التحول ووسائله النظرية والمادية. لم تبد الفلسفة كذلك طوال عشرة قرون، أو ما يزيد، عجزاً أو ضعفاً في أداء ما هو مطلوب منها، فقد كانت في ثوبها الاوغسطيني ثم التوماوي، رديفاً ملائماً ومناسباً تماماً لحاجات الكنيسة ومجتمعها. ولكن تبدل المجتمعات والمهام والحاجات والمطالب في مطلع عصر النهضة اسقط تلك الطمأنينة التي عاشت الفلسفة في كنفها. لم تعد الفلسفة الآن في شكلها وأفكارها الوسيطة، ملائمة لشرط العلم الصاعد ولم تعد قادرة على تمثيل أي دور ايجابي في تلبية الحاجات المستجدة والملحة. لذلك بدت الفلسفة في أزمة، وهو بالضبط ما أدركه ديكارت وهو يتلقى تلك الفلسفة في كلية الجزويت، لذلك رأيناه يقول في مقالة في المنهج:

«حالما أنهيت برنامج دراسي الكامل، حيث يفترض بالمراء أن يبلغ به درجة المتعلمين، وجدت نفسي تحت وقع شكوك

الأولى: «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة إذا لم اتميزه بوضوح... وأن لا أقبل منه الا ما يمثل لعقلي بوضوح وتميز، وبشكل لا يسمح بقيام أي شك فيه».

الثانية: «أن اقسام الصعوبات التي أفحصها الى اكبر عدد ممكن من الأجزاء... حتى يمكن حلها بالشكل الأفضل».

الثالثة: «أن أبدأ بنظام... من الموضوعات الأبسط والأسهل فهمها، حتى اترقى رويداً رويداً... الى معرفة الموضوعات الأكثر تعقيداً».

الرابعة: «أن أقوم في جميع الحالات بإحصاءات عامة ومراجعات شاملة الى الحد الذي أتأكد معه أي لم اغفل شيئاً».

ويمكن إدراك حدود المنهج الديكارتى، على نحو أفضل، في القواعد التفصيلية التي يعينها في قواعد لتوجيه العقل والتي تبلغ احدى وعشرين قاعدة، رغم أنه يمكن اعتبار القواعد التالية أكثرها أولوية وأهمية:

«القاعدة الثالثة: على بحثنا أن لا يتجه، في الموضوعات التي نفحصها، نحو ما فكر به الآخرون، أو ما نتوهم نحن، بل نحو ما يمكن إدراكه بوضوح وما يمكن أن نستخلصه بدقة، ولا يمكن نيل معرفته بأي طريق آخر».

«القاعدة الرابعة: هناك حاجة الى منهج لبلوغ الحقيقة، أما بدون ذلك فمثلنا مثل بعض الناس يتحرقون شوقاً للعثور على كنز فيجوبون الشوارع عليهم يعثرون على شيء، اتفق أن سقط من عابر سبيل. هذه طريقة معظم الكيميائيين وبعض المشتغلين بالهندسة وبعض الفلاسفة ولا شك أن مثل هذا البحث غير المنظم يفسد نور بصيرتنا الطبيعي ويعمي قدراتنا العقلية».

«القاعدة الخامسة: يتألف المنهج اذا أردنا بلوغ أية حقيقة... من رد ما هو غامض أو مركب الى ما هو أبسط، خطوة خطوة، وأن نبدأ بإدراك حدي لما هو بسيط تماماً ثم الى سائر المدرجات الأخرى في خطوات ماثلة تماماً».

«القاعدة السابعة: إذا ما بلغنا في المسائل التي نفحصها خطوة في السلسلة يبدو ادراكنا لها غير كاف لأن يكون ادراكاً حدياً، فعلينا التوقف عندها. علينا أن لا نحاول فحص ما يليها، اذ سيكون ذلك عملاً لا طائل تحته».

ذلك هو المنهج الذي يستطيع أن يصل بنا الى مستوى المعرفة اليقينية. ولكن ما هي المعرفة اليقينية أو اليقين؟ ما هي علاماته وشروطه؟ الجواب يتلخص بالتأكيد في القواعد التي ذكرناها، وبخاصة في القاعدة الأولى من قواعد المنهج في المقالة التي تنص على «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة اذا لم اتميزه

بوضوح»، أي أن التميز والوضوح هما علامتا اليقين. المعرفة المتميزة والواضحة هي المعرفة اليقينية. وفي مواضع أخرى من المقالة والتأملات، يضيف ديكارت البساطة والتنظيم كعلامتين آخرين للمعرفة اليقينية، الا أنها في الحقيقة خطوتان جزئيتان ولاحتقان للتمييز والوضوح. الا أن معيار اليقين لا يكتمل بالتمييز والوضوح وإنما باستبعاد مطرد لكل ما يمكن الشك به. الحقيقي أو اليقيني، اذن، هو التميز، الواضح والذي لا يمكن الشك به. تلك هي المعرفة اليقينية التي يبحث عنها ديكارت، والتي تصلح لأن تكون القاعدة الصلبة لسائر أقسام المعرفة أو العلوم، تماماً كما نقيم في الهندسة، نموذج اليقين عند ديكارت، نظاماً شاملاً وتاماً انطلاقاً من نقطة أولى بديهية ثابتة ومطلقة. فأين نجد في معرفتنا تلك النقطة الأولى البديهية الثابتة المطلقة؟ ذلك هو المضمون الحقيقي لمشروع الشك الديكارتى والذي يجب التوقف عنده، شرطاً أساسياً لبلوغ المعرفة المتميزة والواضحة والتي لا يزيددها الشك الا ثباتاً ويقيناً.

4 - من الشك الى اليقين:

بعد أن تحددت الغاية، اذن في «طلب المنهج الحقيقي لبلوغ معرفة كل شيء يمكنني عقلي من معرفته». (ديكارت، مقالة المنهج، 88). أو «طلب اليقين في العلوم». (المرجع نفسه، ص 89)، بكلام أدق، وبعد أن حددنا التميز والوضوح علامة لليقين وتعذر الشك به شرطاً له، يمكننا التقدم الى الامام بحثاً عن المعرفة التي تنطبق عليها علامات اليقين وشروطه.

في كلية لافليش وفي دراسته المركزة لفلسفة القدماء، لم يجد ديكارت تلك المعرفة المتميزة الواضحة التي لا يمكن الشك فيها والتي يمكن اعتبارها أساساً متيناً للعلم والفلسفة، «ومع أنه توفر لها عبر قرون، اكثر العقول نباهة على الاطلاق فلا شيء فيها الا وهو موضوع جدال، وتشوش واضطراب... وكيف تتناقض الآراء في المسألة الواحدة، وكلها من اناس متعلمين، بينا واحد منها فقط هو الصحيح». (المرجع نفسه، ص 82). واذا كانت الفلسفة كذلك فما قولك بحال العلوم المشتقة من الفلسفة أو التي تستند اليها: «أما بالنسبة للعلوم الأخرى والتي تشتق مبادئها من الفلسفة، فيمكنني القول أن المرء لا يمكنه ان يبني شيئاً متيناً على قواعد أو أسس غير متينة». (المرجع نفسه، ص 82).

هذا الحكم لا يسري على الميتافيزيقيا وحدها، كما قد يظن، بل كذلك على الفروع التي تتضمن قدراً عالياً من التميز واليقين، كما يعتقد عادة؛ فالمنطق، مثلاً، والذي استمر

طويلاً مثلاً للدقة، يحاكي بها الرياضيات، يبدي عند التحليل قصوراً جوهرياً، قصور عن أن يكون منتجاً، وهو ما يلتقطه ديكارت بكثير من الوضوح: «وبالنسبة للمنطق فإن صورته والشرط الأعظم من تعاليمه لتبدو كأنها تشرح ما يعرفه المرء أكثر مما هي تعلم لما هو جديد». (المرجع نفسه، ص 88) هذه الملاحظة الثابتة من ديكارت تحولت نقداً كلاسيكياً للمنطق، وللصوري منه بخاصة. فهو يبدو محكوماً بمعادلة دراماتيكية، فهو إما يكون صحيحاً وغير منتج لأي جديد، أو يكون منتجاً ولكن غير صحيح). وحتى الرياضيات، والتي بدت أثناء دراسته أنها الوحيدة التي تمكنت «من تحقيق خطوات متقدمة... أي نتائج واضحة و متميزة»، (المرجع نفسه، ص 89)، فإنها مصابة بعقم من نوع آخر وهو فشلها في أن تكون ذات منفعة عامة، فهي لا تتعدى مجرد تطبيقات عملية ضيقة.

يخصص ديكارت التأمل الأول من تأملات في الفلسفة الأولى لمراحل الشك، كذلك هو يستعيد في أجزاء هامة من المقالة والمبادئ معتبراً إياه تمهيداً ضرورياً لكل عملية بناء لاحقة. يقوم هذا الشك، بإيجاز، في بيان عجز الحواس أولاً عن تقديم معرفة واضحة متميزة: «ورغم أن أكثرنا لذي من معرفة صادقة ومتميزة مصدره الحواس، أو من خلال الحواس، إلا أن هذه الحواس تبدو لي أحياناً خادعة. ومن الحكمة بالتالي أن لا أثق كلياً بما خدعني، ولو مرة واحدة». (المرجع نفسه، ص 15). ويعيد ديكارت صياغة الاعتراض نفسه في المبدأ الرابع من مبادئ الفلسفة: «... لقد حدث وخذعتنا حواسنا، ولذلك علينا أن لا نثق كثيراً في ما قد خدعنا في السابق». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 150). ومع انهيار ثقتي بالحواس تنهار الأشياء والمعطيات التي أحسها فيّ وحولي، خصوصاً واني أثناء المنام، كما يقول أرى أشياء شبيهة بتلك التي أحسها في اليقظة، «ولكن لنعترف مع ذلك أن هناك أموراً أكثر بساطة و كلية تقدمها الهندسة والحساب والعلوم المشابهة والتي تعالج أموراً بسيطة و كلية جداً دون أن تعني بوجودها الخارجي الفعلي... فإثنان وثلاثة يساويان خمسة، في يقظتي كما في منامي، وكذلك المربع لا يمكن أن يكون له أكثر من أربعة أضلع ولا يمكن أن يصيب هذه الحقائق الواضحة والبسيطة أي شك أو ظن خطأ». (ديكارت، م، تأملات، ص 17-18). ورغم أن الله المطلق الخبير لا يخدعني في ذلك كله، فلنذهب مع «أولئك الذين ينفون وجود إله يمثل تلك القدرة»، ولنفترض، «أن شيطاناً مكرراً خادعاً لا يقل قوة عن الله قد بذل كل قوته في خداعي في ما اعتقده» (المرجع نفسه، ص 22)، وهكذا «فإنني اعترف أن لا شيء مما كنت اعتقده صحيحاً أو حقيقياً إلا ويمكنني، بشكل أو بآخر، أن أشك فيه». (المرجع نفسه، ص 19).

هناك، إذن، شك يطال كل معطى وكل تصور بل وكل معرفة إلا أن أمراً واحداً يبقى في معزل من الشك، وهو أي الشك، أي أي أفكر، ولو افترضت أسوأ الاحتمالات فتصورت أن هناك إلهاً خادعاً يخدعني في كل ما أحسه أو أعقله إلا أنه لا

هذا الاضطراب في المعرفة، من حيث مستوى اليقين بالمعنيين الخاص والعام، دفع ديكارت الى خارج المسألة برمتها، أي الى كنس تلك المعارف جميعاً محاولاً البحث عن أسس جديدة أكثر ثباتاً تصلح لأن تكون قاعدة صلبة للعلم الجديد. فهو يقول في التأملات: «تبين لي منذ حين أنني نلتقت... طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة ثم اتضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ هي على هذا الحال من الاضطراب لا يمكن أن يكون إلا أمراً يشك فيه، ولهذا قررت أن أحرر نفسي جدياً مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً وأن ابتدئ الأشياء من أسس جديدة اذا كنت أريد أن أقيم في العلوم أسساً ثابتة ودائمة». (ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ت 1، ص 15).

وكما يجد ديكارت تلك الأسس أو المبادئ الثابتة والدائمة يخضع كل معارفنا ومعتقداتنا لعملية فحص شاملة لمعرفة مدى انسجامها مع معيار اليقين الذي ذكرناه في الفقرة السابقة. وعملية الفحص الشاملة تجدد ترجمتها في مشروع الشك الديكارتية. وحتى نميز بين هذا الشك وأنواع أخرى معروفة من الشك، فنقول أنه شك منهجي، شك في كل ما يحتمل شكاً. هو ليس شكاً من أجل الشك، بل خطوة أولى تأسيسية في سبيل تحصيل المعرفة القينية. هو الجانب السلبي الذي يسبق لحظة بناء المعرفة، والنفي الذي يلغي كل ما هو غامض ويزيل كل اضطراب وركاكة من أجل تأسيس معرفة بديلة تقوم على أسس صلبة، متميزة وواضحة: «أما في ما يتعلق بكل الآراء التي تعلمتها حتى الآن، فإنني لا أجد أفضل من كنسها جميعاً، بعيداً، حتى يمكن استبدالها في ما بعد بأفضل

واضحة ومتميزة، بل انه لقصور عندي أن لا أحسن الافادة من تلك الحرية فأعطي موافقي الجاهزة لمسائل تبدو لي غامضة. (ديكارت، م، التأملات، ص 50).

أما في ما يخص النتيجة التي تمخض عنها الشك، أفكر أن أنا موجود، فهي بدورها تمثل انجازاً تاريخياً هاماً، من حيث هي انجاز معرفي هام يعكس بأمانة تحولات تاريخية بارزة، ويعبر في الوقت نفسه عن تبني الفكر لهذه التحولات ثم اسهامه فيها. فالحقيقة الأولى المطلقة، من حيث اليقين ومن حيث الزمن، هي الأنا، الأنا - الفرد تحديداً، هي أكثر أولوية، ويقتضى بالتالي، من كل الحقائق التي ستلي، وأياً كانت. هذا الاعلان المباشر البسيط للأنا، كحقيقة أولى مطلقة أو بداية حقيقية للعلم والفلسفة هو حدث جديد في تاريخ الفلسفة، هو تعبير عن المركز الهام والمتقدم الذي احتله الأنا - الفرد في مطلع عصر النهضة سابق لكل الحقائق الأخرى وكشرط مسبق للحقائق الأخرى.

5 - الأنا، الله، العالم :

يفضي بحث ديكارت عن اليقين، كما رأينا، الى اكتشاف الحقيقة الأولى المتميزة الواضحة والتي لا يرقى اليها الشك وهي وجودي الفردي كذات مفكرة أو كائن مفكر. فطالما أنا افكر فأنا موجود. هذه حقيقة لا يغيرها شك، ولا خداع شيطان ماكِر، بل أن ذلك ليزيد من وضوحها وتميزها ويقينتها، وهكذا وجد ديكارت أخيراً، نقطة ثابتة مطلقة يمكن أن يبني عليها فلسفته، تماماً كذلك «النقطة الثابتة غير المتغيرة التي كان يبحث عنها ارخيدس أساساً لتصوره للعالم». (المرجع نفسه، ص 20). هذه النقطة الثابتة الأولى هي الأنا Ego وليس لدينا الآن غير تلك الحقيقة - الأنا، الذات، النفس، لا الله ولا أشياء العالم المادي، رغم انه سيستعيد بعد قليل ثقته بهاتين الحقيقتين، مشتقاً فكرة وجود الله من فكرة النفس، وفكرة وجود العالم المادي من فكرة الله.

يفتح ديكارت التأمل الثاني من التأملات بالقول: «أما الآن فلنني أقفل عيني وأذني وحواسي جميعاً. . . وابحث في ذاتي». (المرجع نفسه، ص 28). وبعد تحليل مسهب لما يمكن أن يكون في الذات من أفكار يصل ديكارت الى أن في الذات (1) أفكاراً عارضة، ربما كان سببها في الخارج، (2) أفكاراً مصطنعة ربما كانت من صنع خيالي، (3) أفكاراً غريزية مثل فكرة الله. وطالما أن لكل فكرة سبباً أو مصدرأ، فربما كانت ذاتي سبباً لأفكاري العارضة وأفكاري المصطنعة، أما فكرة

يستطيع أن يحدوني في أي افكر. هذه قضية لا يزيدها الشك فيها الا يقيناً وثباتاً، «التفكير اذن هو الصفة التي تخصني وهي وحدها، بين سائر الصفات، لا يمكن فصلها عني. وهكذا فأنا موجود، تلك حقيقة» (المرجع نفسه، ص 22-23) أو حسب صياغة المقالة: «افكر، اذاً، أنا موجود» (ديكارت، المقالة، ص 98).

وهكذا يصل ديكارت، بعدما شك في كل ما يمكن الشك فيه الى الحقيقة الأولية الواضحة، التي لا يمكن الشك فيها. تلك الحقيقة هي الأنا أو الذات «والتي قبلها دون تردد كمبدأ أول في الفلسفة التي ابحت عنها». (المرجع نفسه، ص 98). تلك هي النقطة الأولى المطلقة التي بحث عنها ديكارت، والتي تتخذها الديكارتية قاعدة صلبة تقيم عليها نظريتها في فلسفة العلوم، وفي الفلسفة عموماً.

تكتسب عملية الشك في ذاتها وفي النتائج التي اسفرت عنها، أهمية عالية من وجهة منهجية وتاريخية في آن.

فعلى المستوى المنهجي، يمكن اعتبار اصرار ديكارت على طلب الحقيقة في العلوم، أو اليقين المطلق كسباً معرفياً هاماً في مواجهة روح التقليد التي سادت العصور الوسطى، أو التسليم الأعمى بما قاله القدماء، وهو ما نعاه ديكارت على اساتذته المدرسين. وبمعزل عن مسألة جدية مراحل الشك، التي عرضنا له، الا أن فكرته العامة تبقى جوهرية جداً في حدود ما تعنيه من جذرية ونقد ونفي وتحليل متبصر يجب أن يسبق حكم اليقين؛ حكم يجب أن يعلّق حين لا تتوفر شروطه جميعاً.

وعلى المستوى التاريخي، تعتبر عملية الشك الديكارتية، في ذاتها وفي نتائجها، تجديدأ جريئاً بالغ القيمة حسب معايير العصر. هي جراءة في مواجهة اللاهوتيين وأساتذة المدارس، كما يسميهم ديكارت، الذين ادركوا خطر فتح الباب أمام ملكة الحس الصحيح، أو ذلك النور الطبيعي، في ممارسة حق الانسان الطبيعي في التفكير والاستنتاج والنقد، حق يمارسه بمهارة عالية «حتى أولئك الذين لا يتكلمون الا لغة بريتياني السفلى ولم يتعلموا اللاتينية في حياتهم». (ديكارت، م، المقالة، ص 81). هو نقد لاذع مبطن لاساتذة عصره. وكى ندرك مدى صعوبة مشروع الشك، من حيث الأساس، يكفي القول أن ديكارت اضطر الى الدفاع عن مشروعه، في «التأمل الرابع» مثبّثاً أن الشك ليس كفراً وهو لا يتناقى مع حكمة الله وحسن تدبيره: «ليس قصوراً في كمال الله إنه اعطاني حرية الموافقة أو الرفض لأشياء لم يجعلها في فهمي

والذي لا يندفع . وهكذا نستعيد ثقتنا بالعالم المادي أو الطبيعة وما فيها من أشياء أو موضوعات، مع التأكيد على احتمال الخطأ في الجزئيات نظراً لطبيعتنا غير الكاملة.

انتهت إذن، عملية تكوين اليقين من جديد، بالثلاثية الديكارتية المترابطة انطلاقاً من الذات؛ من الذات إلى الله ومن الله إلى العالم. ورغم أن وجود العالم المادي قد خضع، كما رأينا، لعملية فحص منهجية فقد جعل ديكارت وجوده مؤيداً بضمان الهي، إلا أن ذلك لم يضعف إطلاقاً من حقيقة وجود هذا العالم واستقلالية قوانينه في آن واحد.

6 - العالم المادي، حقيقة ميكانيكية مستقلة:

إذا كنا قد تحدثنا حتى الآن في انجازين ديكارتيين بارزين، الأول في المنهج والثاني في اكتشاف الأنا، فإن الانجاز الثالث هو الآن في ميدان العالم المادي - أو ميدان الطبيعة والعلم الطبيعي.

ينتهي ديكارت في مذهبه الفلسفي إلى إرساء وجود جوهرين مختلفين ومستقلين تماماً وهما الجوهر المفكر والجوهر المادي. هما جوهران بالمعنى الكامل للجوهر، حسب تعريف الجوهر في المبادئ كموجود غير مفتقر في وجوده إلى أي شيء آخر: «ما نعيه بالجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء آخر». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 171)، ورغم أن هذا التحديد لا ينطبق تماماً إلا على الله غير المفتقر إلى شيء، إلا أن الفكر والامتداد هما، رغم ذلك، جوهران حقيقيان. وهما مختلفان تماماً، بمعنى أن الفكر هو غير المادة أي أن كل ما يخص الفكر هو غير ممتد وغير مادي كلياً، وأن كل ما يخص المادة فهو غير الفكر وغير فكري تماماً: «هناك دائماً في الجوهر خاصية رئيسة تشكل طبيعته الوحيدة وعليها تستند كل الكيفيات الأخرى. وهكذا فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي، والفكر هو خاصية الجوهر المفكر». (ديكارت، مبادئ، ص 172).

هناك إذن عالمان مختلفان، كل منهما مؤلف من جواهر تامة ومستقلة أحدها عن الآخر: عالم الفكر وعالم المادة، وهما في الوقت نفسه مرتبطان واحدهما بالآخر. هذه المعادلة العلمية - الفلسفية هي انجاز علمي - فلسفي وتاريخي. هي نوع من المصالحة المعرفية والتاريخية بين الحقيقة الروحية والدينية من جهة، والحقيقة المادية والعلمية من جهة ثانية. وهي اعتراف بالعالم المادي جوهرراً مساوياً، للعالم الفكري والروحي والديني. هذا الموقف هو يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت وميتافيزيقيا المدارس وصورها وغاياتها إلى مرحلة

الله، فمن الضروري أن يكون لها سبب كذلك. فهل الذات سبب لفكرة الله... تبقى فكرة الله فقط، فهل تكون ذاتي سبباً أو مصدرها؟ إن اسم الله يعني جوهرراً لامتناهياً، أدياً، لا يتغير، مستقلاً، تام المعرفة، تام القدرة، بواسطته خلقت أنا، وخلق كل شيء آخر، إذا كان موجوداً». (المرجع نفسه، ص 37). ولأني لا أستطيع أن أكون سبباً لتلك الكمالات الموجودة في تعريف الله، «اذ لو كنت قادراً على ذلك لكنت منحتها لنفسي». (ديكارت، المقالة، ص 100). ولأن لتلك الكمالات سبباً بالضرورة، فلا شيء إذن أقل من الله قادر أن يكون سبباً لتلك الكمالات وسبباً لفكرة الله، ولا شيء بالتالي غير الله قادر أن يكون ذلك السبب، أي «ان علينا أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة». (ديكارت، م، التأملات، ص 37). الله إذن موجود تلك هي النتيجة التي ينتهي إليها ديكارت في التأمل الثالث، ثم في المقالة وفي عدد كبير من مبادئ الفلسفة يبرهن على وجود الله بأشكال وصيغ مختلفة لا تخرج كثيراً عن هذا الاستدلال المعروف في الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، باسم الدليل الانطولوجي.

وكما استخرج ديكارت فكرة الله من فكرة الذات، كذلك سوف يستخرج الآن فكرة العالم المادي من فكرة الله. فبشبات فكرة الله الموجود ضرورة، والتام المعرفة والقدرة والذي لا يندفع، نستعيد ثقتنا باحساساتنا وبموضوعاتها الخارجية، أي بوجود أشياء مادية مستقلة عنا. يقول ديكارت في نهاية التأمل الخامس: «بعدما ثبت من أن الله موجود، وبعد تأكدي من أن كل الأشياء تعتمد عليه، وأنه ليس بخادع، أستطيع أن استنتج ان ما أدركه بوضوح وتميز لا يمكن إلا أن يكون صحيحاً». (المرجع نفسه، ص 57). وهكذا ومع احتفاظ ديكارت بمعيار اليقين السابق، إلا أنه يضيف إليه الآن ضماناً أخرى وهي الضمانة الالهية التي لا تعارض مع شروط اليقين الأخرى.

بعد أن توافرت شروط المعرفة اليقينية، يتجه ديكارت نحو اثبات وجود أشياء العالم الخارجي، وهو ما يفتح به التأمل السادس بالقول: «لم يبق الآن غير التثبت من وجود الأشياء المادية، وأني لأعرف على الأقل وبوضوح أن هذه الأشياء قد توجد في حدود اعتبارها موضوعات رياضية لأنني أتبينها إذ ذاك بتميز ووضوح، لأن الله يمتلك بلا شك القدرة على إيجاد أي شيء يمكنني تصوره بتميز، ولا شيء عنده مستحيل إلا إذا بدا، في محاولتي لتمييزه، متناقضاً». (المرجع نفسه، ص 58). فالأشياء المادية التي تبدو لي متميزة وواضحة هي كذلك في الواقع بضمانة أخيرة ومطلقة من الله الذي لا تعوزه قدرة

الاجتماعي - الاقتصادي، الذي حملته الديكارتية وسعت من ثمة الى تحقيقه. أن إعلان الطبيعة (المادية المحيطة بنا) هدفاً للإنسان وعلومه وفلسفته، ثم السعي لتملكها والسيطرة عليها، هما هدفان يتعارضان على نحو كلي مع الأهداف المقترحة للإنسان في لوائح العصر الوسيط وفي توجهات الفلسفة الوسيطة.

وإذا كانت الطبيعة هي هدف الديكارتية العام، فإن الإنسان، في حفظ صحته وإطالة عمره وتنمية ذكائه وقدراته، هو الهدف المباشر والخاص - شعارات كان انسان العصر الوسيط دونها بمسافات. لذلك يتابع ديكارت تحديد هدف العلم فيقول: «إلا أن هذا لا يعني فقط ابداعاً بغير حد للفنون والمهن التي تمكننا من التمتع السهل بشمار الأرض وخيراتها وإنما بمقدار ما يؤدي ذلك الى حفظ الصحة التي هي، بلا شك النعمة الكبرى في الحياة بل وأساس كل النعم الأخرى، فالعقل يعتمد الى حد كبير على حال اعضاء الجسم وأمرجه الى حد أنه اذا أريد جعل الانسان أكثر ذكاء وحكمة مما هو الان، فتلك، كما اعتقد، وظيفة الطب». (المرجع نفسه، ص 117-118).

هذا الالتزام الصريح والمطلق بالطبيعة والانسان كهدف للفلسفة والعلم هو، بلا شك، مؤثر التحول من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة من جهة، ومبرر أبوة ديكارت الأصلية لهذه الفلسفة من جهة ثانية.

أما الشرط الأساسي الذي يسمح بتحقيق شعار سيادة الطبيعة وامتلاكها فهو بالتأكيد معرفتنا بها، وهو ما ينجزه ديكارت على نحو تفصيلي في العالم وعدد من أعماله الأخرى. غير أن معرفة الأجزاء والتفاصيل هي دائماً لاحقة بمعرفة المبادئ والتي هي «الأسباب الأولى لكل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد في العالم»، (المرجع نفسه، ص 119)، وهي المبادئ التي يعرض لها في كتابه مبادئ الفلسفة، أو حسب تقديمها «الأكثر تعميماً في الفيزياء، أي شرح مبادئ الطبيعة أو قوانينها الأولى». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 143).

وحسب المبدأ الرابع من المبادئ، العالم امتداد، لا حد له. وهو ملاء لا يتخلله فراغ، إذ أن ما يعتقد فراغاً هو بحد ذاته امتداد، الا أنه ليس امتداداً بالمعنى الفيزيائي للموس. ولا يكتفي ديكارت بذلك، بل يعتبر في المبدأ الثالث والعشرين، أن كل التنوع والكثرة في المادة إنما سببها الحركة: «كل التنوع في المادة، أو كثرة الأشكال التي نراها إنما تعتمد على الحركة». (المرجع نفسه، ص 198). والحركة هذه مقننة في قوانين تحاكي عمل الطبيعة تماماً وأعمها ثلاثة، الأول: «إن

التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة، وبخاصة علم الفيزياء - علم جذوره في الهندسة وثماره في الميكانيكا - والذي بات سلطة جديدة طامعة الى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي، لا بالواسطة. وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي أكثر شمولاً تضمن، في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الانسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني.

يولي ديكارت مسائل العلم الطبيعي عناية فائقة الى حد يمكن القول معه أن الديكارتية هي فلسفة العلم الجديد، في تبنيه للعالم المادي ووصفه وتفسيره له، بل أن كل الذي رأيناه في مباحث المنهج واليقين لم يكن في حقيقته غير محاولة تأسيس قاعدة فلسفية متينة للعلم الجديد. في ظل هذا الموقف الدقيق، وبعيداً عن تبريرات اللاهوتيين ومثالية الميتافيزيقين، يبدي ديكارت احتراماً عميقاً للطبيعة ورغبة عارمة في مقاربتها وفهمها، احترام أين منه مواقف المدرسين الذين يدعون الانتساب الى ارسطو وهم أبعد ما يكون عن فهمه للطبيعة، هؤلاء «الذين يدعون أنفسهم أرسطيين هذه الأيام سيرون جداً إن توفرت لهم معرفة بالطبيعة كتلك التي توفرت له». (ديكارت، المقالة، ص 123). أرسى ديكارت قاعدة هذا الموقف في المقالة والتأملات، ثم أسهب في تفصيله في كتابه الضخم *Le monde* العالم 1633، أحجم عن نشره بعد محاكمة غاليليو، والكتاب مخصص في غالبه لاعادة قراءة العالم، بل واستعادة سياق تركيه، من وجهة هذا التصور الفيزيائي الهندسي الجديد ووفق قوانين ميكانيكية خالصة.

الا أن تأسيس العلم الجديد، وتحديدته النظري، لا يتمان على قواعد نظرية فحسب بل على قواعد عملية وتطبيقية يؤكد عليها ديكارت تكراراً.. فعلى خلاف التجريد والشكلية اللتين انتهت اليهما الفلسفة المدرسية في نهاية العصر الوسيط، يبحث ديكارت عن فلسفة جديدة تصلح أساساً للعلم الجديد في سياق غايات عملية وتطبيقية تقود الى سيطرة الانسان على الطبيعة: «... فبدلاً من الفلسفة التجريدية التي تدرس في المدارس علينا العثور على فلسفة تطبيقية تجعلنا، بفضل معرفتها الواضحة والتميزة وفعل النار والماء والهواء والنجوم والسموات وباقي الأجسام التي تحيط بنا، قادرين على توظيفها في كل الاستخدامات التي نرغبها، وتحيلنا بالتالي أسنيد الطبيعة ومالكها». (المرجع نفسه، ص 117).

كان هذا الهدف الذي تضعه الديكارتية أمام العلم جديداً في زمانه، وهو يشير بوضوح نام الى المطلب التاريخي،

قاعدة متينة في الهندسة. وهو ما يفردنا الى الحديث على العقلانية في المذهب.

على مستوى المذهب، يمكن المجازفة بالحكم على الديكارتية - رغم أن ديكارت لا يميل الى ذلك - انها انقلاب عقلائي على المدرسة الأرسطية التي سادت في أواخر العصر الوسيط. ولأنها كذلك، فمن الطبيعي أن تكون عودة بشكل أو بآخر، الى الافلاطونية، ولعل هذا هو سبب ترحيب الأوغسطينيين بها بخلاف الآخرين آنذاك. فإذا كان الوجود واليقين المطلق هما مطلبنا، فإنه مطلب لا يتحقق بالتأكد في الجزئيات وإنما في الكلّيات، وإذا كان اليقين في الكلّيات فهو بلا شك عود مباشر الى افلاطون والأفلاطونية. هذا الاستنتاج مرتبط مباشرة ومن وجهة سلبية، بتطورات الأرسطية. فقد أرسى أرسطو تقليداً في المعرفة والفلسفة استمر طويلاً يقوم على أن وظيفة العقل هي المعرفة، أو التعرف، أكثر مما هو التفكير أو التأمل الداخلي - بالمعنى الحصري للكلمة. أما مع الديكارتية فقد اختلف الأمر تماماً. لم يعد العقل ذاتاً تواجه موضوعها وحسب، وإنما غدا ذاتاً وموضوعاً في الآن نفسه، أي أن العقل، وباستقلال عن الوجود، بات في الديكارتية موضوعاً للتفكير. ولهذا مارست الديكارتية شكاً كاد يكون كاملاً - أي تفكيراً داخلياً عميقاً، وهذا كسب جديد للعقل. أما الكسب الثاني فهو اكتشافها أن الذات، بل الذات المفكرة، هي الحقيقة الأولى اليقينية - قبل الله وقبل العالم المادي. وهكذا فبدلاً من السير من الوجود الى العقل، كما في الأرسطية، غدا الاتجاه في الديكارتية من العقل الى الوجود. هذا الاتجاه وجد طريقه بقوة في الفلسفة الحديثة، وصولاً الى القرن التاسع عشر، حتى في المذاهب التجريبية عند لوك وبركلي وهيوم، إذ أن فيها افتراضاً ضمنياً أولياً وهو أن الموضوع المباشر للعقل هو العقل نفسه وليس الخارج. هو تحول ديكارتي تماماً، وفيه بعض أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة.

الا أن هذه العقلانية الديكارتية مرتبطة بتعديل أساسي هو ديكارتي كذلك - رغم أن مدى نجاح هذا التعديل هو موضع نقاش دائم. فالعقلانية الديكارتية تطوّر نوعاً من الثنائية الحادة بين العقل والعالم، ثم تفرض اعترافاً متبادلاً بين الجوهريين، بل ومصالحة إيجابية يعوزها في الحقيقة تبرير أكثر اقناعاً وهو ما لا نلاحظه عند ديكارت. هذا الفشل في ربط حديّ الثنائية تلك، هو النتيجة الأكثر ركاكة في نهاية المذهب. وهو فشل لا يلحق الديكارتية فحسب وإنما ينسحب حكماً على كل ثنائية أخرى كذلك. فالثنائية محكومة دائماً بمأزق لا خروج منه، الا على قاعدة الغاء احد طرفي المعادلة، وهو ما تحاوله العقلانية

كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»، والثاني «أن كل جسم متحرك فهو يميل الى الاستمرار في حركته على خط مستقيم»، والثالث «أن كل جسم حين يصطدم بجسم أقوى منه لا ينحسر شيئاً من حركته، وحين يصطدم بجسم أقل قوة منه ينحسر بمقدار ما يكسب الجسم الآخر». (المرجع نفسه، ص 200-201). وعليه قس القوانين التي تحكم الجسم الحي في النبات والحيوان والانسان، فهي قوانين ميكانيكية خالصة، «فالجسم آلة»، آلة تعمل بحركة العناصر الداخلية الدقيقة في تنظيم عجيب. الجسم اذن آلة، والأجسام آلات، والعالم بأكمله آلة كبرى تجري وفق قوانين الميكانيكا.

وهكذا، تقدم الديكارتية تصوراً جديداً للعالم المادي، يستطيع معه أي مذهب حسي أو مادي أن يقطع الشعرة التي تربط هذا التصور بالله فيجعله بالتالي تصوراً مادياً ميكانيكياً صرفاً.

وفي ظل هذا التصور، تتحول الأشياء الى آلات تتباين بتباين عناصرها الداخلية من حيث العدد والنسب والقوانين، أي أنها لم تعد، وفق التقليد الافلاطوني والأرسطي، ماهيات وأنواعاً ثابتة. وهذا مبدأ سرف تتأكد صحته باطراد، لا فلسفياً وحسب وإنما من خلال تقدم العلم ونظريات الفيزياء الحديثة والبيولوجيا وسواها.

7 - خاتمة، الديكارتية والعقلانية:

وبعد، فالديكارتية منهج ومذهب. وهي في الحالين عقلانية تحاول أن تكون كاملة.

فعلى مستوى المنهج، هي عقلانية صارمة في طلب الوضوح والتمييز في ما نعرفه، واليقين المطلق في خطواتنا والنتائج التي ننتهي اليها، ولا شيء أقل من اليقين، أو دون اليقين، يمكن أن يرضي الديكارتية. فالمعرفة، كل معرفة، إما أن تكون يقينية على نحو تام ومطلق أو هي ليست معرفة في الأساس. لا وسط بين الحدين، ولا نسبية في المعرفة. ومن أجل معرفة كهذه شككت الديكارتية في الاستقراء وفي نتائجها وصاغت بدلاً منه منطقها الخاص الذي يقوم على الحدس - كحد واضح متميز وبسيط - ثم التقدم من حدس الى آخر في استدلال عقلي صرف. هذا الوضوح التام في المعرفة لا نجده الا في البرهان الرياضي. وهذا النمط من اليقين لا نجده الا في الأنظمة الهندسية - التي لا تعنى أساساً بمدى انطباق معطياتها على الوقائع. وهكذا تردّ الديكارتية الاستقراء والتجربة الى الحدس والاستدلال، كما أنها تؤسس للفيزياء

وأخيراً فالديكارتية من حيث الاهمية هي دائماً فوق كل نقاش، وبصايتها بارزة في مناهج الفلسفة الحديثة كما في مضمونها. الا ان فيها كذلك امراً آخرأ، وهو ما لحظه جون لوك، من أن ديكارت قد جعل الفلسفة امراً ممتعاً. هي مهارة كانت تعوزها الفلسفة الوسيطة المجردة الجافة. والفلسفة ليست بالضرورة نقيضاً للمتعة.

مصادر ومراجع

- Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam and P. Tonnery, Paris, 1896-1911.
- —, *The Philosophical works of Descartes*, trans. E.S., Holdene and G.R.I. Ross, 1911-12.
- Fischer, K., *Descartes and his School*, New york, 1887.
- Gibson, A.B., *The Philosophy of Descartes*, 1932.
- Gibson, E., *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.
- Holdene, E.S., *Descartes, His Life and Time*, 1905.

محمد شيا

الديكارتية دون جدوى، فهي ترفض المادية أساساً كما أنها تتجنب بلوغ حد المثالية - التي لم يتجنبها سبينوزا وهيغل وغيرهما.

هذا الاستدراك صحيح، الا أنه لا يذهب بتلك القيمة التاريخية العالية التي تمثلتها الديكارتية في مطلع عصر النهضة والفلسفة الحديثة. فالديكارتية محاولة واتجاه أكثر مما هي نظام ناجز مكتمل - وهي روح نلحظها باستمرار في المقالة. هي محاولة عميقة لصياغة فلسفة شاملة للعلم البشري بمعناه الشامل، وتأسيس ذلك العلم بالتالي على قاعدة ميتافيزيقية متينة.

هذا الهاجس التاريخي هو ما يلح عليه ديكارت باستمرار، مؤكداً أن تحقيقه كاملاً هو فوق طاقة فرد واحد، وما الدور الذي اضطلعت به فلسفته الا خطوة أولى في ذلك الاتجاه «... فنشري مبادئ الفلسفة التي استخدمتها انما افتح النوافذ وادع ضوء النهار يدخل الى الكهف الذي انغلق فيه اصحابه». (ديكارت، م، المقالة، ص 124).

الذرية المنطقية

Logical Atomism
Atomisme Logique
Logische Atomismus

1 تعريف الذرية المنطقية:

هي اتجاه من الاتجاهات الرئيسية في معالجة المشكلة، مما يطلق عليه عادة اسم التجريبية المنطقية. وقد انتشرت في انكلترا وتزعمها برتراند راسل، واتخذت من جامعة كامبردج مقراً لها، الى حد أنه يطلق أحياناً على أعضائها اسم جماعة كامبردج.

والذرية المنطقية اسم أطلقه راسل على فلسفته الخاصة. لذا فهي تختلف عن الوضعية المنطقية التي هي فلسفة أعضاء حلقة فيينا. وحسب ما ذكره راسل نفسه في كتابه فلسفي كيف تطورت، استخدم اسم الذرية المنطقية لينعت به لأول مرة فلسفته في محاضراته التي نشرت سنتي 1918-1919 تحت عنوان فلسفة الذرية المنطقية. دون أن يعني ذلك أنه لم يأخذ بها كفلسفة إلا في تلك الفترة. فقرأه مقدمة كتاب معرفتنا بالعالم الخارجي الذي ظهر سنة 1915، تؤكد أنه كان يعتبر فلسفته ذرية منطقية، كما كان يعلق على هذه الأخيرة آمالاً كبيرة في أن تقدم الفلسفة وتخطو بها خطوات عملاقة على درب تطور علمي شبيه بذلك الذي تحقق على يد غاليليو وغيره من رواد العلم الحديث. فهؤلاء أحلوا النتائج الجزئية والتفصيلية القابلة للتأكد محل التعميمات الخيالية.

وترجع أسباب تسميته لها بالذرية الى اقتناع راسل بأن العالم يتكون من كثرة وتعدد في الوقائع المنفصلة، وهما كثرة

وتعدد لا يمكن اختزالهما في وحدة أو ردهما الى عنصر واحد. فالعالم هو مجموعة الوقائع التي تقع فيه، وهي وقائع فردية. إنها عبارة عن بناء يتكون من ارتباط أشياء ارتباطاً عالياً: كقولنا «السبورة على الحائط» و«الاناء في المطبخ» و«الصحف على المائدة»... العالم حوادث نصوغها في قضايا ونعبر عنها بصيغ وعبارات منطقية. ويؤكد راسل في كتابه معرفتنا بالعالم الخارجي على أن هذه الصيغ والعبارات أكثر تجريداً من الوقائع العينية التي تنعكس فيها. ومن هذا الجانب، تختلف القضايا المنطقية عن الوقائع العينية وعن وجود الأشياء الواقعية، كما تتمتع باستقلال عنها.

وتأكيداً على الفرق بين الوقائع والأشياء، يؤكد راسل، على أن الذرات ليست ذرات فيزيائية، بل ذرات منطقية. وهذا سبب تسميته لفلسفته أيضاً بالمنطقية. فالذرة التي يتحدث عنها، هي ذرة التحليل المنطقي لا التحليل الواقعي الشبهي.

ومن هذه الزاوية، تتميز تجريبية راسل المنطقية عن التجريبيات الكلاسيكية، وعلى رأسها تجريبية ديفيد هيوم، فهذا الأخير يردّ معارفنا بكاملها الى الانطباعات والاحساسات معتبراً إياها العناصر الأساسية الوحيدة المكونة للعقل البشري. لذا، فهي ذرية نفسانية حسانية، ترجع محتوى ومضمون الفهم الانساني الى الاحساس.

وفي ذكر هذه الملاحظة ما يكفي لإبراز الارتباط الوثيق بين الذرية المنطقية لدى راسل ونزعة المنطقية المناوئة لكل تفسير نفسي لطبيعة القضايا والتصورات المنطقية والرياضية. غير أن ما تجدر الإشارة اليه، هو أن الذرية المنطقية تمثل الاطار أو الأفق الفلسفي أو الميتافيزيقي للنزعة المنطقية، من حيث إن الأولى تتناول الجانب المتعلق بالنظرة للعالم وعلاقة اللغة به.

لكن راسل وصل الى هذا الجانب عن طريق الرياضيات وبالتفكير في الأساس النظري لهذا العلم. لقد رأى منذ وقت

ترجع إلى النظرية المنطقية الخالصة القائلة إن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي يشترك فيها لايبنتز مع سبينوزا وهيغل وبرادلي. وبدا لي أنه لو تم رفض هذه النظرية لتحطم كل الأساس المتعلق بميتافيزيقا كل هؤلاء الفلاسفة».

ويمكن القول، إن رفض راسل كون القضايا الحتمية الصورة الوحيدة للتفكير، وإلحاحه على القضايا العلاقية، كان خطوة كافية للتقدم على درب فلسفة مناهضة لمذهب الوحدة ولرسم معالم طريق جديدة نحو مذهب الكثرة الذي ستقوم عليه فلسفته الذرية.

وقد قدم راسل الخطوط الكبرى لذريته في سائر كتبه. لكنه قدم أحسن عرض لها في محاضرات ألقاها خلال سنتي 1918-1919، أطلق عليها إسم فلسفة الذرية المنطقية.

يؤكد في هذه المحاضرات أن نوع الفلسفة الذي يسميه ذرية منطقية موضوع فرض نفسه عليه وهو بصدد التفكير في فلسفة الرياضيات؛ فعندما نحلل هذه الأخيرة ونلاحظ أنها مشتقة من المنطق وترتد إليه بالمعنى الصوري الدقيق. إلا أن المنطق هنا لا ينبغي أن يؤخذ في معناه الواحدي الميتافيزيقي الشبيه بذلك الذي دافع عنه هيغل. بل هو منطق ذري يشارك الموقف الطبيعي، والفهم المشترك الذي يعتقد بوجود أشياء كثيرة منفصلة. فأول حقيقة بالنسبة للذرية المنطقية هي أن العالم سلسلة وقائع، لكنها وقائع غير فيزيائية، بل وقائع منطقية، يرتد إليها الفكر المنطقي لادراك ما إذا كانت القضية التي نصوغ فيها الواقعة صادقة أو كاذبة. أي ما يجعل القضية صادقة أو كاذبة. فالذرات التي يريد الوصول إليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية. «إن الذرة التي أبغى الوصول إليها هي ذرة التحليل المنطقي، وليست ذرة التحليل الفيزيائي». إن العالم يحتوي على وقائع، وثمة أيضاً اعتقادات تشير إلى تلك الوقائع. ورجوعاً إلى هذه الأخيرة، يتبين صدق أو كذب الأولى.

وبعني راسل بالواقعة، ما يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة. فحينما نقول إن السماء تمطر، فإن قولنا ذلك يكون صدقه متعلقاً بحالة مناخية ما وبوضع معين يكون عليه الطقس، كما يكون كذبه تابعاً لحالة الطقس. فحالة الجو التي تجعل عبارة «السماء تمطر» صادقة أو كاذبة، هي ما يسمى واقعة.

وحينما نتحدث عن واقعة، فليس المقصود بها جُزئياً معيناً كالطر أو السماء أو سقراط، لأن كل واحد من هذه لا يمنع عبارة ما صدقها أو كذبها، وأي شيء جزئي بذاته، لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة. فالواقعة هي ما تعبر عنه جملة

مبكر أن الرياضيات البحتة هي الوسيلة المثلى، وربما الامكانية الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وللبلوغ إلى المعرفة العلمية الدقيقة. كما طالع وهو صبي، كتاب المنطق لـ ج. س. ميل، دون أن يقتنع بالأساس التجريبي للحساب والهندسة. وبعد ذلك بوقت معين، طالع كتب هيوم المليئة بالأفكار الفلسفية الاختبارية الكلاسيكية، فتأثر بها تأثراً قوياً لا من حيث إنها قائمة على التجريبية، بل من حيث إنها تكرر موقفاً شكياً اعتبره لازماً لكل تجديد فلسفي وبقطة فكرية.

2 - برتراند راسل و. د. ج. إ. مور:

فهو لا ينقاد وراء المواقف الانطباعية المغرقة في الذاتية والتي تقودنا إليها نزعة هيوم، بل يقرؤها قراءة واقعية جديدة تستلهم مواقف ج. إ. مور G.E. Moore معتبراً هذه الصيغة الرد الصحيح على المذاهب المثالية التي كانت منتشرة في انكلترا آنذاك، تلك المذاهب التي عرفها وهو طالب في كمبرج حينما عكف على دراسة كانط وهيغل. كما درس بوجه خاص كتاب المنطق لفرانسيس برادلي زعيم الهيغليين الانكليز، وتأثر به بضع سنوات. غير أن اطلاعه على أفكار مور ومعرفته به وبمتهجه الفلسفي الجديد سنة 1898، أدبها إلى تغيير حاسم وتام في طريقته في التفكير. وقد اعترف راسل بذلك صراحة في مقدمة كتاب أصول الرياضيات *The principles of Mathematics* حيث قال: «إن موقفني في جميع المسائل الأساسية مستمد في أهم معالمه من ج. إ. مور. وقد لفتت نظره في ذلك الحين أيضاً كتابات لايبنتز وأثارت اهتمامه ناحية معينة من نواحي فلسفة لايبنتز، وهي الناحية الرياضية المنطقية.

غير أن راسل وإن كان قد شارك مور في اتجاهه الواقعي، إلا أنه انفصل عنه فيما بعد ليضع لبنات موقف واقعي متميز يهتم أكثر بالمنطق والتحليل المنطقي، لكن من منظور ذري.

هكذا، إذن، نرى أن الذرية المنطقية جاءت لتبلور موقفاً جديداً مناهضاً للمثالية الانكليزية التي حمل لواءها الهيغليون الجدد بزعامة برادلي. إنه موقف يدعو إلى التعدد والكثرة. وفي هذا الصدد يقول: «قرأت المنطق الأكبر لهيغل واعتقدت. وما زلت أعتقد - أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوش، وانتهيت إلى عدم الاعتقاد بحجج برادلي ضد العلاقات، وإلى عدم الثقة في الأسس المنطقية للواحدية، وكرهت ذاتية الحساسية المتعالية *transcendental* الكانطية. وقد قادني الصدفة في ذلك الوقت لدراسة لايبنتز، ووصلت إلى النتيجة التالية: إن كثيراً من آرائه التي تميزه تمييزاً كبيراً إنما

مثالية لا تعكس سوى البناء المنطقي الصوري فحسب. ومن هذا الجانب تختلف عن اللغات العادية اليومية التي تنقل مضامين واقعية وتوصلها.

من بين الأسئلة التي يطرحها راسل انطلاقاً من قضية التناظر بين القضية والواقعة سؤال هام يمكن صياغته على النحو التالي: هل توجد وقائع سالبة؟ فإذا كان صدق أو عدم صدق قضايا من قبيل «هذا نهر» أو «الغراب فوق الشجرة»... يتوقف على الوقائع التي تعبر عنها هذه القضايا الموجبة، فإن ثمة نوعاً من القضايا السالبة التي لا ندري ما إذا كانت وقائعها سالبة أو تعبر عن السلب كقولنا «ليس هذا نهر» أو «لا يوجد الغراب فوق الشجرة»؟

ويسلم راسل بوجود مثل هذه الوقائع السالبة. فلولاها لما كانت القضية الذرية كاذبة. إذ لو قلنا «أرسطو يؤلف الآن كتاباً» لعارضتها واقعة أن «أرسطو ليس على قيد الحياة»، وهي الواقعة التي تجعل القضية الموجبة آنفاً كاذبة.

ويتقد راسل بشدة بعض الذين يؤلّون القضايا السالبة بأنها موجبة في الأصل وأنها حين نقررها، فإننا نقرر قضايا غير متفقة مع الأصل أي مع القضايا الموجبة. فقولنا «لا - ق» فيه تقرير ضمني أن هناك قضية ما «ك» وهي قضية صادقة، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع «ق» أو مناقضة لها.

ووجه اعتراض راسل أنه يرى فيه تأويلاً ينصب عدم الاتفاق كواقعة موضوعية معتبراً إياه جوهرياً. بينما الحقيقة أنه يفترض أن يكون لدى المرء اقتناع بأن «ق» لا متفقة مع «ك».

وعليه، لا بد من أن نأخذ الوقائع السالبة كوقائع وأن نسلم بأن «أرسطو لا يكتب الآن مؤلفاً» واقعة موضوعية على وجه حقيقي، بذات المعنى الذي تكون به «أرسطو انسان» واقعة.

3 - لودفيغ فغنشتين والذرية المنطقية:

من أبرز الفلاسفة الذين تأثروا أعمق التأثير بفلسفة الذرية المنطقية، الفيلسوف النمساوي الأصل لودفيغ فغنشتين. Wittgenstein الذي احتك براسل ومور ابتداء من سنة 1908 حينما هاجر الى انكلترا. وقد جاء كتابه المقالة المنطقية - الفلسفية (1922) *Tractatus logico-philosophicus* زاحراً بالأراء والأفكار الذرية المنطقية. وقد لقي ترحاباً كبيراً من قبل أعضاء جماعة فيينا الذين جعلوا منه بياناً لعقيدتهم. غير أن ما تحذر الإشارة إليه مع ذلك هو أن فلسفة الذرية المنطقية لم تستحوذ على طلب فغنشتين إلا في المرحلة الأولى من تفكيره،

مفيدة تربط شيئاً ما بخاصية معينة أو علاقة محددة. ولا تعبر الوقائع عن حالات سيكولوجية أو انطباعات ذاتية، بل تنتمي إلى العالم الموضوعي وتعبر عنه. ولا يهم في شيء أن تكون صادقة أو كاذبة، فهي موضوعية في الحالين.

ليست الوقائع متشابهة. ثمة وقائع جزئية مثل «هذا أبيض» ووقائع كلية مثل «كل الناس فانون». ولا يمكن بأي حال وصف العالم وصفاً كاملاً اعتياداً على الوقائع الجزئية وحدها. ثمة كذلك وقائع موجبة مثل «سقراط فان» وأخرى سالبة مثل «أرسطو ليس على قيد الحياة».

من أدق خصائص القضايا المنطقية أنها رموز فحسب، رموز مركبة، أي أنها تتكون من أجزاء، وتلك الأجزاء هي أيضاً رموز. إن الجملة تتكون من كلمات عديدة هي رموز. لكم الجملة هي كذلك رمز. ويرى راسل أن هذه النقطة أهمية بالنسبة للفلسفة، لكنها أهمية سالبة تكمن في أن الفلسفة إذا لم تع أهمية الرمز وعلاقته بما يرمز له، فإنها ستنسب للشيء خواصاً ليست له وإنما هي للرمز. وغالباً ما يحصل هذا في مجال الدراسات النظرية المغرقة في التجريد، مثلما هو الأمر في المنطق الفلسفي الذي يصعب التفكير فيه، فقد نخطئ فهم الخواص الرمزية ونجعلها خواص شيء.

تكمن أهمية الرمزية أيضاً في أن ثمة أنواعاً مختلفة من الرموز وأنواعاً متنوعة من العلاقات بين الرمز وما يرمز اليه. وعدم الانتباه لذلك يوقعنا في الخطأ. وبعض المفاهيم مثل فكرة الوجود أو الواقع الخارجي التي ينظر إليها على أنها أساسية ومطلقة في الفلسفة، أساسها خطأ من أخطاء الرمزية. يقول راسل: «واعتقد الآن أن كل ما عرفته الفلسفة ناجم كلية عن خلط في الرمزية، وحينما يُزال هذا الخلط سيبدو عملياً أن كل ما قيل عن الوجود ينطوي على خطأ...».

والمقصود بالرمز، في سياق الذرية المنطقية، كل كلمة أو جملة وما إلى ذلك، أي كل شيء يعني شيئاً آخر.

إن القضية تتركب من عدة كلمات، وفهمها يتم عندما نفهم الكلمات التي تتكون منها. تركيب الرمز يناظر تماماً تركيب الوقائع التي يرمز إليها. العالم ذو تركيب موضوعي، وإن ذلك التركيب يعكس عن طريق تركيب القضايا. ويجب في كل لغة كاملة منطقياً أن تناظر الكلمات عناصر الواقعة، تناظر الواحد للواحد، فيما عدا بعض الأفعال والحروف الرابطة بين الكلمات. وعلى هذا النحو تكون هذه اللغة المطابقة تحليلية توضح بنظرة واحدة البناء المنطقي للوقائع المقررة أو المنفية.

واللغة المعروضة في كتاب برنكيبيات ماتيماتيكاً مبادئ الرياضيات (1916) نموذج للغة التحليلية الكاملة. إنها لغة

الأشياء وترتكب. لذا فإن طريقة اثتلافها، تمثل بنية الواقعة الذرية أو صورتها.

وقد قُسم فتغنشتين، الوقائع الذرية الى موجبة وسالبة كما فعل راسل، معتبراً أن أساس التمييز بينهما هو الصورة المنطقية. فإذا كان للواقعة السالبة ما للواقعة الموجبة نفسها من عناصر مكونة، فإن وجود عنصر النفي في الأولى يجعل صورتها مختلفة عن الثانية. كما أن أداة النفي التي توجد بصورة الواقعة لا يقابلها شيء في الوجود الخارجي. وعليه، فإن التمييز بين الواقعتين تمييز صوري منطقي لا واقعي. ونجد فعلاً أن الضرورات المنطقية تقتضيه: ومنها ضرورة تحليل اللغة والبحث عن توافر إمكانية التحقق.

العالم في نظر فتغنشتين، وقائع، والواقعة تستند الى وقائع ذرية أخرى تتكون نتيجة تشكل الأشياء وارتباطها على نحو معين. واللغة بدورها قضايا، والقضية تستند الى قضايا ذرية أبسط تتكون من أسماء هي عبارة عن رموز بسيطة.

وإذا كانت القضية ترتكب من أسماء مترابطة فيما بينها على نحو معين، فإن كل اسم من تلك الأسماء، يقابل شيئاً من الأشياء الخارجية. لذا فإن الكيفية التي ترتبط بها الأشياء في الواقعة الذرية الخارجية، تنعكس على القضية التي اسمها ترتبط هي الأخرى ارتباطاً يناظر ترابط الأشياء. غير أن الاسم لا يدل، مع ذلك، ولا يكتسب معناه إلا في سياق القضية. مما يستبعد إمكانية تصور الأسماء منفردة تحصل على معانيها الذرية. وهو استبعاد مصدره أن القضية وإن كانت ترتكب من أسماء لها مقابلات واقعية، إلا أنها، فضلاً عن ذلك، تضم علاقات غير ذات مقابلات واقعية، لكن معناها يأتي من ارتباط أسماء القضية أي يولده الكل.

إن القضية، في رأي فتغنشتين، رسم للواقعة أو للوجود الخارجي. وعليه، فإن الفكر مواز للواقع. وما دام الفكر يتم باللغة وعن طريقها، واللغة ارتباط بين كلمات، فإن فحص مبادئ الارتباط، التي هي المنطق، يكون كافياً للتحقق مما إذا كانت القضايا ذات معنى أو خالية منه. ومن هنا يصبح المنطق مرآة للعالم وصورة له. إنه يقدو قوام العالم الذي يعبر عنه الفكر بواسطة القضايا. المنطق ينبؤنا بالكيفية التي ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض. فهو الجسر الرابط بين الفكر والعالم واللغة والواقع، قضاياها تصف بنية العالم الذي هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة.

وحق العلم، يعتبره فتغنشتين مجموع القضايا الصادقة ما دامت تصف الوقائع وصفاً دقيقاً وكاملاً. وإذا كان التحديد ينطبق على العلم الطبيعي من حيث إنه يصف الواقع ويصور

ويالضبط مرحلة ما قبل تأليف الاتجاهات الفلسفية *Philosophical Investigations* الذي يمكن اعتباره مؤلف القطعية فقد تضمن نقداً للآراء والأفكار الواردة في المقالة ومراجعة للقواعد النظرية الفلسفية التي تنطلق منها فلسفة الذرية المنطقية.

لذا فإن اشارتنا هنا الى انطواء المقالة على أبرز الأفكار الذرية المنطقية، لا يعني أنها هي الفلسفة الوحيدة التي استغرقت تفكيره بكامله، بل يعني أنها استقطبت اهتمامه في فترة معينة ما لبث أن أدرك عندها نقائص نظرياته. وإذا كان صحيحاً أنه لم ينشر حتى وفاته سوى كتابه المقالة ومقالاً آخر، فإن ما هو أوكد، هو أن مؤلفاته التي نشرت بعد وفاته أبانت عن اختلاف في مضمون المقالة ومضمون المؤلفات التي نشرت فيما بعد، وإذا كان قد طغى على الدارسين ميل الى قراءة المؤلفات المتأخرة انطلاقاً من المقالة. والاصرار على اعتبارها امتداداً لها، فإن العين الفاحصة تثبت العكس. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي جعلت فتغنشتين يكتشف من جديد ويرد له الاعتبار في بلد لم يحظ فيه الفكر الوضعي المنطقي باهتمام، والقصد فرنسا التي عرّف مفكرها المعاصرون أنصار فكر الاختلاف على مظاهر هذا الفكر في مؤلفات فتغنشتين الأخيرة؛ ويتبين هذا بوضوح من خلال ما كتبه ويكتبه حالياً J. Bouveresse. جاك بوفريس.

ولا يعني حديثنا عن ذرية فتغنشتين المنطقية هنا، أننا نعتبره ذرياً منطقياً ويقطع بذلك؛ فقد كان كذلك في مرحلة أولى، وإذا صح الحديث عن قيمة ما لكتاب المقالة وللأفكار الواردة فيها، فإنها لا تعدو كونها مجرد قيمة تاريخية نظراً للنقد والمراجعة اللذين عرفتهما في المؤلفات التي ظهرت، بعدها.

إن مقالة فتغنشتين ومؤلف رسل في فلسفة الذرية المنطقية لا يكونان معاً ركني المذهب الذري المنطقي على العموم. لكن ثمة نقط اختلاف عديدة أهمها العناصر المكونة للعالم.

فبينما يرى راسل أنها أربع، هي الجزئيات والصفات والعلاقات والوقائع، يذهب فتغنشتين الى أنها الأشياء في اثتلافها وتشكلها. فتشكل الأشياء، يكون الوقائع الذرية. غير أنه إذا كانت الأشياء بسائط ثابتة، فإن تشكلها وصور اثتلافها متغيرة.

ينقسم العالم الى وقائع، وكل واقعة تنقسم هي الأخرى الى وقائع أبسط وهكذا حتى تبلغ وقائع لا تتجزأ. لذا فإن الأشياء هي جوهر العالم. وهو هنا لا يحيد عن راسل رغم الاختلاف الملاحظ بين تناول كل منها بالتحليل للوقائع الذرية. فالواقعة الذرية تعبر في نظر فتغنشتين عن الكيفية التي ترتبط بها

على القضية بالصدق أو الكذب، اخبارها بصدق أو كذب عن الواقعة.

إن الوقائع الذرية هي التي يمكن ملاحظتها وإدراكها باعتبار أنها هي التي يتوقف عليها صدق أو كذب القضية الأولية. ومحاولة معرفة ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، تقتضي مقارنتها بالوجود الخارجي، إذ اتفاقها أو عدم اتفاقها معه، هو أساس صدقها أو كذبها. ولا بد من وجود الوقائع حتى يكون للقضايا معنى ما دام تناظرها مع الوقائع هو ما يجعلها صادقة. فالقضايا لا تثبت شيئاً إلا بقدر ما تكون رسماً وتصويراً له. وهذا هو جوهر «مبدأ التحقق» كما تصوّره فتغنشتين في المقالة.

مصادر ومراجع

- Russell, B., « Logical Atomism », « The Philosophy of logical Atomism », in *Logic and Knowledge*, G. Allen and Unwin, 1950.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, 1961.

سالم يفوت

الوجود الخارجي، فإنه لا يصدق على العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) التي لا تقول قضاياها شيئاً عن العالم، لأنها قضايا تحليلية تكرارية.

في المقالة يطغى على فتغنشتين ميل إلى اعتبار علاقة القضية بالواقعة الذرية، علاقة رسمية أو تصويرية. فالقضية نموذج للوجود الخارجي ورسم له، لكنه رسم منطقي يصف العالم، أي تصوير فكري له.

ثمة إذن تناظر بين تركيب اللغة وتركيب الواقع. فهذا الأخير ينحلّ إلى وقائع أولية، واللغة تنحلّ إلى قضايا بسيطة. وكل قضية بسيطة تقابل في تركيبها وبنائها وكيفية ترابط عناصرها واقعة ذرية. وبعد ذلك التقابل أساساً لتكون القضية رسماً للواقعة، ولتكون ذات معنى. ونلاحظ أن المقالة تلح على أن العلاقة بين الصورة أو القضية والواقعة، علاقة تقابل وتناظر بحيث إن كيفية ارتباط عناصر القضية تخبر عن كيفية ارتباط عناصر الواقع الخارجي، مما يجعل محك ومعيّار الحكم

الرشدية (المذهب الرشدي)

Averroism
Averroïsme
Averroismus

نسب الرشدية إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد
520-595 هـ / 1126-1198 م. وقد زحرت المؤلفات العربية
وساها بترجمة حياته والتحدث عن محنته ثم وفاته. (Renan,
Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, 9ème, éd., Paris,
Calman - Levy) كما زحرت بتناول مؤلفاته؛ مثلاً: (جورج
شحاته قنواي، مؤلفات ابن رشد، إدارة الثقافة جامعة الدول
العربية، 1978 م).

وابن رشد فيلسوف مسلم كان من كبار مفكري الأندلس
العربية قدم عطاءاته في اللسان العربي وضمن البعد
الإسلامي، وأحياناً خرجت بعض مؤلفاته في ثوب عبري أو
لاتيني. وما يعنينا هنا نظريته في بنائها العربي والإسلامي. إن
السمة الرئيسة التي اتصف بها مذهب ابن رشد هي سمة
العقلانية والارتكان إلى العقل الإنساني في شقه الناطق وبنهجه
المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة. ويعتقد مع هذه
السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعنصرية،
فهو طبيب ومجرب مما يميل على شخصيته توجهاً معيناً يسعى إلى
السبب الواقع والعللة القائمة. كل ذلك عمل على وسم آرائه
بنهج معين، وطبع معتقداته بطابع من العقل والربط والتعليل
والتجريب، إضافة إلى تأثيره بالآرسطوية النقية من غير شوائب
المزج الذي أصابها على يد الشراح الإسكندرانيين ومن ثم
المثائية العربية.

إن الرشدية انحجبت اتجاهات عدة في عطاءاتها، ولعل أهمها
الآتي:

- اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو طاليس، فلا
عجب أن يكتفى ابن رشد بالشارح الكبير.
- اتجاه التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والتعليق
عليها. وأعني بالفلسفة الإسلامية التيار المشائي والتيار
الكلامي.

- اتجاه المقابلة بين الحكمة والشريعة أو بين النص والعقل.
وهنا كان ابن رشد بديثياً (بدئي Original). وتتجلى بديثيته
في تصديه لمسألة تأويل النص القرآني ودعم رأيه استناداً إلى
النصوص وشرحها وربط المسألة بالمنهج وبفئات الناس حسب
درجة معارفهم. ورب معترض يقول إن هذه المحاولة كان قد
سبقه إليها فيلون الإسكندري المتوفى 50 م. الذي عمل على
تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً في محاولة للتقريب بين
أسفار العهد القديم وبين معاني الفلسفة اليونانية. ثم نسج
على هذا المنوال بعض آباء الكنيسة المسيحية أمثال: أوريجنس
المتوفى 254 م. والقديس أوغسطينوس المتوفى 430 م.
وسواهما.

ولم تخل المحاولات هذه عند العرب، فالكندي
185-256 هـ / 801-871 م. يذهب إلى أن صدق المعارف
الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل.
(رسائل الكندي الفلسفية، مصر، 1950، ص 244).

إلا أن هذا الاعتراض يظل شكلياً إذ إن الرشدية تتميز عن
سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق في مسألة التفسير
تعمقاً اجتهادياً له المنحى المميز وفيه التوجه الجريء الحر،
ولاسيما أنه قاضي قرطبة فهو يعرض للصلة بين الشريعة
والحكمة لجهة الإباحة والخطر. فالنهج إسلامي. ثم يتطرق
إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية فالتوجه
إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليته فالتوجه إنساني.

الاسكوريال جاء فيه: أفلاطون في الثلاثة مقالات المنسوبة في سياسة المدينة بتلخيص أبي الوليد ابن رشد. ويقال إن المخطوط العبري واضح في بيان هذا التلخيص، لكن يبقى السؤال: هل عرف ابن رشد أفلاطون مباشرة؟ الأرجح أنه تعرف عليه من خلال نقل حنين ابن اسحق جوامع جالينوس الى العربية. وهذه الجوامع تضمنت الكتب العشرة للجمهوروية. فيكون ابن رشد قد لخصها إلى مقالات ثلاثة.

استفاد ابن رشد في هذه المقالات من التعليم اليوناني في السياسة بأن قرّبه من الشريعة الإسلامية. وجعل خير الإنسان هو المقصد الاسمي من العلم السياسي. والإنسان لا يستطيع أن يصل إلى خيره الأعلى إلا من حيث هو عضو في المجتمع السياسي. وهذه الاتجاهات تدل على وحدة حقيقية بين مفهوم الجمهورية الأفلاطونية وبين الأخلاق النيقوماخية الأرسطوية ومن ثم مفهوم الأمة السياسي عند المسلمين طرفة متقدمة على الاجتماع القبلي والبربري.

أما إذا عدنا إلى شروح ابن رشد على أرسطو فتجدد الإشارة إلى أن هذه الشروح اتسمت بثلاثة أنواع من المستويات:

- مستوى الشرح الكبير.
- مستوى الشرح الأوسط.
- مستوى الشرح الصغير.

ولم تنخرط عطاءاته مجتمعة في هذه المستويات الثلاثة أي لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح. إذ يخصص لها تارة نوعاً واحداً وتارة نوعين وطوراً ثلاثة. والأرجح أن الرشدية انتهجت هذه الطريقة باقتباس من تفسير القرآن الكريم، لأن تفسيره ظهر في عدة مستويات. كما عمد المفسرون إلى التفريق بدقة بين ما هو خاص بالكلام المنصوص وبين ما هو خاص بالمفسر أو شارح. أما ميادين شروح أرسطو الثلاثة فنعرضها كالاتي:

1- شرح ابن رشد لمنطق أرسطو:

قدم أبو الوليد تلخيصات لكتب المنطق التقليدية من المقولات حتى الخطابة والشعر وألحق بها تلخيصاً لإيساغوجي فورفوربوس. والمعلوم أن كتب المنطق تضم: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة وألحق بها الخطابة والشعر، وقد لاقى المنطق منذ الكندي أهمية. فهو أولاً وآخرها آلة تستعمل لعصمة الذهن عن الذلل. وتتميز الحكم الصادق من الحكم الكاذب. وقد اتخذ بعض

لكن مما لا ريب فيه أن الرشدية تأثرت بمحيطها ولاسيما أعمال المفكرين العرب السابقين في الشرق والمغرب خصوصاً ابن باجة المتوفى 533 هـ/1138 م. وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص المقدسة للكشف عن معناها المضمرة وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم. (Avempace, lettre d'Adieu, P. 141). علماً بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحسي والعقلي جاء عند ابن باجة واضحاً. (Zainaty, La Morale D'Avempace, vrin, p.75) نخرج من هذا باستنتاج مفاده: أن الرشدية تيار فلسفي متميز في نظراته وأفكاره بشارك مع مشائبة العرب في اعتناء الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف في مجرى خاص اختص بأخذه أرسطو 322-384 ق.م. نقياً من الشوائب مشروحاً بالعربية منطعاً بقالها منسكباً بمعانيها الإسلامية. وهذا ما جعله يتناول المشكلات الخاصة بالنقل وفهم الشريعة والتصدي لمسألة الإنسان العاقل والعلّة الطبيعية. ولهذا كانت للرشدية طابعها الإسلامي العقلي الجدير بالبحث. وقد حفلت أوروبا بالرشدية فيها بعد وتأثرت بها.

وإننا اخترنا السير في مخطط الكلام على عطاءات ابن رشد بحسب ما أشرنا إليه سابقاً إذ قسمنا الرشدية إلى اتجاهات ثلاثة:

- 1 - الشرح والتعليق.
- 2 - التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود.
- 3 - المكافحة بين الشريعة والحكمة.

أولاً- اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أيدي المفكرين المسلمين عبر الشراح والمترجمين. وقد شابهها عبر الشراح الإسكندرانيين ما شابهها من خلط وبعض التلفيق. وقام الكثير من العلماء العرب والغربيين في الآونة الأخيرة بدراسة كيفية هذا الوصول. إلا أن ذلك لا يبخس حق القدماء في تأريخ هذه العملية ولاسيما ابن النديم في الفهرست والفقفي في طبقات الحكماء وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

لقد تناول ابن رشد كتب أرسطو خالصة. وأفتن بها أيما افتنان وشرحها وعلق عليها في الميادين الأساسية الثلاث: المنطق، الطبيعيات، وما وراء الطبيعة.

وقيل إنه شرح لأفلاطون 427/428 - 347 ق. م. لكن نص ذلك لم يوجد في العربية. ويصف لنا الأب Morata فهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في

الأصوليين وعلماء الكلام معياراً للتأويل واستخراج المجهول من المعلوم المنصوص.

والمعلوم أن أرسطو ترك كتبه المنطقية ونصوصه من غير تبويب ومن دون تقسيم، فقام شراحه من بعده يَقسّمون هذه النصوص كلّ بحسب ما يراه ملائماً. وسار ابن رشد هذا المسار. فهو مثلاً يقسم كتاب المقولات إلى ثلاثة أجزاء عامة يضمن كل جزء أقساماً وفصولاً. وهذه الأجزاء هي:

الأول: وضّمته أحوال ما للموجودات من جهة دلالات الألفاظ عليها.

الثاني: المقولات العشر نفسها.

الثالث: لواحق المقولات العامة وأعراضها المشتركة.

(بويج، تلخيص كتاب المقولات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1932. جهامي، جبرار، تلخيص منطق ابن رشد، الجامعة اللبنانية، المقولات، 12، ص 3-5). ولعل هذه الأجزاء غير مبتكرة فقد وردت عند الفارابي 339-257 950-870 م. المعلم الثاني قبل ذلك. (المعجم، رفيق، المنطق عند الفارابي، ج 1، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 34 وص 89). والتقسيم على هذا المنوال ينساق على الكتب الباقية. وابن رشد في هذا يتبع النمط التالي: طرح التمهيدات والأوليات ثم الانتقال إلى جوهر الموضوع فتناول المتفرعات واللواحق. وبهذا يتم الانتقال من الكل إلى الجزء على عادة المناطق ومن العام المنصوص إلى الخاص المتفرع على عادة أصولي الفقه الإسلامي.

وحدة المنهج عند ابن رشد تتجلى في اتباعه هذه الطريقة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة ولا سيما في التفسير الأكبر. أما في التلخيص فيختلف الأمر.

وإن دقة أبي الوليد في التعبير عن المعاني المنطقية كانت جليّة. فهو مثلاً يستعمل لفظ «الرباط» الذي يربط المحمول بالموضوع (جهامي، تلخيص منطق ابن رشد، ج 1، ص 88). ويعترف في بحثه للقضايا بعدم وجود هذه الرابطة في اللسان العربي. لقد استعمل العرب كلمة «هو» و«كان» و«الموجود»، ليعبروا حيناً عن حلول المحمول في الموضوع، وحيناً على نسبة إلى فئة، وحيناً على تلازم محمول بمحمول آخر. وعندما يتطرق ابن رشد إلى هذه المسائل يقول: «أقرب الألفاظ شبيهاً بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو موجود في مثل قولنا: زيد موجود حيواناً». (المراجع نفسه، العبارة، ص 88).

وقد أحصى الفارابي 950-878 م. في كتاب الحروف معاني لفظ الموجود وأماكن دلالاته فتبين له أن لفظي الصادق والموجود

مترادفتان. ثم إن ابن رشد اعتبر في التهافت أن الصادق «ليس سوى المعنى الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس» (تهافت التهافت، دار المعارف، 1964، ص 188) وهكذا يتجلى الفرق بين الرابطة اليونانية وبين استخدامها بالعربية، إذ لها البعد المحدّد لعلاقة الموضوع بالمحمول يونانياً، بينما هي في بعض أبعاد ابن رشد تشكل علاقة أحكام بين العقل والواقع الآني، كما تبلور في سبر أغوار مفهوم الصادق وارتباطه بالموجود. وهنا يظهر لنا الطابع التجريبي الخفي من جهة والاتجاه الإسمي في تركيب القضية المنطقية عريباً على الرغم من الالتزام الكامل بتركيبات أرسطو، لكن البنية الذاتية للرشدية أوضحت معالمها كما يتّنا. فلفظ الموجود جاء عند النقلة وعبر عن أبعاد لغوية تعني فيما تعنيه فعل وَجَدَ، بمدلول وجد مطلوبه «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لَوْجِدُوا الله تواباً رحيماً» (النساء، 64) والواجد الغني الذي لا يفتقر إلى غيره، ووجد وجدأ بمعنى أحب حباً، وبمعنى حزن أيضاً. (ابن منظور، لسان العرب، حرف د).

ورأى ابن رشد أن الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن. ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس. (ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1952، ص 80).

إن ابن رشد أحس بغربة أبعاد معاني المنطق عن العربية فعبر بها ما شاء له مما ترك أثره في الشروح، ولاقى من جهة بعض الإحراج فاستعان بمفاهيم ونصوص ما وراء الطبيعة ليبلور المعنى ويبقى أميناً على أبعاد أرسطو ونظريته الفلسفية المرتبطة بشكل غير مباشر بمنطقه.

كما وإن ابن رشد اتبع انتقائية في شرحه منطق أرسطو على الرغم من أمانته لنصوصه. وتتجلى هذه الانتقائية بارزة في تفاصيل الشروح التي حملت آراء شراح أرسطو منذ القدم إضافة إلى الترجمات، فلا بد من رؤية الشراح من خلال نص الشارح الأكبر. ومن خلاله يعثر القارئ العربي على أهم ما أضيف إلى منطق المعلم الأول. وقد ساعد ذلك على الإحاطة بالمنطق الأرسطوي.

وإن استفادة ابن رشد من كل ذلك جعلته يجمع مبادئ المنطق ويوحد نتائجها. فهو عندما كان ينتهي من تفصيل أشكال القياس وضروبها، مثلاً كان يختم بحثه ذاكرة الشروط الضرورية للتمييز بين الضروب الصالحة وتلك غير الصالحة

- برزت لديه اتجاهات تجريبية وصورية لم تكتمل وتبلغ مرحلة النضج الكامل.

- إن ابن رشد الشارح الكبير مثل سائر مفكري الإسلام فهم أرسطو فهماً دقيقاً وشرحه بوضوح وبالتالي تم نقله إلى الغرب اللاتيني مبسطاً. حتى بات بعض دارسي المنطق يقرأون التلخيص دون الرجوع إلى نص أرسطو عنه.

- استطاع ابن رشد في دقته أن يبرز نصوص أرسطو نقية ويميزها من آراء شراحه بمثل ما استطاع تقديم واستيعاب نصوص وآراء الشراح وعرضها فخرج بخواتم للكلم اجتمع فيه الرأي المنطقي مسوراً ومجموعاً كلاً واحداً في أورغانون تمت صيانتها من الضياع بحيث شكّل صمام أمان للفكر وصرحاً بعصم عن الذلل.

II- شرح ابن رشد على الطبيعيات:

شملت الطبيعيات العالم والنفس الإنسانية. وقد ترك لنا ابن رشد مصنفات في بضعة موضوعات منها: الساع الطبيعي والسياء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس والنفس ومساائل أخرى.

جاء منها الشرح والتلخيص ومنها الرسائل بصفة الجوامع. وقد طبعت الجوامع في الهند 1947م. تحت عنوان رسائل ابن رشد (مأجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 13).

والنظرة العامة التي تستمد من هذه الأبحاث تدور حول كيفية تركيب الموجودات. وكان ابن رشد في فكرته يسير على مسار أرسطو جاعلاً الموجودات تستند على عنصرين جوهرين هما: المادة والصورة، والمادة بتعريفه: «الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تحصى» (جوامع السماع الطبيعي، ص 10). فالمادة بهذا المعنى مبدأ هيلاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه. ومن خصائص هذه المادة كونها غير متكوّنة وليست فاسدة. إذ يستحيل أن تكون مادة لهذه المادة تتكون عنها أو تفسد ويؤول مآلها إليها؛ وذلك نظراً لاستحالة تسلسل المواد إلى اللانهاية. ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الإسطقسات الأربعة: النار والماء والهواء والتراب. ثم يتّصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع: الحار والبارد والرطب واليابس. ويستند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأولى. وهي من فوق إلى تحت ومن تحت إلى فوق وهما حيزان مطلوبان في هذه العناصر. (جوامع السماع والعالم، ص 13).

أي غير المنتجة. يقول في نهاية بحثه في الشكل الأول: «فقد تبين المنتج في هذا الشكل من غير المنتج، وإن المنتج منها أربعة فقط وهو الذي يكون من موجتين كليتين، ومن موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وجزئية موجبة صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وكلية موجبة صغرى». (تلخيص منطق أرسطو، كتاب القياس، ص 158). وهكذا فعل ابن رشد أيضاً في تحديده الانتاج في المقاييس ذوات الجهة.

ثم إن ابن رشد حاول الخروج من دوامة الالتباس بين اللفظ ومدلوله اللغوي، وذلك باستعمال الرموز عوضاً عن المواد أو الحدود في الأقيسة، قال: «إن التمثيل بالحروف هو أخرى لثلاث يظن بما يبين من ذلك أنه إنما لزم من قبل المادة، أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه لا من قبل الأمر في نفسه. مثل أن نضع بدل أ حيواناً وبدل ب حجراً». (المرجع نفسه، ص 145).

وكان ابن رشد يؤكد آلية المنطق. ولو قدر له أن يسير بأبعاد هذا المنحى لتبدل على يديه مفهوم المنطق إلى نوع من العلوم الرياضية التي تعمل وفق المنطق الرياضي كما ظهر حديثاً. علماً بأن هذه المحاولة لها ارهاصاتها عند الفارابي السابق عليه.

وقد اهتم ابن رشد بالمقاييس الشرطي ورد أسسه إلى الحملي جاعلاً قاعدة الأشياء ما جاء عند أرسطو، لكنه في تعابيره استعمل علاقة الانفصال والاتصال والتلازم وحروف الشرط والتعاند الخ... وهي تشير إلى تأثيره بمصطلحات الفارابي ثم ابن سينا 370 - 428 هـ / 980 - 1037 م. وعلى الأخص بي الغزالي 1058 - 1111 م. الذي استخدم التلازم والتعاند ليعبر عن الشرطي المتصل والشرطي المنفصل وهذه المصطلحات لها أبعادها العربية والإسلامية.

وقبل أن نقفل الكلام على المنطق نخلص إلى جملة نتائج كما يلي:

- بقيت شروح ابن رشد على المنطق مشتتة في طبقات الشروح ولم تجمع في نظرية محدّدة.
- لم يتحرر من تركيب القضايا والأقيسة من الأبعاد الماورائية على الرغم من جهوده.
- لم يستطع الانفكاك في شروحه وتعابيره من بنية العربية لغة الإسلام معنى.
- لم يضيف جديداً على نظرية القياس والبرهان الأرسطوية..
- لم يبدل من طبيعة السور في القضية بل تركها ضمن الكلي والجزئي ولم يهتم بالمهمل والعام والخاص في أبعادها الفقهية.

وهذا المسار ينقلنا مباشرة إلى مبادئ الأسباب العامة وهو مبحث متعلق بما بعد الطبيعة.

وإذا ما أعدنا النظر إلى ما رسمه ابن رشد في تركيب الطبيعة لعثرنا على تماثله مع أرسطو وأمانته للمعلم الأول، ولا سيما فيما يتعلق بدور الصورة أيضاً، علماً بأن العرض السابق يظهر لنا دور المادة والصورة أسباباً خاصة في الموجود الذي يحدث عنها ويفسد إليها - أي المادة والصورة - كما وأن المادة الأولى هي السبب الأقصى للتحريك والفعل. وإلى جانب هذه الأسباب هناك الصورة والغاية «لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة». (السباع الطبيعي، ص 17). وكان الطبيعة هنا أشبه بالصناعة بحيث يعمل الإنسان من أجل الصورة. إذ لو كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وحلّ مبدأ الصدفة في الأمور الطبيعية وهذا محال.

وهنا تتجلى براعة شروح ابن رشد وتبيان البناء الأرسطوي المعرفي القائم على مبدأ الصورة والفكر أصلاً ومحركاً للوجود، إذ تنتفي صبغة الاتجاه المادي أو الطبيعي في عمق الخلفية الأرسطوية أو الرشدية فيما بعد، من غير انتفاء الأسباب المادية في ميدان العمل وليس في ميدان الفعل والخلق.

ولنمرح أخيراً على رأي ابن رشد في علاقة الاسطفسات بالجرم السماوي. لنجد أن علاقتها بمثابة الهيولى من الصورة، أي أنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية. فينشأ مثلاً عن حركة الشمس في فلكها المائل كون وفساد أكثر الموجودات تبعاً للفصول الأربعة. وينشأ عنها ثانياً حركة القمر وسائر الكواكب. (الكون والفساد، ص 29).

وتنتهي سائر الحركات في الكون في عالمي الأرض والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو (السماوي الأولي) الذي يتحرك من تلقائه حركة «دورية» أزلية لا يلحقها الكون والفساد. ودليل ابن رشد مستمد من أرسطو ومفاده: إنه لما ثبت أن لكل متحرك محركاً لزم أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى متحرك أول يتحرك من ذاته لا من شيء خارج عنه. (السباع الطبيعي، ص 98). كل ذلك حتى لا تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية.

وختاماً، فإن التصورات عند أرسطو وابن رشد عبارة عن صور. إلا أن هناك صوراً تقع خارج الفكر. وتنشأ عن هذه العلاقة الرئيسية بين الصور وقوانين العالم الثابتة. وخارج الفكر تقوم تراتبية الصور وتنشأ الكون. أما صورة العالم المتشظم المتناغم فتنشأ عن العلم الذي في الفكر، وهي الصورة الأمانة

وتحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة. والتركيب ينتج من فعل الكيفيات الأولى المضادة وهي الكيفيات الأربع السابقة الذكر. فالثقل والخفة، والصلابة واللين، والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة هي الكيفيات المنتجة. (الكون والفساد، ص 16). وهذه الكيفيات التي تدرك بالحواس منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل. والفاعل كالحرارة والبرودة. إذ الحرارة تجمع الأشياء المتجانسة والبرودة تجمع المتجانس وغير المتجانس من الأجسام. أما المنفعل فكالرطوبة واليبوسة. إذ الرطوبة سهلة الانحصار من غيرها، عسيرة الانحصار من ذاتها. واليبوسة على نقيض ذلك أي عكس الرطوبة. وتزد جميع الكيفيات إلى هذه الأضداد الأربعة.

يبقى السؤال كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة؟ والجواب واحد عند ابن رشد وأرسطو معاً، إنه الاختلاط. فالاختلاف بينهما يكون تبعاً لمقادير الإسطفقات التي تدخل في تركيب الأجسام.

ومن ثم يرى ابن رشد أن الفصول الخاصة بكل من هذه المركبات تنشأ عن هذا الاختلاف في تركيب المقادير. وهنا نوع من الاستعارة المنطقية لبلورة المعرفة التي تخص تركيبات العالم الطبيعي. وبناءً عليه تختلف الأجسام من حيث المقدار أو الكم الذي يوجد في كل منها (الكون والفساد، ص 22). فيتجلى الكون في غلبة القوى الفاعلة من حرارة وبرودة على القوى المنفوعة من رطوبة ويبوسة. بينما الفساد يحصل عند غلبة القوى المنفوعة على الفاعلة. ويمرّ هذا المبدأ على الأجسام الآلية التي لا تخضع للاختلاط بقدر خضوعها لاكتساب الصور الخاصة التي تميزها عن مثيلاتها من الأجسام الآلية، بحيث إذا انتفت عنها هذه الصور الخاصة فسدت طبيعتها الآلية.

والمركبات الآلية هي أجزاء النبات والحيوان، وهي آخر مرتبة في موجودات عالم الكون والفساد. يلي هذا العالم عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الفاسدة من بعض الوجوه. وهي تتألف من عنصر أزلي هو العنصر الخامس أو الأثير مثلاً يسميه أرسطو والقدماء. وهي تخضع للحركة المكانية أو النقلة، وتختلف عن المركبات السابقة من حيث بساطتها واستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومتها، إذ لا يطرأ عليها الفساد. لذا كانت نسبتها إلى الموجودات الكائنة الفاسدة الواقعة تحت فلك القمر نسبة الأسباب أو المبادئ إلى ما هي أسباب ومبادئ له.

ذلك ابن رشد كل حاسة من هذه الحواس فيرى أن البصر والسمع والشم كل منها قوة تقبل معاني محسوساتها مجردة عن هيولائها، لكنها لا تماس موضوعها أو محسوسها فتحتاج إلى متوسط يصل بينها وبين هذا المحسوس ألا وهو الهواء وأحياناً الماء. إن هذا الوصف وصف أرسطوي تماماً. أما الذوق واللمس فتقوم فيها بماسة حيث يعرض ابن رشد لآراء ابن باجة وثامسطيوس وجالينوس ويختار منها على عادة الطبيب المحرب. (المرجع نفسه، ص 36 - 45) وعلى عادة أرسطو قسّم ابن رشد المحسوسات إلى خاصة ومشتركة: - الخاصة، هي التي أتينا على ذكرها، والمشاركة هي التي تكون بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. وبلي ذلك حس باطن هو القوة التخيلية التي تبين قوة الحس، على عكس رأي الماديين وديمقريطس حوالي 460 - 370 ق. م. وامبادوفليس 483 - 423 ق. م. وأصحابه والآخر اعتقدها قوة ظن، وأفلاطون وشيعته، الذي جعلها مركبة من الظن والحس.

إن التخيل يدرك المحسوسات بعد غيبتها ويمكن عبر ذلك تركيب أشياء لم نحسها أصلاً. ويحرك هذه القوة الآثار الباقية في الحس المشترك ولها سمة الفعل عندما تركب الأشياء في المخيلة بحيث لا تقتصر على الانفعال. وكل هذا الشرح لم يصف على أرسطو شيئاً.

ينتقل ابن رشد إلى القوة النزوعية ذات الصلة بالقوة التخيلية وجميع هذه القوى ضمن قوة الحس. إن النزوع قوة ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار. فإذا كان النزوع إلى اللذ هو المطلوب دعي شوقاً وإذا كان إلى الانتقام دعي غضباً وإذا كان روية وفكرة سمي اختياراً وإرادة. والقوة النزوعية لا توجد إلا مع التخيل. والخيال في نهاية الأمر مبدأ الحركة المباشرة عند الحيوان أما العقل فهو مبدأ هذه الحركة عند الإنسان، وموضوع العقل النفس الناطقة.

إن النفس الناطقة عند ابن رشد تعمل على إدراك المعاني إدراكاً كلياً خلافاً للحس والخيال اللذين يدركان المعاني إدراكاً جزئياً، من حيث أن المعاني متصلة بالهوى. وإدراك النفس الناطقة هذه المعاني مجردة عن الهوى يتم بفعلين: إما أن تركب تلك المعاني بعضها إلى بعض وهذا يعرف بالتصور، أو تحكم ببعضها على بعض وهذا يعرف بالتصديق. وهذه القوة جعلت للإنسان من أجل وجوده على الوجه الأفضل، إذ هي أساس الصنائع العملية والعلوم النظرية، إذن هناك عقل عملي وعقل نظري.

للكون. وهنا يمكن العودة إلى الربط بين مفهوم الموجود ومفهوم الصدق الذي تحدثنا عنه في الأبعاد المنطقية، إذ الموجود صورة صادقة بحيث تتطابق الصورة الفكرية مع الواقع الموضوعي.

في مبحث النفس الرشدي

يمهد ابن رشد للبحث في طبيعة النفس بعرض أهم النتائج التي ذكرها في العالم الطبيعي. ولا سيما في كون الأجساد الفاسدة المركبة من هيولى وصورة. ثم يتحدث عن تركيب لأجسام العضوية غير المتشابهة الأجزاء من الأجسام المتشابهة الأجزاء. كأعضاء الحيوان على سبيل الطيخ الناجم عن الحرارة الغريزية، وفي النبات على سبيل المقايضة. وتكتسب هذه الموجودات شكلها: من الحرارة الموجودة في البذر والملي، في النبات والحيوان المتناسل، ومن الأجرام السماوية في النبات والحيوان غير المتناسل (تلخيص كتاب النفس، مصر، 1950، ص 3 و4).

ثم توجد القوة الغذائية في النبات والحيوان. والقوة الغذائية عند ابن رشد في عداد القوى الفاعلة، إنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخزجه إلى الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل وآلة ذلك الحرارة الغريزية التي تضعل على سبيل المزاج. وهذه القوة توجد من أجل بقاء النبات والحيوان أو من أجل الحفظ. (المرجع نفسه، ص 16).

وتلي هذه القوة، القوة النامية وغايتها النمو، وليس الحفظ والبقاء، ثم القوة المولدة. وفعل التوليد لا يستكمل إلا بمحرك من خارج وهو الجرم السماوي عند أرسطو والعقل الفعال عند ابن سينا.

تلي القوة الغذائية القوة الحساسة في النفس ويشير ابن رشد إلى أنها قوة منفعة وليست ناعلة كالقوة الغذائية. ونسبة الحساسة إلى الغذائية كنسبة الصورة إلى موضوعها، وهي لا توجد إلا في الحيوان. ثم إن وجود المحسوسات في هذه القوة أشرف من وجودها في الهوى. فهي توجد في القوة الحساسة مجردة عن الهوى على وجه شخصي أو جزئي لا كلي. فهنا أولى مراتب التجريد التي تعرض للصور الهولانية. إنها «القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة: أعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية». (كتاب النفس، ص 24).

وهذه القوة لا توجد مفارقة وهي تحتاج إلى أعضاء، إذ لا يتم فعلها إلا بأعضاء الحواس الخمسة. وأولى هذه الأعضاء اللمس الموجود في الإسفنج البحري ويليه الذوق الذي هو شبيه باللمس ثم الشم وبعدها السمع والبصر. يتناول عقب

في مسألة العقل الهولاني إذ يعتبر الشارح الكبير العقل الهولاني شيئاً ما بالفعل من جراء نسبة الصور الخيالية إليه فتكون موضوعاً له. أما عند أرسطو فهو جوهر بالقوة لجميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء لأنه لا يعقل جميع الأشياء. (المرجع نفسه، ص 86).

ثم كيف يخرج العقل الذي بالقوة إلى الفعل فتغدو الصور التي في الخيال وفي العقل الهولاني مجردة؟ إن ابن رشد يرى أن هذا شأن العقل الفعّال. بحيث «يصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل». (مقالة «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعّال»، ص 121). وينشأ عن هذا مرتبة العقل بالملكة وهو ضرب من القوة المتوسطة بين القوة المحض والفعل المحض. وعندما يعقل العقل بالملكة ذاته يبلغ مرتبة العقل المستفاد. إن أسمى مراتب الكمال الإنساني مرتبة الإتصال، إنها كمال فوق طبيعي، إن العقل المستفاد كمال إلهي ينجم عن إضافة ما. (كتاب النفس، ص 95).

وباختصار إن للعقل الفعّال فعلين: أحدهما من حيث هو مفارق للمادة ويعقل ذاته.. والآخر من حيث نسبته إلى العقل الهولاني، بحيث يصير المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل.

إن المشائية الإسلامية اعتبرت العقل الفعّال جوهرًا يقع على حدود عالم الكون والفساد ويحرك الأجرام السماوية. واختلف ابن رشد عن ذلك فهو يعتبر هذا العقل مفارقاً من حيث ماهيته لكنه صورة العقل الهولاني من حيث فعله وأن صلته بالنفس البشرية واضحة.

ويبقى التساؤل المهم الذي طرحه أرسطو وابن رشد، هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا، وهو ما يعرف باسم مسألة المعاد وموقف ابن رشد مضطرب في هذه المسألة ففي التهافت وفي الكشف عن مناهج الأدلة يعلن أن بقاء النفس اتفقت على وجوده الشرائع وأقرته الحكمة. أما الاختلاف فيقع في صفة المعاد لا وجوده. أي هل المعاد جسائي أم روحاني. علماً بأن الشريعة اعتمدت التمثيل بالمحسوسات لأنه أشد تفهيمًا للجمهور. ثم إن الأخذ بما نصّت عليه الشرائع من أمر المعاد وأمور أخرى، متصل بالفضائل العملية والخلقية. لذا لا بد من التسليم بحقيقة هذه العقائد. وهذا التسليم هو نوع من الاتجاه العملي البراغماتي، وذلك أن رفع هذه العقائد يؤدي إلى رفع الفضائل الخلقية، فهي ضرورات عملية لسيادة الفضيلة والأخلاق. وتثار مشكلة أشد وهي إنكار معظم الحكماء والفلاسفة لمسألة المعاد الجسائي.

إن القوة العملية تدرك معقولات تحصل فيها بالتجربة، ويصيب الحيوان شيئاً منها بالطبع مثل التسديس لدى النحل والحياكة لدى العنكبوت. وبواسطة هذه القوة يدرك الإنسان صور الأفعال الإرادية وما يتصل بها من فضائل كالشجاعة والمحبة والصدقة الخ...

أما القوة النظرية فإنها تدرك الكليات أو المعقولات. لكن السؤال المهم هو هل هذه المعقولات بالقوة أم بالفعل؟ هل القوة أولاً والفعل ثانياً؟ يرى ابن رشد أنه يجب أن ننظر في ماهية اتصالها بنا. فإذا كان هذا الاتصال شبيهاً باتصال المفارقات كاتصال العقل الفعّال بالموجودات الحادثة كان حصولها لنا مستقلاً عن مراحل العمر التي يجتازها الإنسان، وعن علاقتها بقوى النفس.

إن المعقولات المدركة بالنفس الناطقة هي صور متميزة عن تلك الحادثة في التخيل والنزوع وما دونها من قوى وأهم مميزاتها ما يلي:

- إن المعقول منها والموجود سيان.
- إن العقل هو المعقول بعينه، بحيث يمكن أن يتطابق العقل الفرد مع العقول أو العقل الذي خارج الفرد.
- إدراك المعقولات لا يتم على سبيل الانفعال كسائر قوى النفس.

- العقل يقوى مع تقدم الإنسان بينما تضعف سائر قوى النفس الأخرى. (المرجع نفسه، ص 76-77).

ويرى ابن رشد أن هذه المعقولات مهما بلغت من مراتب التجريد فإن لها صلة ما بالهولي، «فالكلّي إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي». أي من حيث يوجد في الجزئي - وهذه نظرة منطقية تستند إلى وجود الصفة كمفهوم في الجوهر المشخص ضمن التصور المفهومي Compréhension.

فوجب برأي ابن رشد أن يستند إدراكنا للمعقولات إلى الصور المتخيلة لأفرادها ومن خلال هذه الصور إلى الصور المحسوسة التي تستمد منها.

إن أمانة ابن رشد لأرسطو جعلته يخلص إلى نتيجة عدم مفارقة المعقولات للمادة، بخلاف رأي ثامسطيوس والفارابي المتأثرين بأفلاطون، بحيث يسند الوجود إليها من خلال صلتها بالمادة. فإذا وجدت المعقولات في الهولي كان موضوعها الموجود الجزئي. على أن الصور الهولانية في جوهرها معقولة والصور غير الهولانية في جوهر عقلي بحيث تكون الكليات غير هولانية.

ولا بد من الإشارة إلى تباين بسيط بين ابن رشد وأرسطو

وحركاتها وبين فعل المبادئ المحركة الأولى أو العقول المفارقة. وأرسطو كان قد أوجز القول في المحركات الأول وطبيعتها وكيفية تحريكها الأجرام السماوية. ثم إن ابن رشد يربط بين نظريته النفسية وبين طبيعة هذه المحركات معتمداً مبدأ الوجودين المحسوس والمعقول المجرد. فيعتبر أن المحركات صوراً «الوجود لها من حيث أنها ليست في هيولى». مما يلزم أن تكون عقولاً مفارقة (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 140).

وهذه المفارقات تحرك موضوعها أي الأجرام السماوية على سبيل التصور العقلي الذي يتولد عنه الشوق إلى المحرك، أي العشق. فكان تحريك هذه المبادئ التي تحركها أشبه بتحريك المعشوق للعاشق، وهو التحريك الغائي. علماً بأن الأجرام السماوية أزلية. وتتسلسل صلة هذه المفارقات بما دونها وصولاً إلى الموجودات الكائنة الفاسدة على نحو من صلة الكامل بما دونه. فالكامل يفيد ما دونه من كماله وما دونه يفيد ما دونه وهكذا. فالمفارقات أو العقول المفارقة تحرك الأجرام السماوية حركة غائية «وتعطيها صورها التي هي بها ما هي». فكانت إذن فاعلة لها، والفعل إعطاء الشيء جوهره أي صورته. والعقول المفارقة لا تقوم من أجل موضوعاتها وموجوداتها بل إن الموجودات تكون من أجلها، إذ هذه العقول لا تكتسب من موجوداتها شيئاً بل موجوداتها تكتسب بها وجودها. فهي كاملة لا تفتقر إلى شيء. وليست هذه المبادئ المفارقة من جنس واحد إذ هي ليست في رتبة واحدة، إن بعضها متقدم على بعض في الشأن، وبعضها معلول عن بعض. والمتقدم على سائرهما هو العلة القصوى لها والسبب في وجود جميعها (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 144).

وكان ابن رشد شاملاً في أبحاثه، يتطرق إلى آراء الفلاسفة ومفكري الإسلام على السواء فيدحض آراءهم ويفندها عارضاً الرأي الذي يراه صواباً، يقول مثلاً: يجب «أن يفهم أن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلاً في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة إنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقولاً. وهذه النسب والقوى الحادثة في الإسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها أفلاطون أنها الصور،... والذي يعتمد أرسطو في أن الفاعل ليس مخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء. ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قبل كون المركب وفساده... ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعابوا فيما هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً

إن ابن رشد يتحلل الأعداء لهم من غير أن يصريح في كتبه بتسليمه بنوع هذا المعاد.

ثم إن أرسطو أنكر الخلود الفردي وتردد في إثبات خلود النفس بجملتها بل صرح بإثبات خلود العقل أحد أجزاء النفس. فكيف يتجاوز الشارح الكبير قول المعلم الأول «الذي كمل به الحق»، كما قال. لقد كان قريباً من أرسطو ورسم خلود النفس بشيء من التشابه مع الحكيم الأول معتبراً أن هناك جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة والخلود. فالعقل الهولاني أزي أما الصور الخيالية التي هي «بجهة ما موضوع وبجهة ما محرك هذه المعقولات» فهي كائنة فاسدة. (كتاب النفس، ص 86-87). وفعل العقل بالملكة فاسد أما هو بذاته فخالد. بينما العقل الفعال وحده بفعله وذاته أزي ومفارق ضرورة لأن الكون والفساد لا يتطرقان إلى الموجودات المفارقة للهوى أصلاً. وبالتالي يمكن اعتبار القوى النفسية الغذائية والحاسة والنزوعية والتخيلة خاضعة لمبدأ الكون والفساد.

ويمكن أن نوجز القول في مفهوم ابن رشد النفساني بالآتي:
- النفس واحدة بالموضوع مثلما قال أرسطو متعددة بالقوى.
- إن النفس النباتية والحيوانية فانية والباقي هو النفس الناطقة بحيث تكون المفارقة من باب ما يكون اتصاله بالهوى اتصالاً عرضياً.
- إن المعقولات تخضع لمبدأ القوة والفعل بحيث يخرج ما هو بالفعل ما هو بالقوة من القوة إلى الفعل ومن المحسوس إلى المجرد.

- إن الأزلي من النفس هو العقل العاقل للمجردات والمعاد صحيح في الحكمة من هذه الوجهة، ومسلم به شرعاً صيانة للأخلاق والفضيلة، وما التمثيل بالمحسوسات والمعاد الجسماني إلا على سبيل تفهيم العامة والجمهور.

III - شرح ابن رشد لما وراء الطبيعة:

برزت آراء ابن رشد في مصنفين هما: التلخيص والتفسير الكبير. قدم عثمان أمين لـ التلخيص ونشر بالقاهرة 1950 م. وحقق التفسير الكبير الأب بويج ونشر في بيروت بين 1938-1955. إن الشارح الكبير يتعرض في أبحاث ما بعد الطبيعة لمسائل جمة يأتي في مقدمتها البحث في الحق المطلق والمبدأ الأول والجواهر المفارقة بمثل ما يبحث في مسائل القوة والفعل والذات والعرض وجواهر الأشياء وكيفياتها وله تعاريف في المصطلحات على جانب من الدقة وتحديد الدلالات وتصوير المفاهيم. وهو يربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية

النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر». (المرجع نفسه، ص 244-245).

إن ابن رشد انتقد موقف هؤلاء مجتمعين وانتقد نفي السبب والسبب في الطبيعة معتبراً أنه يحجر إلى شناعات عظيمة. «وإن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً إن ها هنا أسباباً ومسببات. وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له» (ابن رشد، تهافت التهافت، ص 24).

وانطلاقاً من هذا التوكيد على السببية يخلص الشارح الكبير إلى دليل الوجود الحق في نظريته الماورائية. ومفاد هذه النظرة: أن بين المبادئ المفارقة صلة سببية ضرورية. لأن اسم المبدأ يقال عليها جميعاً، وما كانت تلك حالها من المبادئ «فهي ضرورة منسوبة إلى شيء واحد هو السبب في وجود ذلك المعنى لسانها». (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 146).

ومن خصائص المبدأ الأول والعقول المفارقة جملة، أيضاً، الحياة واللذة. فالمبدأ الأول حي وملئ بل هو «الحي الذي لا حياة أتم من حياته، ولا لذة أعظم من لذته». (المرجع نفسه، ص 145). وإدراكه أشرف الإدراك وكل ما شاركته به المبادئ الثواني فقد استفادت منه، ما دام هو مبدأ الكل. وقبل أن ننهي الكلام على ما بعد الطبيعة نمر على تعريفات الحدود التي شرحها ابن رشد في التلخيص، وهي تمسكنا بأبعاد رشدية ومعارف حكيم ومعايير تتميز بالخصوصية العربية والإسلامية فلتتناول بعضاً من الشواهد، وهي:

الهوية

عرّفها ابن رشد بأنها: «تقال على المعاني التي يطلق عليها اسم الموجود... واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يضدر عنها الفعل، ففيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل».

إن النظرة الأولى لهذه الشروح تبين أنها متعلقة ببعض المبادئ المقولية وهي تشبه أبحاث الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق عند الفارابي، إلا أنها تذهب في أبعادها إلى مسائل أعمق تتعلق بمفهوم الإنسانية ماهية تحمل في الإنسان ومفهوماً أو صوراً مفارقة على شاكلة المثال الذي يتدرج هبوطاً فتشاركه الموجودات في ذاته. ولما كان ذلك غريباً عن المعرفة الإسلامية وطبيعة العربية اضطر الشارح إلى تسمية العملية عملية اشتقاق لغوي بينما هي صورة فاعلة تفعل، وهو بعد أفلاطوني ثم أرسطوي ممتزج.

بهذه الصفة قالوا: إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسيط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فحددوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع». (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1504-1505).

إن التطرق لهذه المسألة وجعل الوسائط من الصور أو العقول أسباباً متوسطة بين الموجودات والخالق هو من أشد المسائل حجاجاً في تاريخ الفكر الإسلامي. لقد لعبت هذه المعضلة دوراً أساسياً على صعيد المعرفة والمنهج في ميدان تفكير المسلمين وعلى امتداد حقبهم المعطاءة. إنها عملية تبدأ فيما وراء الطبيعة وتمتد إلى الطبيعة والإنسان، شاملة الموجودات والمبادئ، المعرفة البشرية والمنهج.

إن أفضل معبر عن نقیض هذه النظرة هو الموقف الأشعري. فأبو بكر الباقلاني (الرابع الهجري) قال: إن الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وأن يحدتها في زمان كانت قبله معدومة...» (التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة)، الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 52. ثم يتابع «أما أنهم يقولون إنهم يعلمون حساً واضطراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم». (المرجع نفسه، ص 55-56). وتابع الإمام الغزالي الموقف، الذي أجاز احتراق القطن وانقلابه رماداً، من دون فعل النار وملاقاتها. (تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، 1972، ص 243). فالنار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقي. وإن التابع بين علة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تمرس عليها الإنسان. ونسائل كيف سار الغزالي هذا المسار وتوغل في المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحد الأوسط في كونه قانوناً عالياً رابطاً الحدود في القياس والاستنتاج، علماً بأنه دعا في كتبه المنطقية من المعيار إلى المحك والقسطاس المستقيم انتهاءً بمقدمة المستصفي من علم الأصول إلى تدعيم الاستدلال الإسلامي على أساس القياس المركب من الحد الأوسط.

والمتبحر في أبحاثه يرجح أنه وعى المسألة حين قال إياكم والنفي العللي في الأحداث الطبيعية لأنه يؤدي إلى خراب منهجي وتجريبي. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس. ولكنه في الوقت عينه خشي أن تتوارى معطياته الأساسية المتمثلة في عدم جواز تقييد قدرة الله وربطها بأي شيء ولو منهجياً. «وإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من

الجوهر

يبدأ ابن رشد تعريفه هذا الحد بأنه «يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هـو في موضوع، ولا على موضوع أصلاً».

إن الإقرار بهذا الجوهر وأولويته وشهرته ووصفه على هذه الطريقة يحمل البعد العربي تماماً. إذ إن هذا الجوهر يشير إلى الجوهر المشخص المفرد المحدد، كزيد، الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضوع. والمسلمون أقروا بهذا واعتمدوه قاعدة التصور وأساسه، وقد نفى بعضهم الكلي والماهوي كأن يقال الإنسان مقول على زيد والإنسانية جوهر زيد. بينما أقر المتفلسفون هذا البعد الأخير واعتبروه يعرف ماهية الشيء ورأوا أنه «أحق باسم الجوهر» لكن ابن رشد، الذي وعى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، ثم الجوهر الجسم. والجوهر الماهوي، عاد فالتزم بموقف الفلاسفة حين قال: «أعني أن ما عرّف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه. فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب».

وعلى الرغم من هذا الالتزام بالموقف الفلسفي إلا أن ابتداء النص عند ابن رشد جاء عفويةً أو لاوعياً ليشير إلى بعده القائم في ذهنه إقراراً بأولوية الجوهر المشخص المفرد.

الكل

«يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء». والكل في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء، ويقال: «الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء». (لسان العرب). والكلّي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلا بالعقل. (الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 125-126). ثم إن الفارابي في تصوره لهذه المفاهيم غاير النقلة العرب ومن ثمّ ابن رشد الذي جاء لاحقاً، فقد جعل الكليات محلّ مكان لفظ الموجودات فقال: الكليات ضربان: كلي الجوهر وكلي العرض. بينما قال النقلة «الموجودات التي تقال»؛ وقال ابن رشد «الموجودات منها ما يحمل» إذن هناك اختلاف بشأن الكلي وما إذا كان مقوله لا وجود حقيقي له إلا في الذهن وبين كونه اسم جامع لأجزاء، فتقتصر دلالاته على الاسم.

نكتفي بهذا القدر من الإطلالة على رأي الرشدية فيما وراء الطبيعة، ونوجز ما ذكرناه ببضع نقاط:

- أقر ابن رشد بوجود مفارقات بين العلة الأولى والوجود الطبيعي جاعلاً هذه الصور مبادئ تخضع لقاعدة السبب

والمسبب ومبدأ القوة والفعل ولم يكن مبدعاً في ذلك بل سار مسار أرسطو شارحاً ومبيناً.

- اعتبر الإقرار بالمفارقات وبدورها صوراً فاعلة من أحق الضرورات على مستويي الطبيعة والكون. وذلك، منعاً من قيام خراب لنظام الكون وتسلسل علله، وحرصاً منه على منهجية الاتصال بين الأكبر والأصغر أو البسيط الأول والمتكثّر المتعدد.

- إن مسألة تدخل الله المستمر في الخلق من غير واسطة كانت طبيعة الاتجاه الإسلامي المحافظ والكلامي. وقد تطرق إليها ابن رشد واعتبرها تناقض العقل والمنطق والوقائع تمثيلاً مع طريقته في فهم الشريعة والتي ستحدث عنها لاحقاً.

- تناول الشارح الكبير الكثير من المصطلحات والمقولات وشرحها شرحاً يوافق مذهبه ويتابع فيه أرسطو والمذهب المشائي. إلا أن محاولة أولية لتحليل بعض التعريفات والشروح تبرز لنا الطابع الإسلامي واللغوي بشكل أو آخر. أو على أقل تقدير وعي ابن رشد لهذه الآراء المختلفة المتعددة وإبرازها.

نفلت عقب هذه الإلماسة بشروح ابن رشد وآرائه من مسائل الماورائيات ونتجه نحو البحث في الموضوعات الباقية.

ثانياً: التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود:

إن تصدي ابن رشد لمشكلات عصره الفكرية تناولت موقف الفلاسفة المشائين من المسلمين. وقد رد على بعض آرائهم وفنداه. وتجلت ردوده المشهورة بدحض آراء الغزالي في انتقاده للفلاسفة وتهافت أدلتهم، إذ تصدى للتهافت مبيّناً تهافت هذا التهافت بالحجة والبرهان، متناولاً المسائل مسألة مسألة مصححاً ناقداً ثم هادماً. وذلك بطرق البرهان واستخدام الأفيسة المنطقية. كما أنه تناول آراء المتكلمين الذين اعتبرهم يتسلحون بالجدل وليس بالبرهان وفند آراءهم وأظهر تصورها في ميدان تصور الله وفعله وصفاته وفعل الإنسان ومسألة الاختيار والحرية.

فلنتناول بادئ ذي بدء ردوده على المشائية الإسلامية وتتلخص بما يلي: نبذ الشارح الكبير في كتب التفسير والتلخيص على أرسطو ما أدخله «التأخيرة من فلاسفة الإسلام» على المذهب الأرسطي عن آراء لا تمت للمعلم الأول بصلة. وذلك أن هؤلاء ولا سيما الفسارابي وابن سينا كانوا قد حاولوا التقريب بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وشاب هذه المحاولة بعضاً من اختلاط الأفكار. وتتجلى هذه

العقل الفعال - أو واهب الصور -. لقد رأى الشيخ الرئيس أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه بواهب الصور، تبعاً لحصول الاستعداد في المادة. ويرد ابن رشد بأن ذلك يؤدي إلى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض، وهو ما يعرف بالسببية الطبيعية. وإن رأي ابن سينا أقرب إلى مذهب أفلاطون، علماً بأن الشيخ الرئيس لا ينكر دور المادة لكن ينسب الدور الجوهرى لذلك الفاعل الخارجي الواهب للصور. ويتشابه الموقف هنا مع الأشاعرة الذين أنكروا انتساب الفعل إلى أي مبدأ مغاير لله الواحد الفعال الخالق.

- يذهب ابن سينا إلى أن الماهية لا استغناء لها في وجود الموجود وقواميته عن عامل خارجي هو الوجود أو الآنية. وهذا العامل خارج عن الماهية فوجب إسناده إلى مؤثر خارج عنه هو واجب الوجود. يرى أبو الوليد أن هذا الدليل الجدلي غير صادق. إذ حين يقر ابن سينا بأن الآنية أو الوجود حال تعرضهما للماهية تكتسب عقبها هذه الماهية وجودها الفعلي إنما يضمن أن للماهية وجوداً سابقاً على وجه ما. فالقول بأن الوجود يعرض للماهية والماهية أصلاً موجودة هو قول متناقض فكيف يتقدم وجود الماهية وجودها الفعلي عند وجود الآنية فيها، فيحمل على الماهية وجودين. ولا ينفع القول أن وجود الماهية بالقوة كما يرى ابن رشد لأن القوة من صفة الهيولى الحاملة لطبيعة الإمكان ولها صفة القوة المتقدمة على صفة الوجود الفعلي. (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 1، ص 313 وج 3، ص 1279).

نتقل بعد ذلك إلى ردود ابن رشد على المتكلمين وبيان موقفه ورأيه في أكثر الموضوعات دقة، مستثنين تلك الموضوعات المتعلقة بالحجاج العقلي والمتعلقة بالدفاع عن العقيدة، والمتناولة لمسائل وجود الله وأفعاله وصفاته ومعرفته ومعرفة أفعاله. ورث ابن رشد إرثاً كلامياً غنياً، فجاءت كتبه غنية جداً، ولعل أشهر كتب الشارح كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة. وقد طبع الكتاب عدة مرات وفي أكثر من مكان ويمكن أن يقف القارئ على بعض أفكار ابن رشد الكلامية في فصل المقال والتهافت؛ إلا أن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة أكثرها أهمية في بيان الآراء. وقد اعتمد الشارح فيه مبدأ إيراد دليل الخصم كاملاً ثم إيراد رأيه الخاص مع رد وتفنيد. ضم الكتاب خمسة فصول: البرهنة على وجود الله والقول في الوجدانية ثم في الصفات ومعرفة التنزيه ومعرفة أفعال الله. ففي الفصل الأول

العملية بكتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين ثم نسج ابن سينا أبحاثه وآراءه على هذا المنوال.

- يعتبر ابن رشد أن قسماً من فلسفة أرسطو هو عبارة عن رد محكم على أفلاطون. وأن المعلم الأول قد انفصل عن أستاذه انفصالاً واضحاً، ولا سيما في مسألة المثل. فالأفلاطونية تجعل الكليات أو المثل جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة. وهذا الاتجاه يثير الكثير من الاشكالات في بناء المعرفة. وهو في الوقت عينه يبعد الحكيم عن المعرفة بالأشياء الجزئية ويعسر عليه التدليل على وجودها، ما دام ذلك الوجود جزئياً في جوهره، أي الطبيعي. كما أن الأدلة المساقاة للدفاع عن هذا الاتجاه أقاويل شعرية لغزية نستعمل في تعليم الجمهور. (جوامع ما بعد الطبيعة، ص 48-56).

- نقد أبو الوليد مذهب المشائين في الصدور وتنصل من بعض آرائه المشابهة لهم في الصدور التي وردت في الجوامع. حيث عمد في التهافت إلى إنكار وجود بناء لنظرية الصدور في فلسفة أرسطو. ويعود الاعوجاج في ذلك إلى الفارابي وابن سينا وأشباعهم الذين غيروا مذهب الأرسطوية في العلم الإلهي حتى بات ظنياً. (التهافت، ص 182) ومذهب الصدور يرى أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول بتوسط سلسلة من العقول المفارقة للمادة. فالكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول جائزة بذاتها. وهذا يحمل الكثير من المغالطات برأي ابن رشد، ولعل أهمها:

1- تشبيههم الفاعل الذي في الغائب، أي الله، بالفاعل الذي في الشاهد. واقتضى ذلك أن الله يفعل موجوداً واحداً بعينه سمة الفاعل الجزئي، وهذا يحد من القدرة المطلقة. والصحيح إن الله يفعل فعله ويوجد الكائنات على اختلافها البسيط منها والمركب. وهذا رأي أرسطو أيضاً.

2- قولهم إن التركيب والكثرة يدخلان على الموجودات من جراء عقل المعلول الأول لذاته فكرة باطلة: وذلك لأن العاقل والمفعول شيء واحد لدى العقل البشري ناهيك بالعقول المفارقة. وهذا لا يؤخذ من رأي أرسطو الذي يذهب إلى أن وجود المركب متصل بمبدأ تركيبه. فمعطي الرباط هو معطي الوجود. علماً أنه لا يصح وجود الأشياء إلا بارتباط بعضها ببعض وهذه حال المادة والصورة. (المرجع نفسه، ص 152، وتفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1498).

- قولهم ولا سيما ابن سينا بأن الإيجاد عبارة عن اختراع الصور وإبداعها، دون المادة، وإثباتها في الهيولى من قبل

تكون بمثابة الجمهور فطريقها البرهان. أما الرد على المقدمة الثانية فهو أنه لا يجوز جعل الأعراض كافة حادثة، لأنه لا يجوز أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده. ويعتبر ابن رشد أن استعمال قياس الغائب على الشاهد في غير محله هنا، مستشهداً بالقرآن الكريم ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ (الأنعام، 75). وبالتالي فالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية غير معروفة ولا يمكن الحكم عليها بحدوث أعراضها، بمثل حدوث أعراض الكائنات الفاسدات. أما المقدمة الثالثة فقد خالفت مبدأ وحدة المعنى في تحديد حدود القياس. إذ اعتمدت على اشتراك الاسم في الحدث، لأن هناك جنس الحوادث وهناك حدث مخصوص مشار إليه. فإن قصد الثاني صح أن موضوعه يحدث معه وإن قصد الأول فالحكم غير صحيح لأنه يصح أن يتعاقب على المحل الواحد أو الجسم أعراض غير متناهية. أما في الدليل الثاني فإن المقدمة الأولى خطيئة تصلح للجمهور، وهي كاذبة ضمناً ومبطلّة لحكمة الصانع، ومبطلّة للحكمة، لأن الأخيرة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء. وهذا يؤدي إلى إبطال المعرفة جملة وتفصيلاً، مما يؤدي إلى امتناع الاستدلال على الصانع، لأن من أنكر ترتيب الأسباب والمسببات ونسب حدوث الموجودات جميعها إلى الجواز فقد جحد الصانع الحكيم، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، (الكشف، التهافت، ص 522).

ثم إن الشرع لم يصرح بإعادة قديمة أو حادثة لترجيح ما سمي أحد الجائزين. فاعتبر الأشاعرة أن الإرادة موجودة موجودة حادثة، فهي حادثة، مع العلم أن الجمهور لا يدرك ولا يستوعب موجودات حادثة عن إرادة قديمة. وخلاصة القول استعمال الأشاعرة لطرق غير يقينية ولمقدمات خطيئة معقّدة.

أما طائفة الحشوية وأهل الظاهر عامة فهي تثبت الأشياء بالسمع ولا تقرّ بالعقل، وطائفة المعتزلة لم تصل كتبها كاملة إلى ابن رشد الذي عرض لهم دليلين على إثبات الله: خلق جميع الموجودات والكائنات - اختراع الحياة وجواهر الأشياء. ولم يعلق الشارح الكبير عليهما كثيراً لأنه ما يلبث أن يسوق الدليلين اللذين يعتمدان لإثبات الصانع.

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود الله على دليلين هما:

- دليل العناية.

- دليل الاختراع.

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية

وردت أدلة أهل الظاهر والأشاعرة والمعتزلة ثم أدلة ابن رشد. وفي الثاني أدلة الأشعرية ثم وجهة نظر ابن رشد. وهكذا في بقية الفصول. والملفت للنظر تلك المنهجية الجدلية التي تتبع إظهار مقدمات الخصم ثم الرد عليها وتفنيدها. وذلك عن طريق استخدام طرق الاستدلال المختلفة ووسائل البرهان المتخذة للمقدمات، بحيث يتم دحض المقدمات بوسائل الجدل وتفنيد مادتها وصولاً إلى نفي نتائجها، واعتبر أبو الوليد أن أهل الفرق ضلّوا الطريق، لأنهم حاولوا تفسير وتأويل النصوص للجمهور، بينما كان عليهم أبقاء الظاهر للجمهور وجعل المؤول فرضاً على العلماء فقط. لأنه لا محلّ للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور. (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الآفاق، بيروت، ص 45).

لقد حصر ابن رشد الفرق والطوائف بأربع: الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية. لكن أكثر الحجاج الرشدي أنصب على معالجة موقف الأشاعرة. وإننا سنبرز بعضاً من هذا السجال والجدال توخياً لإبراز الرأي الرشدي، متبعين الالتزام بموضوعات الكشف الرئيسية، وعلى الشكل التالي:

1 - في البرهان على وجود الله :

ساق الأشاعرة دليلين على وجود الله معتبرين أن ذلك لا يدرك إلا بالعقل، وهما:

الأول: يبنى على ثلاث مقدمات: الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها.

- إن الأعراض حادثة.

- إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

- الثاني: إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

إن العالم الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيرّه باحد الجائزين أولى منه بالآخر. (الكشف، ص 47-58).

ورأى الأشاعرة أن العالم تركب من أجزاء لا تتجزأ على طريقة المتكلمين. ردّ ابن رشد على الدليلين بالشكل التالي:

تبني الأشاعرة ثلاث مقدمات: الأولى فيها شك، باعتبار أن الجوهر إن قصدوا به الجوهر الفرد غير المنقسم ففيه شك. ثم إن الأعراض لا تنفك عن الجواهر يضطرون إلى جعل الحدوث من موجود ما، وهذا الموجود أيكون من غير عدم؟ وأين فعل الفاعل؟ وكل هذا يضطرون إلى جعل ذات متوسطة بين الوجود والعدم. وهذه الأمور لا تدرك بطريقة الجدل ولا يجب أن

يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول». وذلك أن العلم وقت وجوده بالقوة هو غير وقت وجوده بالفعل. ويدحض الرأي الكلامي مستنداً إلى ما صرح به الشرع. وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك في قوله تعالى: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام، 59) وبالتالي فإن الشرع عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه (الكشف، ص 71، الضميمة)، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل في صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود» (التهاافت، ص 468). فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً ولا يمكن قياس الواحد منهما على الآخر؛ أي قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود. أما علم الله بالكلية أو الجزئية فهو من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله. إن علم الإنسان هو غير علم الله وهذا رد على الغزالي محكم. (التهاافت، ص 227 و446 و462).

والحياة من صفات الله وهي شرط لازم من شروط العلم. والحال عنها في الإرادة والقدرة. والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

ثم إن ابن رشد ينبّه إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها؟ أي، أهى صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات. وقد ألزمهم ذلك أن في الله حاملاً وعمولاً. وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد. مما ألزمهم أن كلا المضافين أي الذات والصفة شيء واحد. ورأى أبو الوليد أن هذا يتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص في كيفية الصفات، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب.

ويشبه موقف الأشاعرة بالنصارى القائلين بالتثليث في الجوهر الأول. إذ قال الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات. وهذا يتعارض مع البرهان الذي يرى أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميز الوصف والموصوف فيها إلا بالاعتبار. والاعتبار لديه هو الذهن. وبهذا المنحى ينحو أبو الوليد في تفسير التثليث والصفات الزائدة منحى معرفياً قائماً في ذهن الإنسان، وليس حقيقة خارجية واقعة في الوجود. ولا سيما أنه

بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك، مما يقتضي وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق. والدليل المتعلق بالاختراع يفضي إلى النظر في ما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجساد والحس والعقل في الكائنات الحية. مما يقتضي أيضاً وجود مخترع اخترع الموجودات أحدها عن الآخر. فاختراع الجهاد الذي يوجد عنه النبات والحيوان الخ... فمن أراد معرفة الله عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها. وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات. وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي ترزخ آياته بمثل هذا النظر. فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخرج الغزالي بعض الآيات من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ القسطاس المستقيم. ولعل ابن رشد القاضي يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلاً يفعل في الكشف (ص 63 - 65) وكما حاجج في التهاافت كما سنرى.

2- في وحدانية الله:

يتضمن دليل ابن رشد في إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين: الإقرار بوجود البارئ سبحانه وتعالى ونفي الألوهية عن سواه. وهذا هو معنى لا إله إلا الله. ويستشهد بثلاث آيات ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء، 22). ﴿وما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ (المؤمنون، 91) ﴿وقل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء، 42). ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التي تفضي إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد. وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده (الكشف، ص 65 - 68).

3 - في صفات الله:

يرتكز ابن رشد في صفات الله على ما جاء في الكتاب العزيز من أوصاف الكمال وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض. وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «يعلم المحدث في وقت حدوثه يعلم قديم». بالقول: إنه «يلزم على هذا أن

والإنسان. أما الإنسان فقد أورد أبو الوليد في نهاية الكشف مسألة فعله بين الاختيار والجبر أو القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل. ولا سيما أن دلائل السمع من الكتاب والسنة إذا فحصناها وجدناها كثيرة محيرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبوراً على الفعل. ثم يورد ابن رشد الآيات الدالة على كل اتجاه (الكشف، ص 120) وقد أدى ذلك بنظره إلى انقسام المسلمين ثلاث فرق: فرقة نادى بالاختيار مما يؤدي إلى استحقاق المرء الثواب والعقاب وهم المعتزلة. وفرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وأكدت على أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية. والفرقة الثالثة أخذت موقفاً وسطاً معتبرة أن الاختيار أو الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله، والعبد مجبر على الاكتساب بين الممكنات وهم الأشعرية. ويعقب أبو الوليد أن ذلك لا معنى له وهو يماثل موقف الجبرية. وبعد مناقشة كل رأي منهم يعرض إلى أدلة العقل فثبت تعارضها ويخلص إلى رأيه الخاص المرتبط بنظرته الفلسفية فيقول: «إن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج...» (المرجع نفسه، ص 123). ثم هناك أسباب داخل الأبدان طبيعية تحرك الإرادة وتجعل لها دوافع ونوازع.

فبناءً عليه: إن العوامل التي تحرك إرادة الإنسان من تقدير الله، بحيث يكون بين فعل الإنسان وسلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق فيضاف إليها العوامل الداخلية للبدن لتشكل مجتمعة الشروط اللازمة لحصول الفعل. فالقضاء والقدر هو انسياق هذه الأسباب مجتمعة على نظام ثابت وسنة لا تتغير، وهذا هو اللوح المحفوظ بنظره وقد أشار إليه القرآن الكريم.

وهكذا توجد الأشياء من إرادة الإنسان وبحريته من غير استقلال عن وجودها حاصلة بالأسباب الخارجية التي قدرها الله. فالفعل ينسب إلى إرادة الإنسان وإلى الأسباب الموضوعية. فالله هو الذي يفعل الأسباب الداخلية والخارجية ويحفظها في الوجود. هنا اجتمع النص والعقل، التفسير

يأخذ بمبدأ كون المعقول والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1620 - 1701) وعليه يكون علم الله ضرباً آخر من العلم وكذلك سائر الصفات تبقى مسألة الكلام في كونها إحدى الصفات السبع. إن الكلام مثلما نص عليه قرآنياً كما ذكر ابن رشد يندرج تحت الموضوعات التالية:

- يكون وحياً بغير واسطة لفظ مخلوق.
- يكون فعلاً في السامع ينكشف له ذلك المعنى.
- يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص.
- ويستند على الآية القائلة ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى إليه﴾ (الشورى، 51).

ثم قد يكون من كلام الله ما يلقى إلى «العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الحجة صرح عن العلماء أن القرآن كلام الله» (الكشف، ص 73). وهذا القول جرّ على ابن رشد شتات واتهامات تقول إنه يساوي مرتبة الحكيم بمرتبة النبي. لكن قصد ابن رشد بـ «فيما شرحه لاحقاً حين اعتبر:

- كلام الله قديم واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وليس للبشر.
- بآين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنطق بها في غير القرآن.
- ألفاظ القرآن فعل لنا بإذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله.

استناداً إلى ما تقدم يقال في القرآن إنه كلام الله. (المرجع نفسه، ص 73). نفى الأشاعرة أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته فتكون ذاته محلاً للحوادث. إنما الكلام بنظرهم صفة قديمة لذاته كالعلم وسواه...

أما المعتزلة فاعتبروا أن الكلام هو لفظ فقط، فالقرآن مخلوق. لقد اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام بالإطلاق قائماً بالمتكلم وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق وأنكرت كلام النفس. ويرى ابن رشد أن في قول كل طائفة من الطائفتين جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل، وأن ما يصح في الإنسان لا يصح في الله.

هذا بعض من الجدل مع المتكلمين والحجاج في ذات الله وصفاته وإثبات وجوده، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على سعة معارف ابن رشد وقوة حجته وتمرسه بطرق البرهان وبوحدة نظريته الفلسفية التي تطال الله والوجود والعالم

في قدم العالم وأزليته وأزلية الزمان والحركة

لقد استنكر ابن رشد تكفير الغزالي للفلاسفة وللمشائية الإسلامية في مسألة لم ينص عليها الشرع علانية أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، معتبراً أن هذه المسألة تتعلق بالتأويل. مما يلي أن يقف على حقيقتها أهل البرهان أو الخاصة من العلماء. يلخص الغزالي أدلة القائلين بقدم العالم ويبطلها واحداً تلو الآخر وهي:

الدليل الأول: يستحيل صدور الحادث عن القديم لأن افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجح لم يكن. وبالتالي من يحدث هذا المرجح؟ علماً أن المعروف أن أحوال الله متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممنوعة.

رد الغزالي: - إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه وليس من الضروري حصول المبدأ عند اكتمال الإرادة، فإرادة الله مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهاني عند الفلاسفة.

- يقر الفلاسفة ضمناً بمبدأ صدور الحادث عن القديم تبعاً لوجود الحوادث ووجود أسبابها، وإذا سرنا بإقرارهم إما أن تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية ويرتفع وجود الصانع. وإما أن يتم التسليم بوجود طرف أول هو مبدأ هذه الأحداث وعندها تصدر الأحداث عن القديم.

اعتراض ابن رشد: 1- لقد خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز عند الفلاسفة لكن تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز. لأن الإرادة والفعل مقتزمان ضرورة في الزمان لدى الفاعل القادر المطلق. إذ أثبت الغزالي والمتكلمون الإرادة القديمة ولم يثبتوا الفعل القديم ولو فعلوا وثبتوا قدم العالم ولو أنكروا لجعلوا للفاعل حالة ما من التجدد، وهو محال.

2- لم يدرك الغزالي صلة الحوادث بالقديم بحسب مذهب أرسطو، فأرسلوه وضع كائناً أزلياً عنه تصدر جميع الحركات هو الجرم السماوي وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والفاعل القديم محرك لا يتحرك وتحريكه للأشياء فعل سبيل الشوق. لذا فهو غير خاضع لسنة التغيير والحدوث كما هي حال الحوادث التي تستمد حركتها منه على الوجه الثاني. والمحرك خارج عن سلسلة الحوادث فهو ليس مصدراً لجواهرها بل هو مصدر لحركاتها. فالفلاسفة إذا أقروا بصدور الحوادث عن الأول القديم فهذا ليس مذهب أرسطو. حتى أن الأفلاطونيين المحدثين يجعلون الحوادث تصدر عن الأول صدوراً أزلياً بتوسط الجواهر الازلية المرافقة. وكل هذا يتنافى فهم الغزالي في

والتأويل. فحرية الإنسان مرتبطة بضرورة العلم الطبيعي والعلم العضوي النفسي.

ليس هذا ضوء من الأضواء التي تنير مفهوم الحرية والضرورة الحديثين؟ أوليس هيغل 1770 - 1831 في العصر الحديث يعلن أن الحرية وعي الضرورة؟ ألم تجعل الفلسفات الاقتصادية والنفسانية والبنوية الحرية تخضع لبناء خارج الإنسان يتقيد به هذا الإنسان ويفعل فعله فيه؟ وذلك من غير أن يفقد الإنسان معنى الحرية باتجاه الحرية الملتزمة، الحرية الخاضعة للقانون. إذ ليس هناك حرية مطلقة أو حرية فردية على الطريقة البربرية. فالحرية هي وعي واختيار، فكر وقرار، تخضع جميعها لضوابط الموضوع الفاعل فعله في الذات. ها هي الرشدية منبهة في الفكر الإنساني في أروع تجلياته وأكثرها كشفاً ونقداً وتطوراً. وأخيراً لنمر على تفنيد آراء الغزالي في دحضه الفلسفة ورد ابن رشد على التهافت، وهذا يعتبر في جملة التصدي لشكالات الفلسفة الإسلامية. لقد أفرد أبو الوليد كتاب تهافت التهافت لذلك، وضمن الكشف بعض الردود على الغزالي مباشرة وفي سائر كتبه الباقية بطريق غير مباشر.

إن كتاب التهافت يعتبر من مؤلفات ابن رشد الخاصة ومن عطاءاته الذاتية. وتضمن هذا الكتاب جملة موضوعات، أبانت اتجاهات الرشدية الرئيسية في الميدان المعرفي وتصور الوجود. وقد جاء الكتاب على صورة حجاج عقلي رداً على مسائل كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي واحتوى على ست عشرة مسألة. ومن المعروف أن الغزالي عمل في كتابه على إبطال رأي الفلاسفة وبيان ضعف عقيدتهم كما عمل على نزع الثقة من الفلاسفة وإظهار انحرافهم عن سبيل الله. ولعل العنصر الأهم هو رغبته في بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهية. وذلك كله إبان أزمته الشككية التي رافقته فترة من الزمان. إلا أن ابن رشد الذي انتصر للفلسفة والعقل ودحض إبطال الغزالي للكثير من المسائل كان من خلال ذلك يقدم نظرة معرفية متكاملة، انبثت فيها آراؤه المبتكرة. ولعل الأبرز في كتابه التهافت تلك المسائل المتعلقة ب:

- قدم العالم.

- أزلية العالم والزمان والحركة.

- الخلق والإبداع.

إن مسألة قدم العالم احتلت حيزاً في الفكر الإسلامي. وقد سبق الغزالي إليها آخرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمين الله والعالم.

ابتداء الحوادث. (التهافت، ص 49 - 59).

الدليل الثاني: إذا كان الله متقدماً على العالم، فإما أن يتقدم عليه بالذات كتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه بالزمان. والتقدم بالذات يقتضي أن يكون الله والعالم إما قديمين وإما حادثين. والأول قديم، فالعالم قديم. والتقدم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان، زمان كان العالم فيه معدوماً، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديماً. ولما كان الزمان عبارة عن قدر الحركة فالحركة قديمة والمتحرك كذلك. فالعالم والحركة والزمان مفاهيم متلازمة.

رد الغزالي: إن الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلاً. وأن الله كان من غير عالم، ثم كان ومعه العالم. والافتراض القائل بوجود زمان سابق لزمان العالم من فعل الوهم. ثم إن الله قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقداراً ما وهكذا إلى ما شاء. فيكون وراء العالم كم هو الجسم أو خلاء له مقدار، وكلاهما ممتنع. إذ لا يوجد ملاء غير متناهٍ بالفعل ولا خلاء لا مقداره له.

اعتراض ابن رشد: يقر ابن رشد صحة رأي الغزالي في مقدار المكان، وينكر عليه قياس الزمان على المكان. فالمكان شيء محصل تستحيل الزيادة فيه إلى ما لا نهاية. أما الزمان فهو: «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدر للحركة» (التهافت، ص 89). ووجوده وجود ذهني له جانب موضوعي يتمثل في الحركة مما لا يمنع امتداده إلى اللانهاية.

ويرى ابن رشد خطأ الغزالي وخطأه في مقايسته الله على العالم في القدم، لأن الله يباين العالم، فلا نسبة بينهما وذلك أن البارئ سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان (المرجع نفسه، ص 65). ومن ثم فإن التقدم في الزمان والتقدم بالذات مقدمات خاطئة لأنها تجعل مفهومين مختلفين يدخلان في جنس واحد. إذ الله والعالم لا يدخلان في جنس واحد. فذلك «تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين - الله والعالم - لا أنها معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر».

(المرجع نفسه، ص 68).

الدليل الثالث: إن العالم قبل وجوده ممكن، فلو كان ممتنعاً لاستحال وجوده، والإمكان لا أول له. وإننا إذا افترضنا العالم حادثاً فلم يزل ممكناً وقبل إمكانه كان ممتنعاً أي قبل حدوثه. فكيف هو ممكن أبداً وقبل ذلك كان ممتنعاً أبداً. ويؤدي هذا التناقض أيضاً إلى انتقال صانعه من العجز إلى القدرة، وهذا محال.

الدليل الرابع: كل حادث تسبقه المادة، ولا سيما أن الحدوث ليس إلا تعاقب صور على المادة. بمعنى أن العالم قبل حدوثه كان ممكناً، ولم يكن ممتنعاً لأن الممتنع لا يحدث أبداً، كما لم يكن واجباً لأن الواجب بذاته لا ينعدم أبداً. فالعالم ممكن إذن.. والإمكان صفة إضافية لا قوام لها بنفسها بل بالمحل الذي تضاف إليه أو تحل فيه وهو المادة. وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة منعاً من الوقوع بالدور. فالمادة الأولى قديمة وليست حادثة.

رد الغزالي على الدليلين: - يقر الغزالي رأي الفلاسفة أن العالم لم يزل ممكن الحدوث لكن ذلك لا يلزم أنه موجود أبداً. فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. وهكذا يكون معنى الممكن أن لا يتصدر وقت إلا ويمكن إحداثه فيه. - الإمكان يعود إلى قضاء العقل وليس إلى موضوع يقوم فيه الإمكان. فالممتنع والواجب والممكن أحكام عقلية ليست بحاجة إلى المحل لتقوم فيه.

اعتراض ابن رشد: إن الإمكان وهو أزلّي يستدعي مادة أزلية. فالمعقولات الصادقة لا بد أن يقابلها شيء ما خارج النفس. وحجة الغزالي بأن الممكن والممتنع والواجب لا تستدعي موضوعات حجة واهية. فإذا رفعنا موضوع الإمكان المنتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغير. فما يقال إنه يمكن أن يوجد ليس نفس عدم، وما يقال فيه إنه يمكن أن ينعدم ليس نفس الوجود، بل هو ثالث بينهما يتصف بالإمكان والوجود أي الانتقال من عدم إلى الوجود. ونفس عدم لا يتصف بالتكون والتغير وكذلك نفس الوجود، بل الحامل المسمى بالهيولى، والهيولى هي موضوع الكون والفساد. فلا يمكن تصور موجود تعمرى من الهيولى وإلا كان غير كائن وليس بفاقد؛ أي دخل في نطاق الجواهر المفارقة غير المركبة من الهيولى. وهذا ليس بموجود من موجودات الطبيعة (التهافت، ص 103-106).

في الخلق والإبداع

يتهم الغزالي الفلاسفة في المسألة الثالثة من تهافت الفلاسفة بالتلبس في قولهم إن الله فاعل العالم أو صانعه. وقد ظن أن القديم لا يفتقر إلى صانع أو فاعل إلا على سبيل المجاز.

ويرى ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة. فالفلاسفة لم ينكروا كون الله فاعلاً أو صانعاً العالم، إنما أنكروا أن يكون فعله له يشابه فعل الفاعل في الشاهد أي في الطبيعة

- التمييز المستمر بين الله وجوداً ومعرفةً وفعلًا وبين الكون أو ما سوى الله وجوداً ومعرفةً وانفعلاً.

ثالثاً - المقابلة بين الشريعة والحكمة:

يعتبر كتاب ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال من أكثر كتبه دقة وإثارة للعنصر الرئيسي المتعلق بالدين وعلاقة الإنسان فيه، تبعاً للخصوصية الإسلامية. وقد كان الشارح الكبير كما أشرنا أكثر بدئية في هذا الكتاب وعطاءً. وإن هذه الموضوعات ورد بعض الشيء منها في الكشف والتهافت. ولم تكن إثارة هذه المعضلة قد تمت على يد ابن رشد لأول مرة، فإخوانه من فلاسفة المشرق والمغرب العربيين قد سبقوه إليها من غير المنحى المتعمق الذي نحاه هو. فابن طفيل 1100-1185 م. سار على درب ابن باجة في جعل المتوحد، أي الفيلسوف، صاحب ملكة خارقة تمكنه من اكتناه جملة المعارف الإلهية بنور العقل. حتى أن ابن طفيل يعتبر المعارف العقلية البرهانية تمتاز عن المعارف النقلية التي تعتمد التشبيه الحسي تقريباً للمعارف من فهم الجمهور. (حي بن يقظان، دمشق، ص 186).

لقد افتتح ابن رشد كتاب فصل المقال بالتزام منهجي وشرعي حين تساءل: «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ أما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب...» (فصل المقال، الأفاق، بيروت، ص 13).

وهذا اتجاه يسلم بالدين ويعتبر الأحكام تخضع لجهات الوجوب والخطر والإباحة وإن العمل والجهد لا بد أن يتجه إحدى هذه الجهات. ومن ثم يتم ربط التعاطي في الفلسفة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وكلما كانت تلك المعرفة تامة كلما كانت معرفة صانعها أتم. علماً بأن الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات «فاعتبروا يا أولي الأبصار» (الحشر، 2). والاعتبار حث على النظر العقلي، إذ يقول ابن رشد فيه «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» (المرجع نفسه، ص 14). وهذا الاستخراج يمثل القياس برأيه، والقياس أنواع أهمها القياس البرهاني Apodictique، syllogisme، démonstratif، ويجب الحذر من القياس الجدلي والخطابي والمغالطي أي السفسطائي. وإن الإلمام بطرق القياس البرهاني وعلم المنطق عامة ضرورة للنظر العقلي يمثل ما يتوجب على الفقيه الإلمام بالقياس الفقهي واستنباط الأحكام. ثم لا بد من

والإنسان. كالحجارة تفعل الحرارة، والإنسان يفعل عن إرادة وروية. «والله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر». وإنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته» (التهافت، ص 149).

أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديماً والله صانعاً له؟ فالجواب عند ابن رشد هو: إن العالم في حدوث دائم، وإنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية. فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الأحداث المنقطع، أي الأحداث في زمان. فالعالم مُحدث لله سبحانه. وقد سُمي الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم. (المرجع نفسه، ص 162)، ولا يجوز إسناد الأحداث المنقطع إلى الله لأن الأحداث الدائم أولى فيه، ويشير إلى قدرته المستمرة على الفعل فلا عجز ولا توقف ولا تغير. فازلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث.

ثم أن الغزالي ينبري إلى إثارة أمر إثبات الصانع في المسألة الرابعة، ويرى أن دليل الفلاسفة في ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها فاسد من وجهين:

- إن الأجسام القديمة بحسب ما يقولون من غير حاجة إلى علة.

- إن التسلسل العللي إلى ما لا نهاية غير ممتنع عندهم ما داموا قد جاوزوا حوادث لا أول لها وجوزوا خلود الأنفس.

يجيب ابن رشد على ذلك: إن الفلاسفة ميزوا بين أربعة أشياء من العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية. وبناء عليه هناك علة أولى لكل منها وهذا شطط. ثم إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع عند الفلاسفة إذا كانت بالذات ولكن ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض، مثال حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار الخ... بحيث تنتهي إلى علة أزلية أولى. ثم يعرج أبو الوليد على مسائل خلق الصور ووجود الأسباب في الكون وعملية التركيب التي تحدث الموجود، كما ذكرنا في مسائل سابقة، ليخرج إلى القول بأن: العالم يحتاج إلى الباري في حال حدوثه وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد. (التهافت، ص 167 - 168).

نخلص إلى القول بأن ابن رشد اعتمد ما يلي:

- رد مقدمات الغزالي الجدلية وتفنيدها وإثبات وهما أو شططها.

- تعمقه في معاني الفلاسفة تعمقاً قوياً.

- استخدامه وسائل البرهان وتسليحه بالمنطق وقواعده.

يجادلون في العقيدة لكنهم يبدأون بالتسليم في الإيمان المطلق بالإله الواحد، لأن الله يغفر ما دون ذلك ولا يغفر الإشراك به. ففي معرض آخر يميزهم جلّ جلاله ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك﴾ (النساء، 162) وهكذا جاءت الآيات محكمات تدل على دلالات واضحة هي وجود فصل للراسخين في العلم. ثم إن رب العالمين في معرض معاني آية التأويل يتناول مسألة الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ويحذّر من الذين في قلوبهم زيغ في العقيدة لذلك يشترط الإيمان المسبق والأكيد حتى لا يكون التأويل مغالطياً يؤدي إلى الفتنة.

وقد اعتبرت الرشدية أن ذلك كافياً للفصل بين خاصة وعامة. ومن أفشى التأويل إلى العامة فقد دعا إلى الكفر. ولا يجب أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين. «لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا ثبتت من غير كتب البرهان... كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة». (فصل المقال، ص 30).

ويربط ابن رشد بين هذه الاتجاهات وأصناف الناس اجتماعياً جاعلاً المعرفة تنحصر لفئات الناس الثلاثة:
- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الجمهور الغالب، وهم خطيئون.

- صنف من أهل التأويل الجدي، وهم جدليون بالقطع.
- صنف من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة.

ولا يجوز أن يصرّح الصنف الثالث بتأويلاته للصنفين السابقين حتى لا يفضي ذلك إلى الكفر. وهكذا يتطابق المنهج أو القياس الخطي مع الصنف الأول والجدي مع الثاني والبرهاني مع الثالث، لكن الملفت للنظر ورود كلمة الطبع في أصناف هؤلاء الناس. فهل هذا الطبع بالتميز الثقافي المكتسب من البيئة أم بالتميز الذهني المقطور عليه الإنسان بالفطرة والتكوين؟ واليّن من خلال استعمال ابن رشد للطبع والجدلة الدلالة على الفطرة والتكوين العضوي. ونتساءل: هل هذا نوع من التمييز العرقي بين المجموعات أم بين الأفراد تبعاً لمقاييس القدرات العقلية والذكاء كما نعرفه اليوم؟

ويشد ابن رشد النكير على الغزالي والتكلمين لأنهم صرّحوا بتأويلاتهم أمام الجمهور فكانوا سبباً لهلاك الجمهور لما أثاروه من اعتقادات فاسدة وتزييف للعقيدة.
ثم يستشهد بأية ذات منحى إنساني تميّز الإنسان عن عده

النظر في العلوم السابقة عند القدماء، فما كان موافقاً للحق «قبلنا وسرنا به» وما كان غير موافق منها للحق «نبهنا عليه وحذّرنا منه». والمعارف قد يكشف عنها النظر البرهاني، ولا سيما تلك التي سكت عنها الشرع أو النص من الكتاب والسنة. فالمسكوت عنه لا إشكال فيه. أما المصرّح به فلما أن يكون ممّا يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق، فإذا لم يتفق تحمّ تأويله. وهنا بيت القصيد؛ إذ التأويل الرشدي ميزة لديه ومسلك منهجي غفلت عنه الدراسات العقلية فيما بعد عربياً، ولم تعره الانتباه المهم والعناية الخاصة. ومعنى التأويل بتعريف أبي الوليد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي». (المرجع نفسه، ص 20). إن مقصد ابن رشد هنا على الأرجح عدم الاتجاه نحو التأويل اللغوي والاستفادة من الدراسات المجازية في دلالات الألفاظ عربياً، بل الاتجاه نحو دلالات المعنى وتأويل المعنى وهذا هو عمل العقل والبرهان، حيث يستخرج ذلك بألة المنطق وعمل العقل الاجتهادي.

ثم إن وجود ظاهر وباطن في الشرع يعود إلى اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم في التصديق. ولهذا ميّز رب العالمين أهل العلم من البقية وذلك بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (آل عمران، 7).

ويستند ابن رشد إلى الإمام علي رضي الله عنه في تمييز الراسخين في العلم من سواهم وذلك في قول الإمام «حدّثوا الناس بما يعرفون، أنريدون أن يكذب الله ورسوله» وأنه لا يجوز للعامة أن تدرك باطن الأشياء حتى لا يزوغ إيمانها الفطري وإدراكها بالمحسوس. وهنا تسعى الرشدية إلى الفصل بين الخاصة من أهل العلم والعامة من أهل الإيمان الظاهر.

وقد لاقى ابن رشد معارضة في تفسير احتجاجه بالآية الأنفة الذكر فقال بعض المفسرين إن الواو، ليس للعطف، إنما هناك بدء جملة جديدة مفادها «والراسخون في العلم يقولون آمناً» (آل عمران، 7) وبالتالي التأويل لله وحده. لكن ابن رشد يسوق لنا الكثير من الآيات التي تحض على العقل والتفكير وتمييز العلماء من سواهم. علماً بأن رب العالمين كما يتبادر لنا اليوم في علم اللغويات أضاف الراسخين في العلم بصفتهم في الرسوخ وربط دورهم بالتأويل ولولا ذلك لجاء (والمؤمنون كافة يقولون آمناً). إن ذكرهم ووصفهم هو دلالة على دورهم الذي شرطه بالإيمان الأساسي. فالتكلمون

يتصف بالإرادة والفعل القديمين والمستمرين فيها نظام الكون. إنها حال الثبات في إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل وحفظ الكون وإحداثه المستمر. (الضميمة المنشورة مع فصل المقال).

خاتمة

أولاً - لم يتكرر ابن رشد تياراً فلسفياً متكاملًا، إلا أنه الشارح الكبير لأرسطو المتعمق بالفكر اليوناني، إضافة إلى أصوله الفقهية والإسلامية ولغته العربية المتميزة ومع ذلك فإنه يمكن القول إنه أكثر أقرانه من فلاسفة المسلمين ابتكاراً وأكثر ما يظهر ذلك في جعله العقل مصدر التأويل عند الخاصة، ورد النصوص في حال تعارضها وعسرها على الفهم إلى التأويل، مع اعتبار الله المنظم لسنة الكون والمحدث للإحداث باستمرار. ومع التأكيد على أن العلية أو السببية هي مصدر انتظام الكون وتحليلات الذات الإلهية. جعل ابن رشد النفس الكلية أو العقل الكلي بمثابة الفكر المطلق حديثاً الذي يتخطى الفكر الفردي الإنساني لينعقد جميعاً. ثم إن ابن رشد يمتاز عن سواه من فلاسفة المسلمين بجعله الفلسفة علماً أكثر منها فناً. وقد تأثر في ذلك ببعض تيارات الفكر اليوناني. كما وأنه في تأكيده المستمر على أن الموجود الحقيقي يظهر عند مطابقة الصورة للمادة كان يجعل العقل يطابق التجربة من خلال صورته. لذا كان استعماله لكلمة الموجود بأبعادها ودلالاتها التي تجعل ما في النفس مطابقاً للواقع.

ثانياً - إن الله في تصور أرسطو هو جوهر أول وعقل محض وهو مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون. (Cauthier, Leon, *Iben Rochd*, P.U.F., Paris, 1948, p. 264) الله عند ابن رشد على صلة مع العالم عبر القرآن بواسطة الرحي المحمدي النبوي. إن الله حي وخالق وفاعل وغاية يحدث الأحداث باستمرار ويوهب الوجود والحياة للموجودات ويحرك الصورة المفارقة التي تخضع لمبدأ العشق والقوة والفعل وليس سواه فعل مطلق من غير انفعال. وباتى واجب الفيلسوف في المقام الأول وذلك عند إدراكه بالبرهان الحقائق والمبادئ، باطن النص وحقيقة كلام الله المتشابه. علماً بأن الله يميز باستمرار في كتابه العزيز فئة العلماء ويخصهم بالرسوخ في العلم ويقدمهم على سواهم طاملاً هم مؤمنون بحسب ما تقرر الرشدية باستمرار.

ثالثاً - استمرت الرشدية في أبحاثها حول الطبيعة والنفس وما وراء الطبيعة تميزاً باستمرار بين حال الموجودات وحال

وتعطيه الأولوية في اختيار الله له خليفة في الأرض وعلى صورته، وذلك في إيراد قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (الأحزاب، 72) ليبين كيفية تأويل الآيات عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور وكيف كان الإنسان ظلوماً كفوراً.

إن المتبني في نهاية فصل المقال التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق «وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة. فالإذابة ممن ينسب إليها أشد الإذابة مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة». (فصل المقال، ص 38). إنه تمهي وتوحد بين الحكمة والشريعة وعدم فصل بينهما. إنهما من خلق واحد وطبع واحد وأصل واحد.

وإذا كان أرسطو قد ميز بين الأقيسة على أساس منطقي محض وتبعاً لنوع المقدمات ومادتها فلما تميز ابن رشد يأخذ منحى اجتماعياً يفرق بين فئات الناس ويصنفها ثلاث. إلا أنه يمكن جعلها فئتين عامة وخاصة، لينسلك الخاصة في سلك الرسوخ في العلم بحيث يتطابق البعد المنهجي مع البعد الاجتماعي مع البعد الديني.

لقد دعت الرشدية، من خلال فصل المقال وغيره، إلى قولٍ فُصل يعالج المسائل كافة، ولا سيما عندما يبلغ الأمر حد الاصطدام بين الشريعة والفلسفة أو بين النص والعقل؛ هذا القول يفيد ترجيح العقل وجعله رائد الإنسان وخيره العميم في بحثه عن أسس المعارف وإدراكه لأجل العلوم بما فيها الإلهي فليس للوحي والإيمان من ميزة سوى مصدرهما الإلهي الأسمى، يدل على ذلك جملة اعتبارات منها:

- رد المعاني النصية إلى التأويل، والتأويل يعتمد أصل الدلالات ويقاس فيما بينها بطريق البرهان. على أن يطال التأويل المعاني المتشابهة والتي تشكل على الإنسان فهمها عند اصطدامها بالعقل والعلم.

- إعطاء الأولوية للخاصة للراسخين في العلم استناداً إلى بيان الله وأمره ونصه، وتبعاً لأغراض الشريعة وأحكامها وجهاتها.

- النهج البرهاني هو المفضي إلى طريق الحق وليس سواه من الاستدلالات والأقيسة.

- يختص النهج بفئة اجتماعية من الناس جبلت طباعها على التميز وامتلاك نواحي العلم والمعرفة والعقل وطرقه الحققة.

- وجود الله وعلمه لا يقارنهما وجود أو علم. وعلمه

- الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيع المعجم، دار المشرق 3 أجزاء، 1986.
- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، 1986.
- قناتي، جورج شحانة، مؤلفات ابن رشد، جامعة الدول العربية، 1978.
- Aristote, *La Métaphysique*, Paris, 1966.
- Gauthier, Léon, *Ibn Rochd, Averroës*, P.U.F., Paris, 1948.
- Munk, Salomon, «Ibn Rushd», in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris, 1847.
- Renan, Ernest, *Averroës et L'Averroïsme*, 9ème éd. Calman-Levy, Paris.
- Wolfson, Harry A., Plan for the publication of a corpus *Commentariorum Averrois in Aristotelis*, submitted to the Mediaeval Academy of America. Reprinted with revision from *speculum*, 1931-1963.

رفيع المعجم

الرشدية اللاتينية

Latin Averroism L'Averroïsme Latin Der Lateinische Averroismus

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E. Renan المسمى ابن رشد والرشدية، والصادر في باريس سنة 1852 م. إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيار ماندونيه P. Mandonnet في كتابه مجلدين حول زعيم الرشدين اللاتين سيجر البرنتي Si-ger de Brabant والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان. ثم تالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشق اللغات، واثارت جدلاً لم يهدأ تماماً إلى الآن. ولقد كان الجدل عنيفاً، وجاء من الغرب ومن العرب في آن، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية، لذا كان على الباحث قبل الكلام عن إية معطيات أن يجيب على السؤال الأساسي: هل هناك حقاً رشدية لاتينية، أم نحن أمام سوء تفاهم غريب؟ وهذا ما سنبدأ به، ثم بعد أن نؤكد على حقيقة هذا التيار، سنتوقف عند كل التغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها، بعد ذلك سنتقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، ثم نتوقف عند تعاليم أهم ممثلي هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن.

الموجود الأول وذلك على صعيد الحركة والفعل والصفات وإثبات الوجود. وكان جدال ابن رشد مع المتكلمين خير دليل على ذلك ولا سيما تفنيده آراء الغزالي. وقد انتصر أبو الوليد باستمرار للعقل معتبراً إياه قوة تعمل على الربط وتذكر ارتباط الأسباب بالمسببات وإن النظام العام للوجود يقوم على علاقة الربط المنظم والتناغم المحكم. وأشارت الرشدية بالحاح إلى خضوع الإنسان لبعدين: بعد ذاتي وآخر موضوعي، الذاتي يتمثل في حريته واختياره. والموضوعي يتجلى في قوانين جسمه العضوية وقوانين الطبيعة الخارجية في ترابط أسبابها بمسبباتها وجميعها خاضعة لفعل الله وخلقه وعنايته المستمرة في إحكام هذا النظام واستمرار ذلك التناغم.

وقد سمح ذلك للعقل أن ينطلق حراً يبحث عن القوانين السائدة في الطبيعة يدركها ويتكيف معها. وقد ساعد هذا الاتجاه الرشدية اللاتينية، ثم الفكر الأوروبي لاحقاً، على الانطلاق حراً من غير قيد.

رابعاً - لم تحظ الرشدية بما تستحق من دراسة فسيحة، ولم تلعب دوراً عملياً في العقل العربي وقد كان يمكنها ذلك خاصة بنزعتها لجعل حقائق الدين مندرجة في العقل الفلسفي معبراً من خلال تأويلاته وتحليلاته. فهي ترى الفيلسوف المتسلح بالبرهان والمالك للحكمة مؤهلاً لإدراك الحقائق، على عكس المتكلم والعامي الذي عليه أن يفهم النصوص بظاهرها وتبعاً للمحسوس والمخيل. ويمكن عقد مقارنة هنا مع الأفلاطونية ثم مع الميغلية وبالتالي مع الظاهراتية. فالحقيقة الرشدية هي التذي للعقل الفلسفي ورؤية الحقائق من خلال ما يبدو للعقل.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، المطبعة الكاثوليكية، 1955.
- ، تلخيص كتاب النفس، محمد فؤاد الأهواني، مصر، 1950.
- ، تلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين الحلبي، القاهرة، 1958.
- ، تلخيص منطق أرسطو، جبرار جهامي، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- ، نهافت التهافت، بويج، الكاثوليكية، 1950.
- ، جوامع ابن رشد، دار المعارف، الهند، 1947.
- ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة والاتصال والكشف عن مناهج الأدلة، الأفاق، بيروت، 1982.
- ابن منظور، لسان العرب، 15 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1956.
- الجرجاني، علي بن محمد، الترهفات، مصر، 1321 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، نهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، 1972.

صريحاً في أي نص لابن رشد. السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ الى ابن رشد، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة. (هذه هي ترجمتنا الحرفية لما كتبه بدوي بالفرنسية، في كتاب تاريخ الفلسفة بإشراف فرنسوا شاتليه (*Histoire de la philosophie, Tome 2, La Philosophie médiévale, éd, Hachettes. Paris P. 142*).

نحن هنا امام نقد راديكالي لاحدى دعائم الرشدية اللاتينية، فإن صحّت، يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف. غير ان ما يقوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها عن خطأ موقفه تماماً.

أولاً: ان ما نشر بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته. ثانياً: إن الامر لا يتعلق بالعقل الفعال. وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه حول الفلسفة في القرن الثالث عشر، والصادر في لوفان في بلجيكا وباريس سنة 1966 على هذه النقطة بالذات، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم ارنت رينان وإتيان جيلسون الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح (انظر كتابه، ص 366 و 367). ثالثاً: إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا ابن وجدوا هذه النظرية. ففي سنة 1908 م. نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه حول سيجر، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً ومنها كتاب لجيل الروماني Gilles de Rome تحت عنوان: رسالة حول اخطاء الفلاسفة: ارسطو وابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي وابن ميمون *Tractatus Erroribus Philisophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل الى الخطأ الحادي عشر، وهو المتعلق بنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول، فيؤكد بأن ابن رشد Averroës 1126-1198 م. قال نظريته هذه في الكتاب الثالث في كتاب النفس. والواقع ان الاستاذ الأهواي كان قد نشر سنة 1950 م. في القاهرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد، أما شرح كتاب النفس فلم ينشر بالعربية ولكنه منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ ان وجدت المطبعة في الغرب، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية بالرغم من التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأ الى ابن رشد. والخلاصة هي ان قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا ابن رشد الحقيقي، لا يستند الى أي دليل قاطع بل يبدو أحياناً أن العكس هو الصحيح، مع ملاحظة أن الغربيين عرفوا

حين حوربت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف، بل انتقلت الى ايطاليا والى مدينة بادوفا Padova في الشمال، واصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية، كان دانتى من أنصارها الا أن ممثلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب المدافع عن السلم، وستتوقف عند هذا المفكر، والدور الهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية.

الرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت الى فكر سياسي راديكالي، بل رافقت عصر النهضة، وكانت تشكل احد روافده، بل ان عصر النهضة رفع افلاطون 347-427/428 ق. م كرمز من اجل محاربة الرشدية المتعصبة لـ أرسطو 322-384 ق. م.، ولقد علم الرشديون في الكوليج دي فرنس المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس، لمحاربة السوربون الذي تسيطر عليه الكنيسة. وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش 1638-1715 Malebranche ولايبنتز 1646-1716 Leibniz في القرن السابع عشر، لذا فإننا سنتابع هذه الحركة في عصر النهضة لنرى كيف اصبحت، وما هو سبب ذوبها وتلاشيها بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة.

1 - حقيقة الرشدية اللاتينية:

بالرغم من الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد أن العملية كلها لا تعدو كونها سوء تفاهم حصل بسبب الترجمة أو عدم الوضوح، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون أن الغرب قد حرف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن. ولنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع، بل سنكتفي بما قاله عبدالرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة 1972 م:

«هناك مبدأ آخر نسب خطأ الى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن انكار خلود النفس. إن كون العقل الفعال واحد، هذا كل ما يسلم به كل الفلاسفة المسلمين: الفارابي (878-950 م). وابن سينا (980-1037 م). وابن طفيل (1100-1185 م). وابن باجة (1080-1138 م). أما ان العقل الخاص بكل انسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس، فهذا ما لم أجده

الموقف العقلاني في كل الأمور. وهذا يقودنا الى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغيير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا.

2 - التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية:

يعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى في شتى مدن أوروبا. إلا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده الى تأسيس المدن، وازدهار التجارة، وتأمين طرقها بين مختلف المدن، ولقد بذلت السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن، فازدهرت هذه وكبرت، وبرزت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والأعمال الحرة، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع الاقطاع القائم على اكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق، قائم على الاستكفاء بسد الحاجات الضرورية للعيش.

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضر، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنتشرة في مدن العرب والمسلمين في المشرق، بفعل الحروب الصليبية، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت، وكانت اول جامعة أسست هي جامعة مدينة بولونيا في إيطاليا، اذ كان فيها سابقاً كلية للحقوق وأسست فيها كلية للطب واخرى للفنون الحرة، الى جانب كلية اللاهوت. وفي الواقع فإن انشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة. بعد ذلك انشئت جامعة باريس، وتلتها جامعة أكسفورد، ثم مختلف الجامعات في المدن الأوروبية. غير ان شهرة جامعة باريس ستطفي على شهرة غيرها من الجامعات، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنتيف، وكنيسة نوتردام، أي على ضفاف نهر السين، الطلبة من مختلف الجنسيات الأوروبية، تجمع بينهم معرفة اللاتينية، وتجنبهم شهرة الاساتذة. ولقد التقت ارادة الكنيسة ممثلة بالبابا، بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة، فلقد كان يهم هؤلاء ان يوفروا جزءاً من الأمن التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسي قواعد سلطتهم في الداخل، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم.

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة، ما كانت الجامعات الأوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها.

شروحات ابن رشد على كتب ارسطو فقرنوا الاثنين معاً. فكان ابن رشد الشارح الأكبر لكتب ارسطو أو محرفها، ولكن في الأمرين يقترن الاسمان.

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال ارنست رينان، ثم جاء بيير ماندونيه ففتن بالبناء التاريخي الذي اشاده سلفه، فسار على خطاه، أما الحجة التي يقدمها فهي أن محتوى فلسفة سيجر ظل مسيحياً مؤمناً وبالتالي لا صلة له بعدم الايمان الرشدي؛ بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن امام غربي يلصق بالفيلسوف العربي التهمة التي يلصقها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحريف فكر ابن رشد. طبعاً فإن ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه، ويعلم بأن صفة الرشديين يستعملها توما الاكويني 1225-1274 نفسه وسواه من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سيجر. فالإكويني كرس العديد من الكتب والمقالات ليس لدحض الرشدية فحسب، بل لمهاجمة اتباع ابن رشد الذين اطلق عليهم تعبير الرشديين Averroista والذين كانوا يعلمون في جامعة باريس الى جانب الاكويني. وهناك كتابان هامان في هذا الصدد كتبهما القديس توما الاكويني، وكان الأول يحمل عنوان في وحدة العقول اما الثاني فقد حمل عنوان ضد الرشديين أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيجر. هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق وذكرناه، قد كان عنيفاً ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس، والضجة التي أثارها، واقترح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطالية المنحرفة، يعقد الأمور دونما طائل.

إلا ان هناك حقيقة تبقى وهي، أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتحررية، وكرمز انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات الى شتى المحافل الاجتماعية والشعبية، فاصبحت ايديولوجيا ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيارات الإباحية الأدبية والفنية، والتيارات الجذرية في حياة سعيدة عقلانية. بالطبع، ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة الى رمز للفكر العقلاني المنحرف، فما أن وقع على ابن رشد وتأويله العقلاني المحض لأرسطو حتى استولى عليه، وجعله حامل راية

صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني، بين تعاليم الانجيل وعلم ارسطو والعرب، بين علم مكرس بأكمله للدفاع عن اللاهوت، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل.

الواقع أن المعركة الحقيقية كانت أبعد من ذلك، إن الصراع بين نص موحى به وبين علم صنعه العقل البشري، كان يهدف في نهاية المطاف الى استقلالية الفلسفة، استقلاليتها عن الفكر الديني اللاهوتي، وبدون هذا البعد لا يمكن على الاطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً.

القوى الاجتماعية الجديدة كانت تطلب أفقاً جديداً، ففي الفترة السابقة، فترة إعادة بناء الدولة بعد تهدم الامبراطورية الرومانية، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الانسان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة، وكان العمل البشري يعتبر تكفيراً عن هذه الخطيئة الملتصقة بالطبيعة البشرية، اما الآن ونحن في فترة بناء الكاتدرائيات الغوطية الضخمة، التي كان يستغرق بناء كل منها اكثر من قرن من عمل دؤوب يساهم فيه كل عمال المدينة، وكل الفئات من المهندس الى النحات، الى البناء الى النجار الى الحداد، الى العامل العادي، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوغروف في كتابه من أجل عصر وسيط آخر: «وباختصار فلأني أقول بأنه في ما يخص العمل فقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب، كما في التوراة، الى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح اخيراً وسيلة للخلاص». وهكذا يمكننا أن نقول بأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمساً انسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان، بدأت تشرق في الغرب الأوروبي، بل يمكننا أن نقول بأن الحضارة الغربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية، ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثل هذه المدرسة. هذا هو مدار بحث النقطة التالية.

3 - الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر:

بدأت شروحات ابن رشد وتفسيره لكتب ارسطو تدخل رويداً رويداً الى أوروبا، وما أن انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الكتب قد عرفت في الجامعات، واصبح لها أنصار. والرشدية اللاتينية بدأت في جامعة باريس وقد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجر دي برايان (البريتي) وبويس الدغرقي (دي داسي) أقلية، ولكن كانت لهذه الأقلية أهمية خاصة، وأثارت الزواجر والعواصف، فكانت الصراعات التي هزت الكنيسة كلها، وقد انقسم اساتذة جامعة باريس

الترجمات كانت الى اللاتينية وكانت في معظمها تتم من العربية. كان الغرب، قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر، اما الآن فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة، اهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم 965-1039 م. في البصريات، وكانت رائجة بشكل خاص في جامعة اكسفورد التي اتجهت نحو العلوم الطبيعية والتجريبية، وترجمت أيضاً بعض كتب الكندي 796-873 م والغارابي والغزالي 1058-1111 م. أما فلاسفة الأندلس فعرف منهم أولاً ابن ميمون، 1135-1204 م وقد عرفت فلسفة ابن باجه وابن طفيل بفضل ما قاله عنها ابن رشد في شروحاته، على الأرجح. ولقد كانت طليطة وجنوب ايطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة. أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب ارسطو، وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها، وهي كتاب النفس، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة.

إن تدفق النصوص العلمية العربية على أوروبا القرن الثالث عشر يعني إدخال ارسطو الى حلبة الفلسفة واللاهوت، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية على الظواهر، وبالتالي يشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصبر طويل، منذ القديس أوغسطين Saint Augustine 350-430 م أي خلال ثمانية قرون، فلقد كانت الكنيسة تملك وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية، وكان الناس يعيشون في نظام اقطاعي شامل يتنافى مع وجود دولة حقيقية. ولقد نصرت الكنيسة كل الفكر السابق، فأخذت منه ما كان يتماشى مع اهدافها وتعاليمها وتركت جانباً كل ما خالف ذلك. كان اللاهوت هو المسيطر، وكانت الجامعات الوحيدة - إذ جاز التعبير - الأديرة. وهناك جملة شهيرة للقديس انسيلم اسقف كانتدبري المتوفى سنة 1109 م. سيتردد صداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة للاهوت، بمعنى أن العقل يجب ان يسخر باستمرار للدفاع عن الايمان. كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل، وكان الغرب كان بحاجة الى فترة قرون طويلة قبل ان يبني الدول الحديثة، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق الى رحاب حضارة العلم.

ولقد ادركت الكنيسة الخطر المحدق باللاهوت، إذ ان التبادل الحضاري الذي جرى في ذلك العهد خلق واقعاً جديداً، وفي هذا المعنى يقول فان ستينبرغن بأن تدفق كتب ارسطو، كما شرحها ابن رشد، خلق للمرة الاولى في الغرب

13 - بأن الله لا يستطيع ان يمح الخلود او عدم الفساد للكائنات الفاسدة والقانية .
يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبر افضل تعبير عن جوهر التعليم الرشدي، أي جوهر تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد. ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها أت من أرسطو مباشرة، وليست له أهمية كبرى، ولكن يبرز هنا خضوع كل الطبيعة، وكذلك الارادة البشرية الى أحكام الضرورة أي الى علم يمكن ان يعرف مسبقاً، وكذلك هناك قضية انكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الارسطوطاليسي لإله يدير ظهره للعالم. أما القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت اليهما كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهما القضية الاولى اي قضية وحدة العقول أو النفوس، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم، وهما قضيتان، وإن أتتا من ارسطو، إلا أن لابن رشد تفسيراً خاصاً به حولهما، وهذا ما سنتفصله الآن.

أ) نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس :

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية، لذا نجد انها كانت أول قضية تدان. وقد عرفت هذه النظرية تحت اسم Monopsychisme، وتقوم ليس على وحدة العقل الفعال كما ظن عبدالرحمن بدوي، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الانسان أي العقل المنفصل او الهولاني حين يتصل بالعقل الفعال. ومع ان الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد الا ان أول من نادى بها كان ابن باجة الذي عده ابن رشد لفترة استاذاً له. وقد عرف ألبرت الكبير Albertus Magnus 1280-? 1200 والاكوييني آراء ابن باجة حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (انظر كتابنا *La Morale d'Avenpace*).
نقطة انطلاق بحث ابن باجة وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع ادراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم. ولقد قال ارسطو بأنه سيجب على هذا السؤال فيما بعد، ولكنه لم يجب، لا في كتاب النفس، ولا في غيره. أما ابن باجة وابن رشد فقد اجابا على السؤال بالإيجاب، وكل واحد على طريقته. الأول ميمز، على طريقة اسبينوزا 1677-1632 فيما بعد، ثلاث درجات للمعرفة، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال الى المعرفة، وهذه درجة المعرفة العلمية، أما الدرجة الثالثة فهي درجة اتصال العقل الفعال بالانسان، وهي درجة الحدس المباشر

السوربون، الى انصار للرشدية وخصوم لها، وحاول توما الاكوييني ان يقف موقفاً وسطاً يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة، ويتبنى أرسطو واضعاً اللاتمة على الشارح ابن رشد، في النظريات التي يعتقد انها تتعارض مع تعاليم الكنيسة.

الضجة ظلت تعلو وتزداد، داخل جامعة باريس، مما اضطر الكنيسة الى التدخل، فمنعت أولاً تدريس كتب ارسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا، ثم كلف البابا القديس البير الكبير بالرد على الرشدية، وكتب الاكوييني ضد سيجر، ورد سيجر عليه، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة، اذ يجب ألا ننسى أن جميع اساتذة الجامعة، في ذلك الحين، كانوا من رجال الدين. واخيراً اضطرت الكنيسة الى أخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية، فأوعزت الى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامييه Etienne Tempier بأن يصدر حرماناً يتناول مجمل التعاليم الرشدية، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة 1270 م. هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خاطئاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية:

«إن الأخطاء التالية قد اداها والقي الحرمان عليها، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤديها، صاحب النيافة اتيان (استفانوس)، اسقف باريس في سنة 1270 م. يوم الاربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس:

- 1 - بأن عقل جميع الناس واحد، وهو واحد بالعدد.
- 2 - بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل.
- 3 - بأن الارادة البشرية لا تريد ولا تختار الا تحت تأثير الضرورة.
- 4 - بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الاجرام السماوية.
- 5 - بأن العالم قديم.
- 6 - بأن ليس هناك من إنسان أول.
- 7 - بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفنى بفناء الجسد).
- 8 - بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة.
- 9 - بأن حرية الاختيار هي قوة منفعة (سلبية) لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس الزووعة.
- 10 - بأن الله لا يعلم الجزئيات.
- 11 - بأن الله لا يعلم الا ذاته.
- 12 - بأن اعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية.

(ب) قدم العالم :

نادى الرشديون اللاتين بقديم العالم أي بأزليته، بمعنى انه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوماً. وقدم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذ ان مادة العالم قديمة أيضاً، وأن الله أعطى العالم صورته فقط لا مادته. وعند ارسطو فان الله - المحرك الأول - يحرك ولا يتحرك، والعالم بسبب شوقه للكمال اي للمحرك الأول تحرك وأخذ، منذ القدم، شكله، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين الله والعالم، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقديم الزمن، ففي نظر ارسطو يتألف الزمن من لحظات، وكل لحظة كان قبلها لحظة اخرى، وهكذا الى ما لا نهاية، قدم العالم يعني إذن وجود زمن ازلي ابدى. نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم، أي إيجاد العالم في زمن معين، وكذلك خلق المادة من لا شيء، أو كما يقول الكندي عن ليس.

لا يُخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الاديان السماوية التي نادى كلها بالخلق من العدم، هذا مع العلم بأن نظرية ارسطو في قدم مادة العالم تجعل من الله كائناً يدير ظهره للعالم، ولا يعلم جزئياته ولا يدبره، إذ أنه لا يعلم الا ذاته (انظر الأخطاء رقم 5 و 10 و 11 و 12 من إدانة الرشدية التي أشرنا اليها سابقاً). أما ابن رشد نفسه، فرغم سيره في ركب المعلم الأول، فقد جاء في كتاب تهافت التهافت بنظرية لا تخلو من أصالة، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود، 7)، «ثم استوى الى السماء وهي دخان» (فصلت، 11). الخلق جاء إذن من مادة قديمة هي الدخان، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق، الخلق لم يكن من عدم إذن، بل من مادة أزلية.

ولقد كانت للرشديين اللاتين في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة، للدفاع عن نظرية قدم العالم، بالرغم من تعارضها مع تعاليم الدين، إذ كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم، وبالتالي فإن العلم يؤكد في حين ان الشرع يرى خلاف ذلك، ونحن نضع الحقيقتين امام الناس دون ان نبث في الموضوع. وهنا نصل الى مبدأ آخر يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité، أي القول بأن هناك حقيقتين: حقيقة علمية للمخاطبة، وحقيقة دينية للعامة، غير ان مارتين جريمان، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن

لكنه الاشياء وجوهرها الأخير، ويسمى ابن بأجّة درجة السعداء، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية الصوفية يكون جميع السعداء واحداً، إذ تتلاشى جميع الاختلافات، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال.

أما ابن رشد فقد اعترف لابن بأجّة بفضل كبير، ولكنه دافع عن نظرية اخرى للاتصال عرضها مونك Munk، في القرن الماضي، عن الشرح الاوسط لكتاب النفس، في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها، فيزداد أفق المعرفة الانسانية، ويضاف جديد الى التراث البشري العلمي والفني، ولكن حين يتم مثل هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهولائي. في حالة الاتصال هناك إذن وحدة للعقول، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر، وكأن العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد اي ان هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة.

بهذه المشكلة، المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة اخرى في غاية الأهمية الفلسفية، وهي مشكلة خلود النفس أو بالاصح خلود النفس الفردية للانسان. ابن بأجّة كان قد اكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل الى الدرجة الاخيرة من المعرفة، أما ابن رشد فيبدو انه فهم موقف ارسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل الى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي. ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال، البقاء هو للنوع لا للفرد. للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعارف والمنجزات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال، وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب ارسطو مثلاً وليس لشخص ارسطو. ومن هنا نفهم مناداة الرشديين، وعلى رأسهم سيجر بأن عقل جميع الناس واحد، وبأنه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل، ذلك ان من يعقل داخل الانسان، ويمكنه من اكتشاف كل جديد، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد.

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تحث باستمرار العودة الى الوثنية، ومن هنا نفهم المحاربة المبررة التي شنها القديس توما الاكوييني على هذه النظرية، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها، مؤكداً براءة ارسطو منها، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعتته بالمحرف.

الطبيعي في جامعة باريس، فهذا لا يعني انه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر، على ضوء نور العقل، يقود الى الحقيقة، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلاسفة، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الاخص الفيلسوف ابي ارسطو وشارحه، وهذا ما يؤكد العقل، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي الى جانب الايمان المسيحي.

هذا الموقف من رمز العقلانية والراديكالية هاجمه توما الاكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحقيقتين. وقد أثار هذا الموقف في شتى الاحوال حيرة كل الباحثين، فالسؤال المطروح بالحاح هو التالي: هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا؟ إذ كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الامور بهذه الطريقة، في حين ان العقيدة الدينية تناقضها، والحقيقة هي الى جانب العقيدة؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً. لقد انقسم المؤرخون حول القضية، بالطبع، من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها، لذا فقد قال ما قاله بسبب الحذر والحيلة والخوف من إثارة الغضب والنقمة عليه، خصوصاً اننا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعليم سيطرة تامة. فان سنبرغن رأى بأن سيجر قد بهر بالعلم اليوناني العربي - الذي جاءه وكان يحتاج هو والغرب كله الى فترة تأمل يستطيع خلالها أن يهضمه ويمثله، وان سيجر ظل في نهاية التحليل مسيحياً مخلصاً للكنيسة التي ينتمي اليها، في حين اعتبره بعض مؤرخيه انه رائد الفكر الحر في العصر الوسيط، وسابق لعصر التنوير.

وبقي السؤال المحير: كيف يمكن للانسان ان يفكر كفيلسوف وان يؤمن كمسيحي وهو يرى التعارض بين الموقفين؟ إن إجابة اتيان جيلسون على هذا السؤال، في كتابه عن فلسفة العصر الوسيط، ربما لم تكن حاسمة ونهائية، غير أنها مقنعة، فهو يرى بأن مشكلة سيجر ليست وفقاً عليه، ففي عصره كان الايمان المسيحي البعيد عن الذهنية العلمية مسيطراً سيطرة تامة، وفجأة تدفقت كل العلوم الوثنية اليونانية وعلوم العرب فحدثت صدمة هائلة، وما كان يعد إيماناً لا يتزعزع اصبح في مهب ريح العقلانية الطاغية، وهذا يعني ان المشكلة تصبح التوصل الى نوع من التوازن الجديد، دون التخلي عن الايمان السابق، والقصة تتكرر مع عصور كثيرة في الغرب، اذ كثيراً ما كان العلم يصدم بمعطياته الجديدة قناعات الناس الدينية، فيحاولون دون التخلي عن ايمانهم السابق، مصالحة المعطيات، العلمية الجديدة مع الايمان القديم.

هذا المبدأ لم يظهر الا في القرن السادس عشر مع بومبانايزي الايطالي، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن ان يستشف من كثير من آراء ابن رشد، ومما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير حي بن يقظان.

4 - الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، سيجر البرنتي (دي برابان) وبويس الدانركي (دي داسي):

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية، وقلنا بأن الرشديين داخل جامعة باريس، كانوا اقلية ولكن اقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الايدولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وقد اضطرت الكنيسة الى التدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة. ولقد تزعم الرشديين اثنان، أولهما سيجر من منطقة البرابان Brabant في بلجيكا، والثاني بويس من منطقة داسي Ducie او الدانركي.

ونبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف، وبشارحه العربي. وبطبيعة الحال فإن الآراء المدانة سنة 1270 م كانت آراء سيجر بشكل أساسي، ولن نعود هنا الى الموضوع بالتفصيل، ولكن لا بد من بعض الملاحظات:

أ) إن الايمان بخلود الأجناس وليس الأفراد قاد سيجر الى نوع من فلسفة العودة الابدية، وذلك قبل فيكو 1668-1744 وينتشر 1844-1900 في العصر الحديث، كما يؤكد اتيان جيلسون، ان الاشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد ان تفتى، وذلك باستمرارية لا تتوقف.

ب) لقد ادخل سيجر طريقة جديدة في التعليم، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية، وكان بذلك رائداً اذ ان هذا يعني بأننا نستطيع ان نعالج الكثير من الشؤون العملية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده، كما ان هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا ان نظل ضمنها، دون ان نهتم بما يقوله الشرع حول الموضوع، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت. وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن نتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت، الا مع ديكارت 1596-1650 في القرن السابع عشر.

ج) إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث

الطبيعي *quia vivunt secundum ordinem naturalem* وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس، والحياة الفلسفية لها شقان: شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي، وشق ممارسة أعمال الخير، وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الإنسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا. والفيلسوف يرتقي بعقله من علة إلى أخرى ليصل إلى العلة التي لا علة بعدها، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة. وكل واحد يكتب منزله في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول. والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحب عن طريق الرأي الصواب للطبيعة، والرأي الصواب للعقل. وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبه هو وحده الصراط المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة.

كتاب بويس أثار المشكلة نفسها التي كان قد أثارها سيجر، وهي أننا أمام فيلسوف يدير ظهره للاهوت وينكر بالتالي لكل التراث المسيحي منذ أوغسطين. فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي، ورجل دين، بل أن مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة ههنا، ولقد انقسم حوله المفكرون: ستنبرغن يرى أنه ظل مسيحياً مؤمناً، في حين أن مندونييه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة «البيان الأكثر راديكالية من أجل برنامج حياة طبيعية». كما عبرت عنه «العقلانية الأكثر صفاء ووضوحاً وتصميماً التي يمكن أن نجدها... حتى أن عقلانية عصر النهضة... لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب».

مرة أخرى، إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع، فصحیح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى واعتبرها الأعظم، ولكن الصحيح أيضاً هو أن الراديكالية العقلانية لا يمكن أن تفهم إلا كمؤثر حضاري. مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب، فكأن بويس يقول، إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية - الفكرية قد أخذت مداها منذ أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والآن إنني أرى في الأفق الإنسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل، وإنني أمثل طموحات هذه الإنسانية الجديدة وأملها، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى.

5 - الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر:

بعد إدانتي سنة 1270 م. وسنة 1277 م. وإيقاف بويس

وفي كل الأحوال، فإن هوس سيجر بالعقلانية، جعله يكتشف امكانية اقامة علوم طبيعية، بمعزل عن كل الاعتبارات اللاهوتية، إذ إن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني استقلالية كل العلوم، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة. والضجة التي أثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة، التي استلشت الامكانيات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة، أمام الحضارة الغربية.

لقد كان سيجر زعيم مدرسة، وكان أشهر تلاميذه بويس دي داسي أو الدنمركي، وإذا كانت إدانة سنة 1270 م. قد تعرضت للرشدية اللاتينية ممثلة بشكل خاص بتعاليم سيجر، فإن إدانة أخرى اعنف جرت سنة 1277 م. وطالت حتى بعض تعاليم الاكوييني نفسه الذي كان قد مات قبلها بثلاث سنوات. والادانة هذه تناولت بعض التعاليم التي كان بويس المروج الاساسي لها. ويبدو ان فيلسوفنا قد منع من التعليم بعد هذا التاريخ، وقد انقطعت من بعدها اخباره. ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته الى ان كان هناك اهتمام متزايد به، وبكل الحركة الرشدية بين الحريين الأخيرتين، وقد نشر المطران جربمان سنة 1924 كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وستوقف عنده.

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية: *De summo bono sive de vita philosophi* وترجمته: في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف في هذا المؤلف الفريد الكثير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجة في «تدبير المتوحد» ف «رسالة الاتصال» رسالة الوداع وحتى مع سبينوزا كما أشار إلى ذلك اتيان جيلسون.

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم، ولا بد من القول انه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو الله كما نعرف من الشرع، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر، أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل إليها الإنسان، وهو في الحياة الدنيا، على ضوء العقل الانساني، إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن ان يكون الا بممارسة الانسان لأعظم قواه اي لعقله. والعقل هنا هو العقل التأملي، أي النظر العقلي المحض الذي يقودنا الى معرفة الحق، وإلى التمتع بالحقيقة. اللذات العقلية هي اللذات الحقيقية للسعادة والانسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها. وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال، لا تستحق منا أي احترام أو تكريم. لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون حسب النظام

ب) مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين أسس شرعية كل قانون لا على إقامة المصلحة العامة فحسب، بل على رضى الشعب وقبوله بمثل هذا القانون، فالشعب هو مصدر التشريع، صحيح ان الرومان كانوا قد عرفوا مثل هذه النظرية، ولكن أهمية قول مارسيليو انه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي، والعمل الدؤوب للشعب، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها لنفسه.

وهنا يقترب مارسيليو من المفاهيم الديمقراطية الحديثة. وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف أيضاً الفكر الوسيط المتمثل بالأكويبي الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايته المصلحة العامة. بدل العقل المجرد العام أصبحت هناك ارادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الالتزام والقهر. وهكذا يكون مارسيليو رائداً في إبراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر، بل عن مجموعة من الناس ارتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي، واراته ملزماً لها.

ج) بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارسيليو يشدد على الوسائل المستعملة، إذ ان هذه يجب أن تمر عبر ارادة الشعب أو المشترك، فالغايات وحدها لا تكفي، وبالتالي فإن اللجوء الى مفهوم المصلحة العامة من اجل تبرير قمع الشعب واستغلاله أمر مرفوض، لا بد إذن من إيجاد صلات ديناميكية بين الاهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلجأ إليها، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً أيضاً من رواد الديمقراطية.

د) قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة، وهذا ما كان يجمعه مع صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد.

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح الى هدف مؤلفه، فالمدافع عن السلم هو الحاكم الذي ارتضته ارادة شعبية ويحكم بقوانين وضعية، اما مصدر القلق والاضطراب والخضم الأول للمدافع عن السلم فهو اسقف روما (البابا) وجماعة الإكليروس الذين يهدفون الى بسط سيادتهم، ليس على روما وحدها بل على كل البلدان، من اجل الإثراء الفاحش والتسلط.

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً وأصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية اي الدينية، وأصبح كل هم مارسيليو نزع كل

عن التدريس استدعي سيجر زعيم الرشديين الى روما، وهو ما زال في مقتبل العمر، ومنع من التدريس كعقاب له، ثم مات هناك بطريقة غامضة، فكان أن توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي الى مفكرين سياسيين مهمهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. المعركة نقلت فلسفياً الى جامعة اوكسفورد بفضل وليم أوف أوكام William of Ockham, Guillaume d'Ockham 1349-1285 الا ان المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا Padova, Padoue, Padua المدينة الواقعة في شمال إيطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة، والبعيدة عن يد محاكم التفتيش.

إن الرشدية السياسية قد أخذت كل مداها مع مارسيليو البادوي Marsilio di Padova, Marsilio of Padua Mar-sile de Padoue وقد عاش بين سنة 1275 وسنة 1343 واشتهر في كتاب وحيد هو المدافع عن السلم *Defensor Pacis* ولم يترجم الكتاب الى الانكليزية والفرنسية الا بعد الحرب العالمية الثانية. إلا اننا قبل الوقوف على الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي جاندون Jean de Jandun، فقد عُلّم مع مارسيليو في جامعة باريس، ثم هرب الاثنان معاً الى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا، وكان اشد الرشديين تعصباً لابن رشد، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم، فابن رشد هو في نظرة «أتم وأكمل وأمجّد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية». أهمية جان دي جاندون هي أنه مؤثر الى جيل جديد من الرشديين، جيل لا يريد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية، ولا يعترف الا بسلطة العقل والتجربة، آراء جان هذا لا تستحق ان نتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية كما مرت معنا سابقاً، أهميته هي اذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام المدافع عن السلم الصادر سنة 1324 م.

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القيم في تاريخ الفكر السياسي الغربي:

أ) إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي، وتناقش الاشكال المختلفة الصالحة والفاسدة التي يمكن ان تتخذها الدولة، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي، ولا يظل عبداً لسلطة أرسطو كما سنرى.

نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من أجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكى، وبذا انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتنافرة.

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوغوف J. Le Goff في كتابه المثقفون في العصر الوسيط بأن فلسفة مارسيليو حين اعترفت بالشعور القومي، وان للشعب حقه في أن يعبر عن نفسه، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية، فقد فتح الطريق أمام التعددية في المسيحية، وكسر الوحدة الأساسية لها، مما قاده الى تبني الخصوصية Le particularisme، أي السمات المميزة لكل شعب، أو مجموعة لغوية أو اتنية.

وانه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل امة يعني كسر المفهوم الوحدوي للانسانية، والقبول بالتباين والتبايز، وكسر المفهوم التوحيدى للمجموعة المسيحية، بل يعني ولادة الخصوصية، الخطوة الاولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف، والفردية مفهوم خاص بالفكر الغربي الحديث، كان لمارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه، مما يعني انه قد فتح في الفكر الغربي الطريق الى الفردية اي الى الحداثة، وان العصر الوسيط قد أصبح خلفه.

6 - الرشدية اللاتينية في عصر النهضة :

لقد بدأت النهضة الاوروبية في ايطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل اوربا، في القرن السادس عشر، قرن الاصلاح الديني، والواقع أن عصر النهضة يتمثل اول ما يتمثل بليديولوجية جديدة هي الحركة الانسانية L'Humanisme، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الانسانية، وهو وثني بغاليته، أمراً عظيماً يستحق كل اعجاب وتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الانسان الرائع الناجح ضد شعار الانسان المكبل بالخطيئة الاصلية، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا، وعلى الصعيد الفلسفي، فإن عصر النهضة قد رفع شعار افلاطون 427/428-347 ق. م كرمز للعقلية الجديدة وللعلوم الجديدة، في وجه ارسطو الذي استعاده بغاليته السكولائية التومائية المتممة للعصر الوسيط.

إلا أن هذا لا يمنع ان يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة، فملك فرنسا فرنسوا الاول مؤسس اهم جامعة فرنسية بعد السوربون، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه

الصلاحيات من رجال الاكليروس عدا السلطة الروحية، مارسيليو يهدف الى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة، لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم الله صاحبها في اليوم الآخر، أما اذا كان لشلل هذه الهرطقة من مردود اجتماعي، وافلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية.

خلاصة القول أن مارسيليو اراد ان يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة.

هـ) لم يكن مارسيليو اول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا، إذ كان الشاعر الايطالي الكبير دانتي Dante 1265-1321 مؤلف الكوميديا الالهية الشهيرة، قد ألف حوالي سنة 1310 م. أي قبل المدافع عن السلم بنحو أربع عشرة سنة كتاباً أسماه النظام الملكي De Monarchia، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة، وبهذا المعنى كان رشدياً، ولا ننسى أنه وضع سيجر زعيم الرشديين في فردوسه مخالفاً إدانة الكنيسة لتعاليمه. إلا أن هوة حقيقة تفصل بين فكر الشاعر الايطالي وفيلسوف بادوا الرشدي؛ فداني يتنمي الى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها، في حين ان مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية. دانتي كأن يهيم أن يكف يد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بامبراطور واحد وبابا واحد، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته.

إن مفهوم دانتي يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة، والدولة المسيحية الواحدة، والحكومة الكونية الواحدة، وعلى رأسها امبراطور واحد، وبابا واحد يرفع الشؤون الروحية فقط، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم المنوليتيكي monolitique للأمة. هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاً متجانساً تختفي فيه الفروقات، وليس من ملك واحد، ولا من امبراطور واحد ولا من اسقف واحد في مفهوم مارسيليو، بل قوميات متعددة مختلفة متباينة، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها.

لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب «تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية». ان كان امبراطور دانتي همه الاول إعادة الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة. ويمكن ان

اثبوت نفسه مدى مرارته امام عنادهم .

ان عدم استيعاب العلوم الجديدة، وعدم الشعور بأن ربح التغيير قد بدأت تعصف في كل اوربا، جعل الرشددين اللاتين يتحجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية، وهكذا فقد بدأت حركتهم تضمحل رويداً رويداً لتظهر بعدها إيديولوجيات جديدة، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد .

خاتمة

لقد كانت الرشدية اول ايدولوجية تسيطر على الغرب، بعد ان كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثمانية قرون، لذا فإن محاولة طرح مسألة امانة الرشدية اللاتينية لفكر ابن رشد تبدو مشكلة ثانوية .

إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس أولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً، كانت متعطشة الى افق جديد، فوجدت بابن رشد ضالتها، وصنعت منه رمزاً، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير. فرنسا وإيطاليا كانتا تميلان الى عقلانية نظرية فاخترت الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءهما الجديد، في حين أن انكلترا كانت تميل الى التجسد والتجربة فوجدت جامعة اكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن افيثم في بصرياته. اما الفكر الالمانى فكان ينشد الى مزج العقلانية بتصوف خاص، وقد عبر عنه احد اوائل مثليه وهو مايستر ايكههارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الاندلسي ابن باجة .

إن كل شعب، حين يقتبس من غيره من الشعوب، فكراً أو فناً أو علماً، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر. والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، كان بحاجة الى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته، فاستعمل الرشدية من اجل معركته هو، أي من اجل التعبير عن الانسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، والجاعل من العمل التعبير الاكمل لتحقيق ذاته، وتأکید قدرة العقل الانساني وعظمته. وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكد المؤرخون، مع عصر النهضة الأوروبية، بل ولد في القرن الثالث عشر، فاهوة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن الذي يليه، في

كلية القارئین الملکيين Le Collège des lecteurs royaux، استدعي للتعليم فيه الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد درس هناك بالفعل من سنة 1542 الى سنة 1557 م. ويشير الفيلسوف لايبنتز Leibniz في كتابه الشهير الثيوديسية *La Théodicée* المنشور سنة 1710 م. الى وجود الرشدين اللاتين في ايطاليا في عصر النهضة وسميهم وذلك في الفصل الذي أسماه «خطاب حول توافق الايمان والعقل». ونحن بدورنا سنتوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء. اولهما هو بومبونازي Pomponazzi 1462-1525، الذي حاول ان يجد هدفاً انسانياً لحياة الفرد بمعزل عن كل اعتبار ديني، في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الاخيرة للانسان هي في هذه الارض وتصبح كل القيمة لهذه الحياة، ويصبح الهدف الاخير ليس الطمع في مكافأة إلهية، بل في حب الفضيلة والنفور والابتعاد عن كل شر. وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدنغركي، وإن كان احتمال وجود سعادة اخروية قد ابعد من فكر بومبونازي. أما الرشدي الايطالي الآخر، وأحد أواخر ممثلي مدرسة بادوا فهو قيصر كرمونيني Cremonini 1550-1631 وهو يعيد المواضيع الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية: الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق، اي اننا لا نجد عنده من فكر جديد. والواقع أن هذه الآراء بالرغم من عدم أصالتها كانت تخيف المعاصرين، وقد جابه فيلسوفنا بعض الصعوبات في متابعة تدريسه في جامعة بادوا اذ تعرض للتحقيق.

هذا ويخبرنا لايبنتز بأن مجمع لاتران 1512-1517 كان قد أدان الرشدية اللاتينية، ولكنها ظلت الى القرن السابع عشر. ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الادبي والاخلاقي. أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الافلاطونيين كانوا على وعي برياح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الاوروي، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كبلر Kepler 1571-1630 وغاليليو Galilée 1564-1642 وقبلهما كوبرنيك Copernic 1473-1543) الذي برهن عن دوران الكواكب على ذاتها وحول الشمس، وانهى بالتالي المفهوم الارسطوطاليسي بساء تخضع لدوران ابدى، ولقد ذهب الرشديون الايطاليون بالتعصب لأرسطو ولشارحه الى حد انهم قالوا بأن ارسطو اتى بكل العلوم، فليس هناك من جديد ممكن، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهكمه عليهم، وفي

- Munk, S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, 1^{re} éd. Paris 1859; réed. Vrin, Paris, 1955.
- Nardi, B., *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI* (Università degli Studi di Padova). Florence, 1958.
- Quillet, J., *La Philosophie Politique de Marsilè de Padoue*, éd. Vrin, Paris.
- Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme*, 1^{ère} éd, Paris 1852; réed. Calmann- Levy, œuvres, tome 3.
- Saint Thomas d'Aquin, *De l'Unité de l'intellect, Contre les disciples d'Averroès etc*, éd. Vrin, Paris, 1984.
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, éd. Publications Universitaires Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris. 1966.
- Zainaty, Georges, *La Morale d'Avempace*, éd. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

الرمزية (في الفلسفة)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساساً بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجاً في التعبير ورؤية فنية للواقع، إلا أنها قد امتدت إلى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن فكر الفيلسوف ومحاولة نحو تكوين رؤية شاملة للواقع بل ووسيلة جوهرية نحو اقتحام الواقع ككل، وبذلك لم تقتصر الرمزية على الفن بل تعدته إلى العديد من مجالات التفلسف كالعالم والأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والميتافيزيقا.

1 - موقع الرمزية من الفلسفة المعاصرة:

يذهب الأستاذ جوزيف برينان Joseph Gerard Brennan في عرضه لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة إلى القول بوجود اتجاهين أساسيين على النحو التالي:

1 - فريق المدرسة التحليلية وينتمي إليه أصحاب الرضعية المنطقية ويرى أن وظيفة الفلسفة تنحصر في التحليل النقدي للتصورات الرئيسة المستخدمة في لغة الحديث الانساني عادياً كان أم علمياً وذلك بمساعدة الأساليب اللغوية والمنطقية الحديثة.

2 - فريق الحفاظ على المفهوم التقليدي لوظيفة الفلسفة،

حين ان عصر النهضة يبدو كإمتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقاه، وهذا ما تؤكد أيضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث، وولدت لأول مرة فكرة الخصوصية، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غروب ولا من حادثة، إذ تصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد، وتحريره من رتبة السلطة المتمثلة بشئ الصور والاشكال.

مصادر ومراجع

- اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978.
- انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده، وفرح انطون، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- الحصري، زينب محمود، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- زيناتي، جورج، «ابن رشد بين العرب والغرب»، مجلة الباحث، العدد الاول ايار/حزيران، باريس، 1978.

- Bréhier, E., *Histoire de la philosophie*, tome 1 fasc. 3, éd. P.U.F Paris, 1967.
- Dante, *œuvres Complètes*, éd. Gallimard bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- Ebenstein, William, *Great Political Thinkers*, (4^e éd., Dryden Press, Hinsdale, Illinois, 1969.
- Gilson, Etienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, tome 2, éd. Payot, Paris, 1976.
- Grabmann, Martin, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Sitzungsberichte.. 1931.2 Munich 1931.*
- ———, *Neu aufgefundene Werke des Siger Von Brabant und Boetius Von Dacien. Sitzungsberichte 1924. 2 Munich, 1924.*
- Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris, 1976.
- ———, *Pour un autre Moyen Age*, éd. Gallimard, Paris 1977.
- Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. Garnier/Flammarion, Paris 1969.
- Mandonnet, Pierre, *Note Complémentaire sur Boèce de Dacie*, R. Sciences, 1933 (22).
- ———, *Siger de Brabant et L'Averroïsme latin au XIII^e siècle. 1^{ère} éd. Fribourg (Suisse) 1899. 2^e éd. 2 volumes (Les philosophies belges VI-VII) Louvain, 1911-1908.*
- Badawi, A., in Châtelet Fr., direction, *Histoire de la Philosophie*, tome 2 éd, Hachette, Paris, 1972.
- Marsile de Padoue; *Le Défenseur de la Paix*, tr, J. Quillet, éd. Vrin, Paris
- Masilio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth Columbia University Press, 1952.

والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند كاسيرر قد أصبح خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق.

ويتميز الرمز عند كاسيرر بأنه يخلق علاقات أو ارتباطات معينة بين الاشارات الحسية Perceptual Signs من ناحية والمعاني Meanings من ناحية أخرى - فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الاشارات الحسية ويغلفها به.

والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية. فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنه يخلقه ويكونه وبنية وينظمه. فالرموز العلمية تنشأ وتخلق عالماً من الموضوعية الا وهو عالم العلم.

والصور الأسطورية تنشأ وتكون وتخلق واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأساطير والدين.

والكلام العادي واللغة الجارية تكون وتشكل أيضاً واقعاً موضوعياً الا وهو عالم الحس المشترك Common Sense. والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأشكال الخالصة.

ويمكن القول بصفة عامة أن هناك دائماً طريقة معينة يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحداً من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية وهي:

1 - وظيفة التعبير Expression Function: والعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز اليه. وإذا كان هناك من فارق بينها إلا أن هذا الفارق لا يتضح على مستوى الوعي الانساني. فالبرق الذي يعبر عن غضب الاله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنه هو غضب الإله شيء واحد. وقد يجري هذا أيضاً على مستوى حياتنا الادراكية عندما لا ننظر الى أنها دليل الرضا بل تنسب الرضا للابتسامه نفسها فتصبح ابتسامه راضية.

2 - وظيفة الحدس Intuition Function: وهذه الوظيفة تتم عن طريق استعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الادراك العادي. إنها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن لنا أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة أرسطو تقدم لنا في رأي كاسيرر مرحلة سابقة على المرحلة العلمية تفكرها في الأشياء. وأساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس.

ويعتقد أصحابه بأن التحليل النقدي، رغم أهميته، لا يعدو أن يكون أداة من أدوات الفلسفة، وإلى هذا الفريق تنتمي غالبية الفلاسفات المعاصرة من وجودية إلى ماركسية إلى برغماتية.

وبين هذين الفريقين انبثق اتجاه جديد يحاول أن يضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات التقليدية، وذلك عن طريق استعمال مفهوم الرمز Symbol في التعبير عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الانساني كالمناطق واللغة والفن والدين والأسطورة.

وهكذا يمكن فتح آفاق جديدة للفلسفة المعاصرة، ويمكننا القول بأن هذا الاتجاه يدين بالفضل الأكبر في التعبير عنه وتأسيسه إلى كل من أرنست كاسيرر Ernst Cassirer وسوزان لانجر Suzanne K. Langer كما يتبدى فيما يعرف اليوم بأبحاث الاشارات والدلالات والمعاني Semantics and Semiotics. وهنا يمكن أن نذكر اتجاه شارلز موريس Charles W. Morris. في البحث في الدلالة والرموز بتأثير تقدم دراسة المنطق الرمزي Symbolic logic.

وبالإضافة إلى هؤلاء يمكن أيضاً أن نضيف أصحاب النزعة البنيوية ويمثلهم كل من لاقان Lacan وفوكو Focault وألتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Levy-Strauss. وأصحاب هذا الاتجاه اهتموا أساساً بمفهوم الرمز في دراسة العديد من الظواهر الانسانية كاللغة والأسطورة والقرابة والنسب والزواج.

2 - الرمزية ونظرية المعرفة أو فلسفة الحضارة عند أرنست كاسيرر:

إذا كانت الاستمولوجيا التقليدية ابتداء من كانط إلى الكانطية الجديدة قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد إلى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الإنسانية في كل أشكالها من لغة إلى أسطورة إلى فن إلى تاريخ. لقد كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية. أما عند كاسيرر فلقد استحال عملية التصور Conceptualization إلى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية Symbolization أو التمثيل الرمزي Symbolic representation. فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر أصبح في المحل الأول يمثل عملية أساسية في الوعي الانساني Human Conscious وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضاً للأسطورة والدين واللغة والفن

3- الوظيفة التصورية The Conceptual Function :

وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم ، وهو عالم أقرب الى أن يكون نسقاً من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها . فالجزء لا يرد الى الكل ، بل إنه يرد الى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة .

وإذا كان كاسيرر قد قدم لنا في مؤلفه الكبير فلسفة

الأشكال الرمزية *The Philosophy of Symbolic Forms*

عوامل اللغة والأسطورة والعلم ، فإننا نجده في كتابه مقال عن الإنسان *An essay on Man* ، والذي يعد عرضاً موجزاً للكتاب الأول الذي يقدم عالمي الفن والتاريخ ، وكل من هذين العالمين يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة ، فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع ، والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية .

من هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية ، والخلاصة أن فلسفة الأشكال الرمزية عند أرنست كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة ، ومن هنا كان انتقال كاسيرر من نقد العقل عند كانط الى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية . لو اتضح الموقف على هذا النحو لأمكن لنا أن نتبين أن التعريف القديم المألوف للإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً . وبذلك عرف كاسيرر الإنسان باعتباره حيواناً خالفاً للرموز .

فإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد عنيت أساساً بنقد العقل وبالتالي اعتبرت العامل الوحيد الحاسم في تمييز الإنسان هو العقل النظري المنطقي ، فإننا نجد الجانب العقلي عند كاسيرر لا يمثل كل فعاليات الإنسان ، ومن ثم فلا يمكن أن نرد اليه كل صور الحضارة الإنسانية ، ولما كان قد انتقل بفلسفته من نقد العقل الخالص عند كانط الى نقد الحضارة ، فإنه ترتب على ذلك أن أصبح العقل النظري المنطقي مهما تعددت وظائفه وتنوعت بمثابة فرع واحد فقط من فروع كثيرة تندرج كلها تحت طابع واحد يميز الإنسان . وهو القدرة على الرمز . ومعنى هذا أنه لم يعد العقل وحده هو ما يميز الإنسان ، بل لقد أصبح العقل مصطلحاً ناقصاً لا يمكننا من احتواء كل فاعليات وأنشطة الوجود البشري ، وهنا يقول كاسيرر «العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة الإنسانية في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية . وعلى هذا الأساس بدلاً من أن نعرف الإنسان باعتباره حيواناً عاقلاً فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيواناً رمزياً . فعن طريق العقل وحده لا نستطيع أن ندرك العالم الاسطوري أو

العالم اللغوي ، فإذا كانت القوة العاقلة مظهراً كامناً في كل أنواع النشاط الانساني ، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نعد بناء الأسطورة بناء عقلياً ، كذلك اللغة فإنها اذا كانت قد عرفت عن طريق العقل الا أنه من السهل أن نجد هذا التعريف يعجز عن أن يشمل الميدان كله ، وإنما هو جزء من كل ، لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية ، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري ، وفي المقام الأول لا تعبر اللغة عن الأفكار وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف ، حتى الدين في حدود العقل الخالص - كما تصوره كانط واستنتجه - لا يعدو أن يكون مجرد محض تجريد . انه لا يحمل الا الصورة المثالية ، الا الظل من الحياة الدينية الأصلية الملموسة .

وإذا كان كاسيرر قد عرف الإنسان باعتباره حيواناً خالفاً للرموز فإنه لم يكتف بهذا التعريف بل زاده تحليلاً ، فبين لنا أن العالم البيولوجي يوكسل Uexüll قد أوضح بأن لكل كيان عضوي حسب تركيبه التشريحي جهازين : الأول منها يسميه جهاز الاستقبال والثاني منها يسميه جهاز التأثير . ولا بد من تعاون الجهازين معاً .

وهذان الجهازان ، جهاز الاستقبال الذي يتحقق عن طريقه تقبل المؤثرات الخارجية وجهاز التأثير الذي يستجيب لهذه المؤثرات يتسان بسمة التلاحم الوثيق بينهما ، فهما حلقتان في دائرة واحدة يسميها يوكسل بالدائرة الوظيفية ، ولا يعارض كاسيرر تشريح يوكسل للجهاز العضوي على هذا النحو ، لكنه يضيف اليه جهازاً آخر يميز الإنسان عن غيره من الكائنات العضوية ويسميه بالجهاز الرمزي . وهنا يقول : «بين الجهاز المستقبل Receptor والجهاز المؤثر Effector وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية ، نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي Symbolic System ، فإذا ما قرنت الإنسان بغيره من الحيوانات ، وجدته لا يعيش في واقع أوسع فحسب ، ولكنه يعيش أيضاً إن صح القول في بعد جديد من أبعاد الواقع ، وهو البعد الرمزي ، وهنا يقول كاسيرر : «وما دام الإنسان قد تجاوز العالم المادي فإنه أصبح يعيش في عالم رمزي ، وما اللغة والأسطورة والفن والدين الا أجزاء من هذا العالم ، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية . إنها النسيج المعقد للتجربة الإنسانية وكل التقدم الانساني يهدف من هذه الشبكة وبقوياً» .

لم يعد الإنسان قادراً على مواجهة الواقع مباشرة . لم يعد يستطيع أن يجدق فيه وجهاً لوجه - ويتقلص العالم المادي - فيها يبدو - كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية . وبدلاً من أن يتعامل الإنسان مع الأشياء مباشرة نجده بمعنى من المعاني

وبالرجوع الى الفلسفة النقدية يمكن لنا توضيح وظيفة هذه الرسوم. حيث إنه لما كانت الوظيفة الأساسية للمقولات تتمثل في تطبيقها على الحدوس التجريبية، لذا فقد نشأت مشكلة هامة وهي كيف ينسني للمقولات وهي صور أولانية كلية ضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي حسية جزئية متغيرة. كان لابد إذن من وسيط له الطابع الحسي والأولاني معاً. بحيث يمكن أن يقال عنه صورة عقلية حسية - وعن طريقه وحده يمكن تطبيق المقولات على الحدوس. مثل هذا الوسيط رده كانط الى المخيلة وسماه بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. فالمخيلة هي الواسطة بين الحسية والفهم. ذلك لأنها تتسم بالطابع الحسي، إذ أن الصور التي تمدنا بها هي دائماً في المكان والزمان. ومع هذه السمة التي تتسم بها المخيلة فإنه توجد سمة أخرى تتسم بها وهي سمة التلقائية والابداعية. إذ أن المخيلة تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ابداع رسوم تخطيطية Schemes أو رموز يمكن أن تنظم تحتها الحدوس الحسية. ويضرب كانط مثلاً لذلك فيقول أننا لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطأ مستقيماً في خيلتنا، وكذلك لا نستطيع أن نفكر في الكم دون أن نتصوره باعتباره عدداً. ومعنى هذا أن المخيلة تفرض على الحدس عملاً أولياً هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي تحققه المقولات، ولما كان عمل المخيلة باطنياً صرفاً، كان لا بد له من اتخاذ صورة الحس الباطني نفسه وبالتالي فإنه كان لا بد له من أن يتخذ صورة الزمان. والزمان أيضاً يمكن أن يقال عنه وسيط بين الحدس والمقولات. فالزمان مجانس من جهة للحدس، إذ أنه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية. وهو من ناحية أخرى مجانس للمقولة، فهو كلي وهو قاعدة أولية. لا بد إذن من حدس الزمان حتى تتمكن المخيلة من أن ترسم أولياً تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر أن تندرج تحتها، والتي تشير الى المقولة التي سوف تنظم هذه الظواهر. هذه الاطارات هي التي أسماها كانط بالرسوم التخطيطية الصورية أو الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. إنها أشكال مجتمعة متخيلة أو صور تشبيهية رمزية، يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر. من هنا يتضح لنا أن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. إن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. فالشكل الرمزي عند فيلسوفنا يتسم بالماهية العقلية الخاصة به من ناحية والشكل الحسي المادي من ناحية أخرى.

يتحدث دائماً مع نفسه. فلقد استغرق نفسه بالأشكال الرمزية والصور والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية - حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً الا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة.

وموقف الانسان في هذا واحد سواء في الجانب النظري أو الجانب العملي. ففي الأخير منها نجد الإنسان لا يعيش في عالم من الواقع الصلدة أو طبقاً لاحتياجاته ورغباته المباشرة. انه يعيش وسط عواطف متخيلة وفي الآمال والمخاوف. لقد قال ابكتيتوس Epictatus ان ما يزعج الانسان ويخيفه ليست الأشياء وإنما آراؤه عنها وأوهامه ازاءها.

الواقع الجديد إذن هو وحده موضوع فلسفة الأشكال الرمزية. إنه واقع قائم بذاته، له استقلاله الخاص وموضوعيته المحددة. إنه ليس مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو من ذلك بمثابة بُعد من ابعاده Organs of reality وعن طريقه وحده يصبح كل شيء موضوعاً لإدراكنا.

وهذا الواقع الجديد لا يمكن أن يعد على هذا الأساس جزءاً من العالم المادي بل إنه يصبح بصفة أساسية متممياً الى عالم المعنى.

ومن هنا يقول كاسيرر «ومن الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن، أي بين الأشياء الواقعية والمثالية. ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنما له معنى.

«وقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميز بين الوجود والمعنى فهما هنالك مختلطان وإنما ينظر البدائي الى الرمز نظرتة الى شيء قد وهب قوى سحرية ومادية الا أن التفرقة بين الأشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية أمراً ملموساً بوضوح. وهذا يعني أن التفرقة بين الواقع والامكان أصبحت ملحوظة عندئذ».

الواقع الرمزي عند فيلسوفنا إذن ليس مجرد شيء مادي وإنما هو في المحل الأول، أن هذا المعنى لا بد له من بنية مادية أو قوام حسي لكي يتضح من خلاله. فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً مادياً فيزيائياً، فالصورة تحتاج الى القماش والتمثال لا بد له من الرخام والوثيقة التاريخية لا بد لها من المخطوطات والأوراق.

الشكل الرمزي عند كاسيرر يتسم إذن بنوعية خاصة تتمثل في شكله المادي الحسي من ناحية، وماهيته العقلية من ناحية أخرى.

ولعل مثل هذه الخصائص يمكن ردها الى كانط في معالجته لرسوم الخيالية الترنسندنتالية Transcendental Schemata.

فالإشارة ما هي الا مجرد أداة أو وسيلة لخدمة الفعل بينما الرموز تشكل أدوات ذهنية أو مظاهر لفاعلية العقل البشري . وعندما ينتج الموجود البشري في إيصال فكرته الى غيره عن طريق الرموز فإنه بذلك يكون قد نجح في التعبير عن هذه الفكرة.

4 - شارلز ويليامز موريس Charles. W. Morris وعالم الرمز والاشارة:

فرق موريس بين الرمز الفني وبين الرمز أو العلامات المستخدمة في العلم وهي الدراسات المنطقية التي تعرف الآن بدراسة الرموز ودلالاتها، فالعلوم المختلفة تستعمل رموزاً مختلفة أو إشارات مثل الحروف والأشكال والأعداد، وقد تسمى هذه الاشارات رموزاً، لكنها ليست رموزاً Symbols بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هي مجرد إشارات Signs. والفرق بين الاشارة والرمز إنما يرجع الى أن الاشارة ليس لها معنى نستمد من تأملنا لها وإنما تستمد دلالتها من الشيء الذي تتفق على أن نستعملها للاشارة اليه، أما الرمز فله في ذاته معنى خاص به ونستمد من تأمل هذا الرمز والانفعال به فكأنه الشكل والمضمون يكونان معاً وحدة عضوية بمعنى أن اللحن الموسيقي إذا ركب بطريقة معينة فإنما يفيد دلالة يتغير معناها لو كان اللحن ركب في صورة أخرى واختيار ألوان قائمة قد يشير فينا شعوراً مختلفاً كل الاختلاف عن اختيار ألوان زاهية. ومن هنا تصبح الصلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني صلة طبيعية وليست علاقة مصطنعة كالتي نجدها بين الاشارة ومعناها. وبناء عليه نستطيع أن نستبدل اشارة بإشارة أخرى في نطاق علم معين بغير أن يتغير المعنى كما لو استبدلنا الاشارة بالاشارة 1<2 أو اذا استبدلنا كلمة بتعريفها في القاموس أو استبدلنا كلمة ماء بعبارة يد.

فالرموز غير الفنية أو الاشارات هي لغة اتفاقية في حين تتميز الرموز الفنية بأنها لا يمكن أن تستبدل بغيرها ويبقى المعنى واحداً ولذا يصعب في الفن تغير الشكل أو الصورة بغير أن يصحبه تغير المعنى أو التعبير، ذلك لأن العمل الفني وحدة عضوية تستمد من علاقة الرمز بمدلوله علاقة عضوية لا تفرض عليه من الخارج أو بالاصطناع والا تحول الرمز الفني الاصيل أو العمل الفني كله على العموم الى اشارات مصطنعة تضعف من التعبير الفني في أصلاته.

الانثروبولوجيا والوظيفة الرمزية عند كلود ليفي شتراوس

لم يكن ليفي شتراوس أول من فكر في اللغويات كنموذج

ومن هنا يتضح لنا أن تحليل عملية التمثيل الرمزي ليكشف لنا عن تضمينها لخطتين أساسيتين هما الشكل الحسي Sensous من ناحية والمعنى Sense من ناحية أخرى - وهنا لا بد لنا أن نوضح أن التمييز بين الرمز والمعنى عند فيلسوفنا ما هو الا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فاللون والامتداد يمكننا فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لا نستطيع ذلك في الواقع، وكذلك الحال بالنسبة للتمييز بين الرمز والمعنى.

فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية الا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك الى المعنى. إن مادته مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة. حقاً أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت ليس خاضعاً له كلية.

3 - الرمزية كمفتاح جديد للفلسفة عند سوزان لانجر:

إذا كان العلم عند كاسيرر يمثل بعداً واحداً فقط من أبعاد الواقع، وإذا كانت فلسفة الوضعية المنطقية قد اتسمت بهذا البعد وحده، وإذا كان كاسيرر قد أدخل ذلك البعد الواحد ضمن فلسفة أعم وأشمل وهي فلسفة الأشكال الرمزية، فإننا نجد تلميذته سوزان لانجر تدخل الرؤية العلمية المحدودة لفلسفة الوضعية المنطقية في عالم أرحب وأشمل الا وهو العالم الحضاري. فإذا كانت الوضعية المنطقية قد حصرت نفسها في حدود عالم اللغة فحسب، فإن سوزان لانجر تبدأ فلسفتها فتبين لنا أن عالم المعنى أوسع من عالم اللغة، ذلك أنه توجد مجالات أخرى خلاف الفكر اللغوي لا يمكن قياسها على أساس المنطق اللغوي وحده كالأحلام والأساطير والفن والميتافيزيقا، وكل هذه المجالات تعد في رأي سوزان لانجر رموزاً حافلة بشتى المعاني خلقتها الطبيعة الإنسانية للتعبير عن بعض الجوانب التي تعجز اللغة عن التعبير عنها.

وتذهب سوزان لانجر الى القول بأننا عندما نقول أن ثمة شيئاً ما قد عبر عنه تعبيراً جيداً فلا يعني قولنا هذا بالضرورة إننا نؤمن بالفكرة المعبر عنها أو نعتقد بصحتها، بل إن كل ما نعينه في هذه الحالة هو أن هذه الفكرة قد أعطيت لتأملنا بوضوح وموضوعية. وفي مثل هذه التعبيرات تكمن وظيفة الرموز متمثلة في توحيد الأفكار واستحضارها. وهنا يتضح أن الاشارات Signs تختلف اختلافاً جذرياً عن الرموز Symbols، فالإشارة تفهم متى استخدمت للإشارة الى الموضوع أو الموقف الذي تدل عليه. أما الرمز فإنه يفهم متى جعلنا تصور الفكرة التي يقدمها.

الرموز شبيهة برموز اللغة، فلقد أصبح من الضروري التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنيوي أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري تأصيل نظرية ليفي شتراوس إلى مجال الدراسات الانثروبولوجية في ضوء النظريات اللغوية، ومن هنا بدت أهمية ثقافته بعالم اللغة الكبير رومان جاكسون Roman Jakobson، وهو اللقاء الذي تم في المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعي في نيويورك عام 1940. وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الاقتصاد السياسي بالنسبة للتصور الماركسي عن التاريخ ثملة الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكسون بالنسبة للانثروبولوجيا عند ليفي شتراوس. وتتحول العلاقات الانسانية الأصيلة بين البشر إلى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية، فالزواج مجرد علاقة بين رموز أو علامات وليس علاقة بين رجل وأنثى كليهما يمثل كياناً عينيّاً وجوديّاً يتوهج عاطفة وانفعالاً. وتبادل النساء لا يختلف في شيء عن عملية تبادل العلاقات والرموز، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التي يمكننا اكتشافها بين ظواهر العالم المادي، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفي شتراوس اختزلت وأصبحت بعداً من أبعاد النسق الطبيعي وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها وتوحدها.

الرمزية والتجربة الدينية

وهنا نجد أكثر من فيلسوف قد أدرك الطابع الرمزي للتجربة الدينية، فإذا كان الصوفي قد سبق لهم أن أدركوا ضرورة التعبير عن الخبرة الصوفية من خلال الرموز، فإننا نجد بعض المفكرين والفلاسفة في الفكر المعاصر يؤكدون على هذه الحقيقة، وعلى سبيل المثال نجد ولترستيس W.T. Stace من خلال بحثه عن المشكلة الدينية في كتابه الزمان والأزل يقول: «إن كل لغة دينية لا بد من أن تؤخذ رمزياً لا حرفياً. والواقع أنك بمجرد ما تحاول أن تأخذ مذهبك الديني بمعناه الحرفي، فإنك سرعان ما تجد نفسك بإزاء الكثير من المتناقضات، كالتناقض القائم مثلاً بين خيرية الله ووجود الشر في العالم، أو التناقض القائم بين ثبات الله (أو عدم قابليته للتغير) وفاعليته، والتناقض القائم بين شخصية الله ولا نهائيته. وهذه المتناقضات إنما هي بضاعة الشاك الرائجة. وكل مهمته إنما تنحصر في إبرازها والعمل على إظهارها، وهو كاسب حتماً ودائماً، لأن هذه المتناقضات حقيقية، ولأنه لا سبيل إلى تفاديها بأية حيلة مصطنعة أو أية خدعة بارعة. والدفاع المؤلف الذي طالما قام به المتدينون من البشر قد

للبحث الانثروبولوجي، لكن بينما مال علماء الانثروبولوجيا في انكلترا وأميركا إلى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الانثروبولوجيا نجد ليفي شتراوس قد اتجه اتجاهاً معاكساً في ضوء اعتباره الانثروبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات. ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالفينسكي وموس Mouss & Malinowski لم يتمكنوا من جعل الانثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنها لم يتبعوا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلوا في مستوى الفكر الشعوري. ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه إلى استخراج البنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الانثروغرافية Raw ethnographic بنفس الطريقة التي يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادي، ذلك أنه يوجد تماثل بين البنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة، فالنشاط اللاشعوري للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول القديمة والحديثة، البدائية والمتقدمة، وعلى ذلك فإن دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها في اللغة تبرهن على ذلك بوضوح، ومن ثم يصبح من الضروري الوصول إلى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول إلى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى. ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفي شتراوس بأن البنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الانساني كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة إلى أخرى.

وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفي شتراوس كمجموعة من اللغات. كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع، فالثقافة كلها ما هي إلا مجموعة من النظم الرمزية، في المستوى الأول منه تقع اللغة، وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والدين. وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعي والفيزيائي.

والحق أن موقف ليفي شتراوس هنا يتفق إلى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية أرنست كاسير الذي أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للإنسان وعلاقة بمجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة.

وإذا كانت الانثروبولوجيا البنيوية عند ليفي شتراوس لم تقدم أكثر من الزواج البسيط بين فكرة موس الواقعية الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر إلى الثقافة كمجموعة من

- ———, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 1.
- Langer, Sussane K., *Feeling and Form*.
- ———, *Philosophy in a New Key*, mentor book, 1951.
- Schilpp, Paul Arthur, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer*.
- Valon, Michel, *An Apostle of Freedom, Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*.

محمد مجدي الجزيري

الرمزية (في الفن)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

الرمزية (فن)

قد يكون من الصعب رسم حدود واضحة للحركة الرمزية في مجال الفنون التشكيلية، لأنها لم تكن في نشأتها وتطورها، مماثلة للحركات الفنية التي عاصرتها أو أتت بعدها. فهي بالأحرى تيار لم تتوضح أطرها العامة، ويشبه، في شموله، فن الباروك Baroque من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أو الحركة التعبيرية في العصور الحديثة. ولا شك في أن محاولة البحث عن صيغة تجمع بين حركات متباينة، لا تلقى إلا في الظاهر، هي محاولة غير ناضجة، ويكفي، دليلاً على ذلك، تبني عبارة «ما بعد الانطباعية» التي هي من الغموض بحيث أنها تغطي معظم التيارات الفنية التي شهدتها السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعبر عنها فنانون تباينت ميولهم وأساليبهم التعبيرية، أمثال: فان غوغ، وغوستاف مورو، وبوفي دو شافان، وكاريري، وسيزان، وغوغان واصدقاؤه في البونت أفن، والفنانون الذين عرفوا باسم النبين.

صحيح أن موريس دوني، أحد النبين، قد اعتبر أن كلمة رمزية «لم تعد متداولة أو مفهومة»، ولكن رغم هذا التصريح ذي الدلالة، ازداد الاعجاب منذ أواسط القرن العشرين، ولأسباب مختلفة ومعقدة، بالفنانين الذين وصفوا، صواباً أو خطأ، بالرمزية، وانتهى هذا التعبير بأن عرف شمولاً خطيراً على حساب التيارات الفنية الأخرى - كالواقعية والانطباعية - التي بدا ممثلوها وكأنهم لا يشكلون سوى مجموعات صغيرة جداً في «بحر هذا القرن الرمزي» (أي القرن التاسع عشر). ففي كتابه الحركة الرمزية في فن القرن التاسع عشر، الصادر

انحصر دائماً - وبلا جدوى - في محاولة تصفية تلك المتناقضات، وهو الأمر الذي هيهات لأحد أن يقوم به... ومضي ستيس فيقول: «وهكذا أصبحت النزعة الشكية هي النتيجة الضرورية المحترمة التي لا بد من أن تترتب على التأويل الحرفي للمذاهب الدينية، وهكذا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى التسليم بأن الموجود البشري الأسمى هو فيما وراء كل تصور، وأنه أيّ ما كان المفهوم الذي نستخدمه من أجل العمل على فهمه، فإنه لا بد من أن يقود الذهن على الفور إلى متناقضات منطقية، وإن الفاظنا ولفتنا لا نملك مطلقاً سوى أن تولد لدينا حدوساً معتمدة عما يكمن وراء كل تفكير. وهذا هو معنى الألوهية السلبية، وهذا أيضاً تبرير التأويل الرمزي للغة الدينية.

وعند الفيلسوف الوجودي الشخصي نيكولاي بيرد يانف نجده يرى أن الرموز والأساطير هي الوسائل الوحيدة للتعبير عن التجربة الروحية الدينية، فهي ليست مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الأحداث الموجودة في العالم الروحي والتي تتبد بدورها عن أية محاولة لفهمها أو إدراكها عقلياً. وهكذا يصبح الفكر الرمزي عنده هو وسيلتنا الوحيدة للاقترب من ذلك الواقع الروحي وتبريره شعورياً ووجدانياً. ومن هذا المنطلق يقدم لنا نظريته في الرمزية الواقعية Realist Symbolism والتي مؤداها أن الشكل الخارجي للعالم ما هو إلا مجرد تجسيد للوقائع الروحية ورمز لها.

كما يتفق كل من بول تيلش Paul Tillich ورنولد نيبور Reinhold Nibur في القول برمزية التجربة الدينية واستحالة عقلتها أو تفهمها منطقياً.

مصادر ومراجع

- الجزيري، محمد مجدي، كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة، مطبعة العاصمة، 1985.
- سني، ولتر، الزمان والأزل، ترجمة زكريا إبراهيم، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، 1972.
- Berdyaev, N., *Freedom and the Spirit*.
- Brennan, Joseph Gerard, *The Meaning of Philosophy*, New York, 1957.
- Cassirer, E., *An Essay on Man*, Bantam Book, 20th Printing, New York, 1970.
- ———, *Language and Myth*, Translated by Sussane K., Langer, Dover publications, New York, 1946.
- ———, *The Logic of the Humanities*, Trans. by. C.S. Howe., New-Haven, Yale University, 1961.

بعده سنوات في الشعر الفرنسي. وهو تيار يعارض النزعة الطبيعية كما جسدها أميل زولا، ويعارض أيضاً بعض مظاهر الرومنسية الفرنسية. والرمزية في مجال التصوير، تتبع مبدأ المحاكات الأكثر كلاسيكية، وتسعى، من خلال ذلك، إلى توظيف لغة تشكيلية استنفذت طوال ما يزيد على أربعة قرون. غير أن إعادة الاعتبار إلى الأساليب الفنية القديمة يبررها أو يدفع إليها البحث عن مادة ملائمة للتعبير عن الصورة الحلمية. لذلك، فإن أثر الاهتمامات الرمزية في نطاق التصوير، قد يتخطى المجال الزمني كما هو معروف بالنسبة إلى الشعر الرمزي، مما يعني أن التصوير لم يكن - رغم تأثره الكبير بالأدب - مجرد تسجيل للشعر الرمزي، وأنه يستلهم مصادر ظهر أثرها في التصوير قبل أن يظهر في الشعر.

لا شك في أن جماعة ما قبل الرافائيليين Préraphaelites الانكليزية تمثل مرحلة أولى في تطور الرمزية على الصعيد الفني. ذلك أن ممثلي هذه الجماعة - ميليه J.E. Millais، وهونت W.H. Hunt، وروسيتي D.G. Rossetti، الذي جمع بين الشعر والتصوير - قد طالبوا، منذ 1848، بحقوق المخيلة، وعمدوا إلى تمثيل الطبيعة والتعبير عن مشاعر إنسانية بصدق، تماماً كما فعل فنانون الكوتروشتو (أي القرن الخامس عشر في إيطاليا). فاعلمهم الفنية ذات ملامح أدبية، عاطفية وأخلاقية، تمثل علماً عناصره التشكيلية رموز وأساطير يونانية أو مسيحية، أو فصول من روايات محلية كلتية، أو نساء غريبات، أو مشاهد شكسبيرية. غير أن هذه الجماعة توجهت بتأثير من بعض الأعمال الأدبية المعاصرة، نحو جمالية اشتراكية، وعمدت إلى تزيين الحياة بتجديد مظاهر الفن الزخرفي. وقد اتبع هؤلاء، للتعبير عن أغراضهم تقنية تشبه من حيث توخيها الدقة والبحث عن التفاصيل الواقعية المثيرة، تقنية الواقعيين المفرطين المعاصرين الذين جعلوا من الصورة الفوتوغرافية وسيلتهم الأساسية (راجع الواقعية). وإن هم لم يترددوا في تصوير شخصيات دينية، توراتية أو انجيلية، داخل أطر على صلة مباشرة بالحياة اليومية العادية، فذلك لأنهم أرادوا، كما يشير جوزيه بيسير، أن يختصروا المسافة بين معاصريهم والمراحل الأولى للمسيحية، وأن يعبروا عن مفهوم اشتراكي كان ما يزال ضبابياً. وبرجعهم إلى فنانين القرن الخامس عشر، أي إلى ما قبل رافائيل، أرادوا البحث عن صفاء مفقود، والتعبير عن رفضهم لتقاليد أكاديمية مصدرها القرن السادس عشر ومثله: دافنشي، ورافائيل، وميكل أنجلو.

سنة 1947، أورد الكاتب شارل شاسة، تحت عنوان الحركة الرمزية، أسماء مجموعة كبيرة من الفنانين، أمثال: غوستاف مورو، بوفي دو شافان، كاريري، رودون، غوغان، وكذلك النحات رودان وممثلو البونت آفن والنيبة. وبعد عشرين سنة، تصاعد عدد الرمزيين، بل تضاعف، حيث أضيف إلى هذه اللائحة فنانون آخرون: رومنيون المان. وبلجيكيون وهولنديون واسكندنافيون طليعون، ومستقبلون إيطاليون، وتجمع الروزكروا الغريب... وكان المعرض المخصص للحركة الرمزية، الذي أقيم في عدة عواصم أوروبية، ما بين سنتي 1975، 1976، قد اختار سنة 1848 تاريخاً لانطلاقة الرمزية، أي تاريخ تأسيس الجماعة ما قبل الرافائيلية في لندن (راجع الرومنسية). ومن الشائع اليوم أن من رواد الرمزية والمهدين لها فنانين ظهوروا هنا وهناك في أنحاء مختلفة من أوروبا الغربية، أمثال فوسلي، ويليك، وتورنر في انكلترا، وفريدرش ورونج في ألمانيا، وبوكلين وهودلر في سويسرا، وشاسيرو في فرنسا...

1 - مراحل الرمزية:

من الواضح أن تفسير هذه الشمولية يكمن في النظرة الفنية التي قدمت الموضوع على الشكل، ودافعت عن «الفكرة» على حساب الخلافات المنهجية الأكاديمية. فالحركة الرمزية التشكيلية ارتبطت، في بعض مراحلها على الأقل، بالأدب والأدباء الذين التزموا بمبادئ الرمزية ودافعوا عن الفنانين الممثلين لها. فكان الكاتب هوبسمان J.K. Huysmans قد وجد في الفنانين الرمزيين، مورو ورودون Redon، معلماً الطليعة الجديدة، وأعجب الكاتبان شارل موريس والبراوريه بالفنان غوغان الذي بات «فريسة الأدباء»، حسب تعبیر فيلكس فينيون، وهو الذي رفض، من جهته، أن يقوم بالدور نفسه إزاء الانطباعيين المحدثين. وكان للشعر بدوره تأثير مباشر على التصوير، بخاصة في فرنسا، حيث أصبحت أقوال الساريليلادان Le Sar peladan وكتاباتهن عن الفن الجماهيري موضوع الساعة في أكاديمية جوليان. وهكذا بدت «الرمزية في الفنون التشكيلية وكأنها - كما يقول بويون - تستر خلف الحركة الأدبية وتنقاد لها، حتى أن اختيار المصورين لموضوعاتهم كان يتم من خلال الأدباء، الأمر الذي بات يشكل نقیضاً للانطباعية».

ففي أيلول من سنة 1886، نشر الشاعر جون مورياس بيان الرمزية، طارحاً تسمية ملائمة لتيار في كان قد ظهر قبل ذلك

الانسانية، على الرغم من أنها صيغت من التباسات صوفية وأشكال ذات ملامح باطنية. لذلك فهو عندما يصور المينوتور، وأورفيه، وأوديب، يدعي أنه يشير في نفوسنا الاحساسات نفسها التي يشعر بها إزاء هذه الموضوعات. ولا شك في أن ما يمثله عمله التصويري هو عالم غريب يتكون من صخور جبلية، وسهوات دامية، وجواهر متألقة، لونت كلها بألوان فيها شيء من الكلفة، لكنها تعبر عما قد يعانيه الفنان من احساسات ذاتية خاصة. وقد ترتبط هذه الاحساسات، في نظر الكاتب جوزيه بيير، بما سمي «حرب الجنس» التي يعكسها اهتمام الفنان بالأعمال الطائشة لجويتر، وبخاصة تلك التي يقوم بها متخفياً في صورة حيوان، كي يثير إعجاب ليدا، أو أوروبا، أو بازيفايه، «لقناعة الفنان بأنه لا بد من التصرف حيوانياً إذا كان لا بد من إثارة إعجاب النساء وارضائهن خاصة، حسب تعبير جوزيه بيير. أما بوكلين فقد اتبع بدوره أسلوباً يحمل بعض ملامح فن الباروك من القرنين السابع عشر والثامن عشر، واهتم بالألوهة الصغيرة، آلهة البحر أو الغابة، الممثلة لقوى الطبيعة، والتي جسدها اليونانيون والرومان في صور حية.

وبدوره يؤكد اوديلون رودون 1840-1916، على أهمية المصادر اللاوعية في العمل التصويري، محاولاً أن ينقل الى عالمه المثل ملامح الرؤى الخيالية كما تعكسها محفوراته القائمة على تباين الأسود والأبيض وأعماله الطباشيرية والزيتية الغزيرة الألوان. ورغم اهتمامه بالتفاصيل الطبيعية الدقيقة، يبقى عالمه الأكثر غرابة، عالم الغوامض والأسرار. أما الفنان البلجيكي جيمس انسور، 1860-1949، ذو النزعة التعبيرية، فيجمع في عمله بين المبتذل والقيم الروحانية الصوفية الرمزية، بين السخرية والنشوة، بين القلق والانفراج.

فنانون آخرون، في فرنسا وبلجيكا وهولندا وإيطاليا، اسهموا بدورهم في إغناء وتعميق آفاق الفن الغربي، آفاقه العاطفية والصورية. فكان بول غوغان، Gauguin، 1848-1903، ان حاول سنة 1886، أن يكسب الخط واللون والشكل دلالات رمزية خاصة، وفقاً لما توصل اليه، مع زميله اميل برنار في البونت أفن Pont-Aven، في شمالي فرنسا، سنة 1888، حيث وضعا صيغة «المثالية التأليفية» idéalisme synthétique، «الأكثر ملاءمة للترجمة التشكيلية للفكر الرمزي، بمظاهره الاسطورية والصوفية والحلمية»، في نظر جوزيه بيير. وهي الصيغة التي اتبعها غوغان في جزء كبير من أعماله بدءاً بلوحته رؤية بعد الموعظة من سنة 1888، التي

وكان لهذا التيار، المتمثل في أعمال ما قبل الرافائيلين، انتشار كبير بعد ذلك في انحاء مختلفة من أوروبا، حيث ظهر أثره بوضوح في معارض الروزكرو Rose-croix، التي نظمها جوزف بيلادان ما بين عامي 1892-1897. وفيها برز اسم الفنان البلجيكي فرنان كنوف Khnopff، الذي عمد الى تأويل الصورة الفوتوغرافية والانطلاق منها لصياغة عمل فني ذي طبيعة واقعية ساحرة. ولكن، ثمة جماعة أخرى من الفنانين، أقل تمسكاً بمظاهر العالم المرئي، قدمت تقاليد الفن الكلاسيكي على واقعية الصورة الفوتوغرافية، وتوجهت نحو اللامرئي، أو لجأت، هرباً من الحياة التي تعيشها، الى الماضي والأحلام، ورجعت الى جمالية العصور القديمة، الى اليونان والشرق. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه الأكثر مثالية هم: أوجين كارير، ويير بوفي دوشافان في فرنسا، وهانس فون ماري Marées، وماكس كلنغر في المانيا. ورغم أن هؤلاء لم يتحرروا تماماً من تقاليد فن المتاحف والأكاديمية، الا أنهم كانوا مجددن نسبياً، ونجحوا في تنظيم المساحة المصورة على أسس متينة. فأعمال بوفي دوشافان تصور عالماً مثالياً صيغ في أشكال أنيقة صافية والألوان هادئة وتألّف ساكن، وتعبر عن نظرة الفنان الى اللوحة التي لا يرى فيها الا ترجمة تشكيلية للفكرة، فكرة سامية ومثالية. أما ماكس كلنغر، الأكثر غرابة بين هؤلاء، فيعبر عن احساسات غريبة في مجموعة من الأعمال الطباعية التي جعلت منه واحداً من أبرز فنانين القرن التاسع عشر في مجال الحفر.

وثمة اتجاه آخر داخل الحركة الرمزية قد يتمثل في أعمال فنانين برزوا حوالي السنة 1870 - أي في الوقت الذي ظهرت فيه الحركة الانطباعية - هما السويسري أرنولد بوكلين Böcklin والفرنسي غوستاف مورو. فعلى الرغم من تباين وسائلهم التعبيرية، يجمع بينهما طابع حيي تميزت به اللمسات اللونية، وموقف مشترك من الأساطير القديمة والتقاليد الفنية من القرنين السادس عشر والسابع عشر. ففي أعمالهما، تأخذ الميتولوجيا اليونانية الرومانية قيماً رمزية جديدة، ولم تعد، كما كانت من قبل في جزء كبير من الفن الغربي، مجرد مسوغ لاختبارات كان هاجسها الكشف عن مهارة حرفية، بل أصبحت منطلقاً للبحث عن قيم جمالية ونفسانية وفلسفية في آن. فكان مورو - وهو الذي صور الأشياء بدقة متناهية، وصفت بدقة الصائغ، في أجواء تكتنفها الرؤى والمثاليات - قد توجه نحو دراسة الميتولوجيا والأديان، ووقع في صوفية دينية «قادته، كما يقول فلوريزون، الى تحليل عام ودقيق للروح

عن قيم أو دلالات ذات طبيعة رمزية. فالتصوير المسطح الثنائي الأبعاد هو تجاهل للفضاء الحقيقي ذي الأبعاد الثلاثة، وألوانه الاصطناعية الصافية ليست انعكاساً لتجربة الفنان مع الواقع المرئي، بقدر ما هي انعكاس لعوالمه الخيالية والخلقية. وقد يبدو قريباً منه، رغم تباين أسلوبه، الفنان النرويجي ادغار مونش Munch الذي بلغت معه صيغة التأليفية Synthétisme كامل بعدها الوجداني. فالكثافة الخطية واللونية في أعمال هذا الأخير تعكس بدورها حالة نفسية وتعبر عن قلق داخلي عميق.

2 - المنطلقات العامة للرمزية :

هكذا نشأت الرمزية وتحددت أهدافها، في الأدب أو في الفنون التشكيلية، جاعلة من الفن هدفاً للحياة، لأنه يعكس بوسائله التعبيرية على اختلافها وتنوعها، احساساتنا الأكثر عمقاً، بل الأقل وعياً، بالمفهوم النفسي للكلمة. وما الطبيعة التي يحاكيها الفنان إلا منطلق الفكر إلى الحلم. فالدور البارز للرمزية - وهي التي سبقت الحركة الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن التاسع عشر، مع بعض ممثليها: رودان وكايرير - هو في ما كانت تسعى إليه من أجل تلاقي الفن التشكيلي والنشاطات الثقافية الأخرى، الأدبية والموسيقية والعلمية والفلسفية. وإذا كان التصوير قد أسهم - كما يشير فلوريزون - في تحديد الأطر الزخرفية للحياة وفي التحرر من عبء تقاليد الماضي، فإنما يعود ذلك، في جزء منه، إلى الرمزية، والأصح إلى بعض تيارات الحركة الرمزية. ولا شك في أن كثيراً من الحزافين والزجاجيين وسواهم من العاملين في شتى الحرف قد تأثروا بالرمزية واخذوا عنها بعض الانغاط الزخرفية، وأن ما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالحركة الرمزية.

وفي مقالاته التي نشرت في مجلة مركور دو فرانس، سنة 1891، حاول الكاتب الفرنسي الشاب، البير أورييه، أن يوضح مبادئ الرمزية في التصوير. وقد جاء في مقالته «الرمزية في التصوير» التي كرسها لصديقه بول غوغان: أن على العمل الفني أن يكون: (1) ليس مثالياً Idéaliste وحسب، لأن المثالية تقتصر على الانتقاء من الطبيعة، بل «فكرياً» Idéist، لأن مثاله الوحيد هو التعبير عن الفكرة (Idée، 2) رمزياً، لأنه يفسر هذه الفكرة بالأشكال، (3) تأليفاً Synthétique، لأنه يكتب هذه الأشكال بواسطة الاشارات،

وجد فيها بعض الشعراء الرمزيين بياناً للرمزية على صعيد التصوير يقابل بيان الرمزية في مجال الشعر. ذلك أن غوغان - وهو الذي وقف ضد منهج الانطباعيين لأنهم «لا يرون سوى المادة بالعين من دون الفكر» - قد لجأ إلى أسلوب جديد في التصوير يقوم على تجزئة وجوه الشاشة التشكيلية، وعلى الخط المحيط بالمساحات اللونية والفواصل بينها، وعلى استخدام اللون بطريقة جديدة تسهم في التعبير عن الفضاء التشكيلي من دون الاستعانة بالوسائل التقليدية. هذه الطريقة التي استنبطها غوغان وأميل برنار، وعرفت باسم «القواطعية» cloisonnisme، تحولت اللوحة إلى مساحات لونية مسطحة، غير مجسمة، تحدها خطوط عريضة واضحة، كما في الزجاجيات وبعض الأعمال الفنية الشرقية. وهنا، يلغي المنظور العلمي المتبع تقليدياً في التصوير الغربي، ويتحول الفضاء التشكيلي إلى مسطح أو مسطحات ثنائية الأبعاد، كما تتحرر الألوان من القوانين البصرية وتتحوّل بدورها إلى ظاهرة عقلانية، إلى ابتكار اصطلاحي. فاللون كما يظهر في أعمال غوغان ليس نقلاً لما يراه الفنان في الطبيعة، بل هو لون اصطلاحي، يسهم والخط المحيط به في التعبير عن اهتمامات تشكيلية جديدة تسعى إلى تخطي أطر الفضاء التصويري كما مورس في الفن الغربي منذ عصر النهضة.

ولعل ما قدمه غوغان على هذا الصعيد التشكيلي هو ما يميزه عن الفنانين الرمزيين الآخرين، ويجعله يحتل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، إلى جانب كبار فنانين نهاية القرن التاسع عشر ممن أسهم فعلاً في تحول الفضاء التشكيلي الغربي. صحيح أن الرمزيين كانوا، منذ بدايتهم، يسعون إلى تخطي الواقع، وإلى «جعل اللامرئي مرئياً» - حسب تعبير بول كلي - إلا أنهم لم يتخطوا المفاهيم السائدة للتصوير الغربي، وبقوا متمسكين بمبادئه وتقنياته الأكاديمية. وحتى أولئك الذين اظهروا عن جرأة محدودة في مجال استنباط مفردات تشكيلية جديدة - أمثال مورو ورودون - لم يكونوا مجددين، ولم يتمكنوا عملياً من التحرر أو التخلص من الماضي وتاريخ الفن، بينما استطاع غوغان أن يقدم مفهوماً جديداً لبناء اللوحة ولعلاقتها بالعالم الذي تمثله، مرئياً كان أو لا مرئياً. لا شك في أن غوغان قد استعان بمصادر تقع خارج العالم الغربي، كالفن الياباني أو الفن المصري القديم أو فن جافا...، إلا أن ما يهنا هنا هو نجاح غوغان في استخدام مفردات جديدة وإعادة تنظيمها وفقاً لما يتطلبه التعبير الرمزي. فالألوان الاصطناعية كما مارسها غوغان لا تقتصر على كونها مادة تشكيلية أو جمالية، بل تعبر

يفسره، إذ ليس من حقيقة هذه الأشياء إلا فيه، وليس لها إلا حقيقة داخلية». وهذا الموقف المناقض للنزعة الطبيعية في الفن، قد يبرره عداء عميق إزاء التحرر الاجتماعي، والخوف من تبدل الواقع الاجتماعي لصالح الحركات اليسارية. فالتيار الرمزي، في نظر روبير دولوفوا، يعمل، من حيث هو بنيه ايدولوجية، على دمج الثقافة الخاصة بوسط اجتماعي مع النماذج المتكونة سابقاً، ويعارض، من حيث هو التزام سياسي، الفلسفة الوضعية والمادية التاريخية، كما يعمل، بصفته وسيلة تعبير، على تبديل مسار الفن انطلاقاً مما كان قد أدت إليه التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية من قلق ومعاناة. لذلك تبدو الرمزية وكأنها هروب من الواقع الذي تعيشه عبر النزعة الرومنسية والهذيان الخلمي لوليم بليك وعالم فوسلي الخرافي. غير أن مجموعة من الفنانين الرمزيين - أمثال: غوغان، كلمت، مونش، دوغوف دونونك - قد وجدوا أنه لتثبت هذا المحتوى اللاعقلاني لا بد من اعتماد الخط واللون الصافي، وتصوير أشياء العالم المنظور لا كما تراها العين في الطبيعة، بل كما يتصورها الفنان ووفقاً لما تتطلبه قوانين التمثيل الداخلي، أي أنه لا بد من إعادة صوغها أو تأويلها، لا نسخها، بحيث أنها تعبر عن الموضوع من دون التقيد بالمظاهر الخارجية. وهذا الاتجاه الجديد القائم على تفسير مظاهر العالم المرنى وتأويلها قاد إلى التحوير، بل إلى التشويه الذي لجأت إليه فيما بعد الوحشية الفرنسية والتعبيرية الألمانية وسواهما من الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرين منذ بدايته.

واستناداً إلى هذه الوقائع يمكننا تحديد أطار ظاهرة الرمزية ورسم منطلقاتها العامة: فهي، إذن، رفض للمادية والمجتمع الذي جعله التطور بشعاً وحطاً من قيمه، رفض يترافق مع قدوم العلم والتقنيات الحديثة وازدهار وهم التقدم؛ ثم رفض للنظريات الجمالية التي تكرس عبادة الواقع. وهي كما يقول هوفستاتر، «تعبير عن موقف إزاء الواقع المدرك علمياً، الموقف الذي نجده، منذ عصر الأنوار، في مختلف مراحل الفن الأوروبي، مدعياً أنه يقود الوعي إلى مفهوم للواقع يقع خلف الإدراك الحسي». فالواقع، كما يراه الرمزيون، لا يقتصر على المادي، بل يتخطاه ويمتد إلى الشعور والتأمل الباطني، كي يتحرر من عوائقه المادية، ويبلغ دلالاته السامية وقيمه الروحانية، الواقعة خلف الظواهر. لذلك، تدين الرمزية الجمالية الواقعية، وترفض الخضوع للقانون الذي وضعه الفنان الفرنسي كوربيه، أبرز ممثلي النزعة الطبيعية: «التصوير لغة فيزيائية تتألف من الأشياء المرنية كلها»؛ كما أنها تعتبر

(4) ذاتياً، لأن الموضوع لا يعتبر أبداً من حيث هو شيء، بل من حيث هو إشارة تدل على فكرة مدركة من الذات، (5) زخرفياً، لأن التصوير الزخرفي، كما فهمه المصريون واليونانيون، والبداثيون على أشد احتمال، ليس شيئاً آخر سوى تظاهرة فنية ذاتية، تأليفية، رمزية وفكرية.

بيد أن أوربيه يضيف: كل ذلك لا يساوي شيئاً إن لم يكن الفنان مزوداً «بهذه التأثرية التسامية *émotivité transcendantale* العظيمة جداً، الثمينة جداً، التي تجعل النفس الانسانية ترتعش أمام المأساة التي تصطبغ بها التجريدات». لا شك في أن ما ورد في هذا النص ينطبق على أعمال غوغان التي تلت رؤية بعد الموعظة، كما ينطبق عامة على جماعة البونت آفن والبيين. ويتبين منه ومن أقوال أخرى للنقاد أن أوربيه لم يكن يهدف إلى وضع مبادئ عامة لمذهب معين بقدر ما يسعى إلى تنظيم لإحساس جديد. وكان أوربيه قد اعتبر غوغان رمزياً، ولكن ليس «على طريقة البداثيين الإيطاليين - وهم المتصوفون الذين لا يجدون صعوبة في إبقاء أحلامهم غير مادية - بل رمزياً يشعر بالضرورة الملحة لأن يلبس أفكاره أشكالاً واضحة وملموسة، لأن يلبسها غطاء جسدياً ومادياً». ونجت هذه المادة الغنية بمبادئها، تكمن، بالنسبة إلى العقل النير، الفكرة، وهذه الفكرة هي الأساس الجوهرى للعمل الفني ومسببه الفاعل في آن». فاخطوط والألوان ليست، إذن، في نظر أوربيه، إلا وسيلة لبلوغ الرمزية. وهنا تكمن إحدى الصعوبات الأساسية في الفن الرمزي، صعوبة التوفيق بين الشكل والمضمون، الصعوبة التي لم تحل، في كثير من الحالات، إلا على حساب الشكل.

وخلافاً للانطباعيين، المتمسكين بمظاهر العالم المرنى، تحل الرمزيون عن التصوير في الهواء الطلق، وعمدوا إلى التصوير داخل المحترف استناداً إلى رسوم أولية تسجل في الطبيعة، وانطلاقاً من الأشياء المرنية نفسها بل من الذاكرة التي تتخطى ظواهر هذه الأشياء ولا تحتفظ إلا بملامحها المعبرة عما هو أساسي وجوهري فيها. أي أن ما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن يعيدوا إلى الموضوع لا صورته الظاهرية، بل محتواه اللاعقلاني الذي يفسر وينقل إلى المشاهد عبر هذه الأشكال الظاهرية. ومن هنا كان موقف الرمزيين من التيارات الفنية المعاصرة، ولجوؤهم إلى الاسطورة والتاريخ كي يأخذ نتائجهم صفة ثقافية لم تكن في متناول الجميع. ومن هنا أيضاً المسلمة التي عبر عنها الكاتب شارل موريس: «الفن... هو ذاتي في جوهره، وليس مظهر الأشياء إلا رمزاً، وعلى الفنان أن

والشكلية على المضمون - مثل هذه المعاني، ولا تترى في التصوير سوى «مساحة مسطحة مغطاة باللون جمعت وفق نظام ما»، حسب عبارة موريس دوني المشهورة. ومن هنا كان الموقف السلبي من الرمزية، الموقف الذي يأخذ عليها كونها روائية أو قصصية، ولم تتوقف عن تكرار مشاهد الحيوانات الغريبة والكائنات الخرافية، والعذارى الحالمات، والعيون المتطلعة الى السماء، وحالات الوجد الصوفية... فالبالغات، وبخاصة تلك البالغات العقيمة، قد اسهمت، في نظر بعض مؤرخي الفن، في انحلال الرمزية التي يحدد تاريخها الفعلي ما بين سنتي 1885-1895. وحتى أولئك الذين اتبعوا المثالية التأليفية قد اخذتهم، كما يقول جوزيه بيير، «نشوة مخدر المسطحات وحشية الارابيسك»، وذهبوا بعيداً في هذا الاتجاه، حيث ان فناني عديدين - في انكلترا والمانيا وهولندا وبوهيميا - قد عبروا بأشكال مختلفة عن هذا التطرف التألفي الذي يعكس ما كان يعانيه العصر من تناقضات تجمع بين مبالغات العنف الواقعي والطموحات الروحانية. غير ان فناني بارزين - أمثال: فردنان هودلر، وغوستاف كلمت، وفيلكس فالوتون - قد لحأوا أيضاً الى الجمع بين الاشكال ذات الملامح التجريدية وبعض مظاهر الواقعية ولكن «بنسب ملائمة كافية كي تبقي هذا الخليط متفجراً» في نظر جوزيه بيير.

غير أن ما كانت تطمح اليه الرمزية هو تخطي الواقع وبلوغ معان أخرى، معان خفية. وقد يفسر ذلك التحول المتصاعد الذي شهدته الحركة الرمزية خلال القرن التاسع عشر بالانتقال تدريجياً من الاستعارة الى الرمز، وبالتخلي عن الموضوعات المعقدة لصالح الموضوعات البسطة التي يصبح فيها الشكل واللون من العناصر الأساسية المباشرة المعبرة عن حقيقة داخلية. وللمرة الأولى يحتل المنظر الطبيعي والصورة الشخصية Portrait حيزاً كبيراً من اهتمامات بعض الفنانين الرمزيين - أمثال: هودلر، كنوف، كلمت، غوغان، دوغوف دونونك، مونش - على حساب الموضوعات المستمدة من التاريخ والأساطير القديمة، والمتمثلة في أعمال الرمزيين الأوائل. وقد فسر هذا التحول باتجاه الدلالات الرمزية الكامنة في المناظر الطبيعية أو الوجوه على أنه تحلل عن الرمزية، في حين رأى فيه البعض تعميقاً لها.

وعلى الرغم من الغموض الذي أحاط بها لم تكن الرمزية بمعزل عن حركة التطور العام. فالفنانون الذين اطلقوا على أنفسهم اسم النيبين، أو النابيين Nabis - نسبة الى الكلمة

الانطباعية واقعية ضيقة جداً، لأنها لا تعترف الا بالحقائق الحسية، الرئية. وقد وصف الفنان الرمزي رودون الانطباعية بعبارة المشهورة: «سقفها منخفض جداً». وثمة أقوال أخرى بالغة التعبير، ومنها هذه العبارة: «اجل أعمال هؤلاء الشغيلة لا تساوي مطلقاً، في نوعيتها، أدنى خريشة لألبر دورر - وهو فنان الماني من القرن السادس عشر - الذي ترك لنا فكره ذاته، وحياة روحه».

هكذا، فإننا نجد مقابل هذا الاتجاه الرافضي - رفض الواقعية، رفض العالم المعاصر المادي، رفض العقلانية الضيقة - تطلعاً الى مجال آخر، الى عالم ماورائي، الى ما فوق العالم الواقعي، بل الى عالم مستقبلي. وقد يعبر عن هذا الموقف الاتجاه المتضائل، بل المسيحي، الذي يفسر ارتباط بعض الرمزيين بالاشتراكية، ولكن بمعناها الطوباوي الأشد غموضاً. غير ان الحركة الرمزية كانت ذات ثقافة عالية وعلى اطلاع بأعمال اسلافها الذين مهدوا لها. فكانت الظاهرة الرئيسية، في فرنسا أو في انكلترا والمانيا، هي العودة الى معلمي النهضة الايطالية، وبخاصة فناني الكوتروشتو؛ أي القرن الخامس عشر. كما أصبح رافائل، وميكل انجلو، وليوناردو دافنشي، من آلهة الفن، في نظر بعض الرمزيين. وبالمقابل، كان للرمزية اثر كبير على فناني نهاية القرن التاسع عشر، حيث اسهمت في تجديد الفن الزخرفي في مختلف المجالات الحرفية، كما اعتبرت بمثابة الخميرة لبعض تيارات القرن العشرين، كالتيبيرة والسريالية.

3 - مصير الرمزية:

ان ما يجمع عليه المصورون الرمزيون، رغم تباين وسائلهم التعبيرية، هو مفهوم العمل التصويري القائم على التلاقي بين جميع الفنون، وهو ما كان يتمناه الكاتب والفنان الانكليزي ويليم موريس، أو يعبر عنه الشاعر الالماني «شمولية العمل الفني» Gesamtkunstwerk. فاللوحة، كما يفهمها الرمزيون تجمع بين الشعر والموسيقى، وتدفع المشاهد الى التفكير والتأمل، وتولد لديه الاحساسات نفسها التي تولدها قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية. غير ان مثل هذا المفهوم قد يتعارض مع تيارات فنية أخرى ترى ان لكل فن خاصية تميزه أساساً عن سواه من أشكال التعبير الأخرى: فالرومانسية والرمزية، والسريالية لاحقاً، لا تنظر الى العمل الفني الا من خلال ما يتضمنه من معان او دلالات، بينما تتجاهل تيارات أخرى - كالانطباعية وسواها من الحركات التي قدمت المسائل البصرية

والمساواة بينهما، بحيث يسهم تنافهما في تجميل أطر الحياة الانسانية اليومية. قبل ذلك كان يمثلون جماعة ما قبل الراقصين - وهي إحدى الحركات المهمة للفن الجديد - قد اهتموا أيضاً بالفنون الحرفية، وطرحوا، منذ سنة 1850، عبر مجلته *The Germ*، مسألة التعاون بين الفنان والحرفي.

وهكذا، يبدو الفن الجديد وكأنه التعبير الحسي عن تيار فكري يتخطى الفن ليشمل مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. لذلك، فهو يرفض الأشكال الزخرفية السائدة، متوخياً البساطة، ساعياً إلى تحطيم الإيهام البصري والتجسيم ليستعير عنها بأشكال مسطحة ثنائية الأبعاد. وللغاية نفسها، كان الفن الجديد يهتم بالخط، رافضاً المحاكاة المباشرة للطبيعة، رغم أنه يبحث فيها عن قيم جديدة ينقلها إلى العمل الفني. أما جذور هذه الحركة فترتبط بمختلف التيارات الفنية التي شهدتها القرن التاسع عشر منذ أواسطه، كما يرى بعض المؤرخين أن أصول الفن الجديد تعود إلى الشاعر والفنان الانكليزي وليام بليك، 1757-1828، الذي اصطبغ نتاجه الشعري والفني بالطابع الخيالي الصوفي. فالعناصر الخطية، اللبية، لدى بليك تجسد ما يقابلها في أعمال الفنان الألماني فيليب أوتو رونج، والفنان السويسري جوهان هنريش فوسلي الذي عاش الجزء الأكبر من حياته في انكلترا. وهكذا، انطلاقاً من بليك ورسومه ذات الأشكال اللبية المتموجة، يمكننا تتبع الخط الذي يقود إلى الفن الجديد، مروراً بما قبل الراقصين وسواهم من الممهدين المباشرين للحركة الجديدة. والفن الجديد يلتقي، في كثير من منطلقاته العامة، مع الحركات الفنية المعاصرة له، كالرمزية، ومدرسة البونت آفن، والنبية، وما عرف عامة باسم ما بعد الانطباعية. فهو يلتقي معها في موقفها من الانطباعية نفسها، ويشاركها الاهتمام بالشكل والخط والمساحة بعيداً عن المنظور التقليدي والوسائل الإيهامية الأخرى، كما أنه يسعى، بدوره، إلى تأويل الطبيعة واختزالها، وتحويلها إلى أشكال ذات طابع تجريدي، تأخذ أحياناً مدلولاً رمزياً.

والعناصر التشكيلية المميزة في الفن الجديد غنية ومتنوعة، أخذت، في معظمها، من العالم المرمي، عالم الحيوان والنبات. ولكنها حولت إلى أشكال زخرفية، تجريدية في الغالب. فالغاية من محاكاة الطبيعة ليست نقل الصورة وجعلها مرئية أو مقروءة، بل ترجمة هذه الطبيعة وتأويل أشكالها في مساحات وخطوط مبسطة ومختزلة، تلتقي فيها الحركة - المعروفة باسم «ضربة السوط» لأن الخط المعبر عنها ينتهي بالشكل الحلزوني أو

العبرية التي تعني نبي - قد ارتبطوا ارتباطاً مباشراً بالرمزية، ووقفوا، بدورهم، ضد الانطباعية لكونها شديدة الامانة للواقع المرمي. وكان بول سيزور، أحد ممثلي النبية *Nabisme*، قد أعلن أن على الفنان أن لا يأخذ من الشيء المرمي إلا الجوهر، وأن يستعير عن الصورة بالرمز، وأن يعتمد إلى التأويل بدلاً من التمثيل المباشر للطبيعة. وفي لوحته منظر غابة الحب، التي صورها في البونت آفن، سنة 1888، وفق تعاليم غوغان، يقدم سيزور تصوراً خاصاً للعمل الفني، مؤكداً على أهمية اللون الصافي داخل المساحة المسطحة. وكان موريس دوني، المنظر الآخر لهذه المدرسة الجديدة وأبرز المتكلمين باسمها، قد وضع تعريفه المشهور للعمل الفني، معتبراً أن اللوحة «قبل أن تكون حصان معركة، أو امرأة عارية، أو أية قصة أخرى، هي أساساً، مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما». وبهذه العبارة، «وفق نظام ما»، يؤكد دوني على ما توصل إليه غوغان على صعيد اللون والخط، ولكنه يحول هذه العناصر التشكيلية إلى فن ذي طابع تزييني. والمبادئ العامة، كما حددها موريس دوني، تلتقي مع هذا المفهوم الفني، وهي تتلخص بما يلي: على التصوير أن يعتمد، كالموسيقى، إلى مبدأ الإيحاء، والعمل على إدخال المشاهد عوالم غامضة غير محددة، وأن يُبنى على أسس جمالية وتزيينية، وأن تبقى غايته تحويل الطبيعة إلى مثال بلداًها ضمن أطر رياضية صوفية، وعلى الفنان أن يقدم الحدس على ما عده، مهما تطلب ذلك من مخالفة للطبيعة وأصول التصوير، كقواعد التباين وتجاوز الألوان، وأن يجعل من اللون وسيلة للتعبير عن العواطف التي ينظر من خلالها إلى الموضوع.

وقد يكون أشد ارتباطاً بالرمزية والمثالية التأليفية تفجر الحركة الفنية التي شهدتها العالم الغربي في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعرفت باسم الفن الجديد - *Art Nouveau Jugendstil, Modern Style*. هذا التيار الفني لم يقتصر على التصوير، بل شمل أيضاً مختلف النشاطات الفنية الأخرى، كالعمارة والفن الزخرفي، وشتى الفنون التطبيقية والحرفية. فالأشكال الخطية - أي الاربست - تكتسب قسماً تشكيليّة جديدة، وتفتح، من دون تمييز، واجهات البيوت والأثاث، والورق الملون، والأقمشة، والملصقات، والكتب، والفساطين وقبعات النساء... ذلك أن الفن الجديد ينطلق من الآراء السائدة آنذاك، الداعية إلى رفض التقاليد الأكاديمية، وإلى توثيق الصلة بين الفنان والحرفي

- Cachine, F., *Gauguin*, Le Livre de Poche, Paris, 1968.
- Cassirer, E. *La Philosophie des formes symboliques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972. éd. originale en anglais, Yale University Press, New York, 1953.
- Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Gallimard, Paris, 1960.
- Chassé, C., *Le Mouvement symboliste dans l'art du XIXe siècle*, Floury, Paris, 1947.
- — *Les Nabis et leur temps*, Bibliothèque des arts, Paris, 1960.
- Clay, J. *L'Impressionnisme*, Hachette Réalités, Paris, 1971.
- Delevo, L., *Journal du Symbolisme*, Skira, Genève, 1977.
- Dorival, B., *Les Eupes de la peinture française contemporaine*, Gallimard, Paris, 1943.
- Duncan, A., *Art Nouveau and Art Deco Lighting*, Thames and Hudson, London, 1978.
- Florissonne, ., «Impressionnisme et Symbolisme», in R. Huyghe, *L'Art et l'Homme*, vol. III, Librairie Larousse, Paris, 1961.
- Hammacher, A.M., *Phantoms of the Imagination*, H.N Abrams, New York, 1981.
- Hofstätter, H., *Peinture, gravure et dessin contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972.
- Jaworska, W., *Paul Gauguin et l'Ecole de Pont-Aven*, Idées et Calendes, Neuchâtel, 1971.
- Pierre, J., *Le Symbolisme*, Fernand Hazan, Paris, 1976.
- Rewald, J., *Post-Impressionism, from van Gogh to Gauguin*, Museum of Modern Art, New York, 1965.
- Stromberger, R.N., *Realism, Naturalism and Symbolism*, Walter, New York, 1968.

عمود أمهر

الرواقية

Stoicism
Stoïcisme
Stoicismus

لم يبق أي شيء من المؤلفات المتعددة التي كتبها الرواقيون القدماء، مؤسسو المذهب الرواقي، والتي احتفظت لنا بعناوينها تقليدات مختلفة. الاستشهادات والملاحظات التي تركها لنا النقاد والخصوم المتأخرون أمثال شيشرون وبلوتارخوس والأفروديسي وسكستوس أمبريكوس، أو بعض المصنفين أمثال ديوجينيوس اللايرسي وستوبه Stobée، هي مراجعنا الوحيدة في البحث والدراسة. وهنا نذكر عمل هانس فون أرنم Hans Von Arnim، الهائل بعنوان شذرات الرواقيين القدماء، الذي جمع في ثلاثة أجزاء كل النصوص اليونانية واللاتينية المتعلقة بالرواقية والتي تركتها لنا العصور القديمة. ورغم قيمة هذا العمل ودقته فإنه لا يخلو من بعض

الدائري - مع التمرجات والتعرجات الملونة والأشكال الهيكلية الملونة التي لا تخلو من إشارات حسية وجنسية.

لكن أثر الرمزية لا يقتصر على التيارات الفنية المعاصرة لها. فالتحولات الفنية التي شهدتها العالم الغربي في السنوات الأولى من القرن العشرين، والتي سبقت الحرب العالمية الأولى، ترتبط، في جزء منها على الأقل، بالرمزية. فالتعبيرية الألمانية قد انطلقت من أعمال فنانين وصفوا بالرمزية، أمثال مونش وهودلر، وكلمت... ولا شك في إن جماعتي الجسر والفارس الأزرق الألمانيين (راجع التعبيرية) تدينان بالكثير للرمزية. وأثر الرمزية قد لا يقل أهمية بالنسبة إلى الوحشيين الفرنسيين، أو المستقبلين الإيطاليين في بدايتهم. فكان الفنان الإيطالي جورجيو دوشيكو قد توصل، منذ 1910، إلى تصوير ذي طابع حلمي وجد فيه السرياليون بعد ذلك ما كانوا يبحثون عنه في هذا المجال. وثمة علاقة بين الرمزية والتجريد في مراحل الأولى، يفسرها الانتقال إلى الفن اللاصوري عبر فنانين أو تيارات فنية كانت على صلة وثيقة ومباشرة بالحركة الرمزية، فالفن الجديد - وهو الذي كانت ميونخ أحد مراكزه الأولى - قد وجد في اللون والخط، المتحررين من قيود التمثيل الصوري، ما يكفي لتحويلهما إلى لغة تستجيب لما يتطلبه التعبير عن الاحساسات الداخلية والتوترات العاطفية. فنانون آخرون - أمثال نوفاليس، ورودون، وغوغان... - لجأوا هم أيضاً إلى هذا التقابل بين الصورة الملونة والحالات النفسية، ووضعوا للوحاتهم عناوين ذات طبيعة موسيقية. وبتقصيه اللون والشكل، حاول كاندانسكي، أحد كبار الفنانين التجريديين الأوائل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، باعتباره الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيجابية كافية للتعبير عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. أي أن كاندانسكي الذي يقترب من المثالية التأليفية، وينطلق مما توصلت إليه على الصعيد التشكيلي، يعيد اكتشاف فضائل التعبيرية الذاتية، ولكن باعتقاد وسائل جديدة تتجنب التمثيل الصوري، وتعمل على إيجاد نظام من الرموز المعبرة عن ضرورة داخلية، وذلك بإعادة تقويم الخط والمساحة الملونة بمعزل عن علاقتهما بالواقع المرئي.

مصادر ومراجع

- Aurier, G.A., «Les Peintres symbolistes», in *Revue Encyclopédique*, avril, 1892.
- —, «Le Symbolisme en peinture. Paul Gauguin», in *Mercure de France*, mars, 1891.

على بوليمون، الذي كان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ويؤثرها على التربية المستندة الى الثقافة النظرية، والذي كان يرى أن الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة. وقد أثرت هذه المبادئ في المدرسة الرواقية. وتتلذذ كذلك على استلبون الميغاري الذي سلك مسلك الكليبيين في ازدهار العرف العام، وأخذ عن الميغاريين، بوجه عام، ذلك الميل الى الجدل المنطقي الجاف الذي طالما أسنده الناس الى الرواقية القديمة. وتتلذذ أيضاً على أقراطيس الكلبي زمناً غير قصير، فتأثر به تأثراً عميقاً، حتى أنه ألف كتاباً في أسناده سبأه مذكرات أقراطيس، كما تأثر بشعار الكليبيين، القائم على متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، وهو ذات المبدأ الأساسي في فلسفة زينون الأخلاقية وأصحابه؛ وكذلك تأثر بالنزعة الاسمية، التي تجلت عند انتستانس، مؤسس الكلية. هذه النزعة القائمة على انكار الكلبي والاعتراف فقط بالجزئي، أثرت، كما سنرى فيما بعد، في المنطق الرواقي. وقد تلقى زينون عن أسناده أقراطيس مبدأ مفاده أن وطن الإنسان هو العالم، حيث لا دستور ولا قوانين موضوعة، بل يعيش جميع الناس في أمة واحدة في مجتمع واحد يسودها الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقاها. ولقد أدت هذه التعاليم، التي استقاها زينون من أسناده، إلى توثيق أثر المذهب الكلبي في مدرسة الرواق. وبالإضافة إلى ذلك تأثر زينون بطبيعيات هرقليطس القائمة على التحول والتغير، وأخذ عنه فكرته في أن النار هي أهم عناصر الوجود. واستعار من الفيثاغوريين فكرتهم في «الرجعة الأبدية»، أي أن كل فترة يمر الكون بها هي صورة مضبوطة للفترة التي سبقتها. ومن المحتمل أن يكون زينون قد تأثر بالنظرات الفلسفية الشرقية، وبشكل خاص بالحكمة الفينية السامية.

وبعد أن تردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية مدة طويلة من الزمن وأصاب منها بغيته، اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش، الذي كان فيما مضى منتدى للادباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. جعل زينون، الذي كوّن لنفسه أصدقاءً بسرعة فاضلاً احترامه على الجميع، تعليمه مجانياً مفتوحاً أمام الجميع، وليس مقتصرًا على أرستقراطية الاغنياء، كما كان الوضع عند السوفسطائيين. والأثينيون كانوا يقدرونه حق التقدير، حتى أنهم قدموا له مفاتيح مدينتهم مانحينه تاجاً من الذهب وناصين له تمثالاً من البرونز. ومات زينون، كما عاش ببساطة، عام 246 قبل الميلاد، وقبر في مدفن العظماء. ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها،

الثغرات؛ كتعدد النصوص حول النقاط الواضحة، في حين أنها تنعدم حول النقاط الغامضة، أو أن بعضها متناقض أو مشوه أو مبتور بشكل مخيف. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات، فإن علينا، إذا أردنا الكلام على الرواقية، أن ندخل تحت هذا العنوان ممثلين عن مدرسة فلسفية يمتد تاريخها ليشمل أكثر من خمسة قرون. وهذا ليس بالأمر السهل، لأن أفكار الرواقيين لم تكن دوماً متفقة حول كثير من النقاط التفصيلية. ومع كل هذه الصعوبات نستطيع الكلام على ما يسمى بالمذهب الرواقي.

لم تكن الرواقية فلسفة زينون السيقي فقط، مؤسس المذهب في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وإنما كانت مدرسة تضم طلاباً وأتباعاً وجهوها بعد زينون. وقد جرت العادة على تمييز ثلاث فترات في تاريخ المدرسة الرواقية: 1 - الرواقية القديمة، التي اقتصرت نشاطها على أثينا، في القرن الثالث قبل الميلاد، ومن فلاسفتها زينون السيقي، كلياتنس وكريزيبوس. 2 - الرواقية الوسطى التي أخذ نظامها الفلسفي - بتأثير من اللاتينية في القرن الثاني قبل الميلاد - يفقد من اندفاعه الأول. ومن أعلام هذه الفترة ديوجنيس البابلوني، انتياتر الفارسي، بانيتيوس الرودي وبوزيدونيوس الأفامي. 3 - الرواقية الحديثة، في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، التي ظلت قائمة حتى اغلاق المدارس اليونانية عام 529 م. وهذه الرواقية، التي هي بشكل جوهرى رومانية، أهملت المنطق والطبيعيات واهتمت فقط بالأخلاق. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم سينيكا، موسونيوس روفنوس، وبشكل خاص ابكتاتوس، ومرقس أوريليوس. وسننظر في سير بعض هؤلاء الاعلام قبل الانتقال الى دراسة الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرواقية.

زينون، الذي ولد حوالي سنة 336 قبل الميلاد بمدينة كتيوم بجزيرة قبرص، كان على وجه الاحتمال من أصل فينيقي. ورغم اختلاف الروايات حول الدوافع التي حملته للسفر إلى أثينا، وحول كيفية وصوله إليها، فإنه وصلها عام 314 قبل الميلاد على وجه الاحتمال، وجعل بلاد اليونان مقامه وارتضاها لنفسه وطناً ثانياً. وذلك بسبب ازدهار عدد من المدارس الفلسفية، كأكاديمية افلاطون ولقيون أرسطو، وعدد من الاتجاهات الفكرية، كاتجاه أقراطيس، الذي خلد إرث المدرسة الكلية، واتجاه تيودوروس الملحد، الذي خلد إرث المدرسة القورينائية، وأخيراً اتجاه ديودوروس كرنوس واستلبون، اللذين خلد إرث المدرسة الميغارية.

أمّا الأساتذة الذين تلقى عليهم زينون، فهم: اكسينوقراطس على الأرجح، الذي تعلق كثيراً بالفضيلة حتى أنه جعلها شرطاً أساسياً للسعادة. وتلقى، بكل تأكيد، العلوم

واسع الاطلاع، غزير التأليف، أراد أن ينظم في علوم زمانه موسوعة تحل محل الموسوعة الأرسطية، فآلف في المنطق والطبيعات والأخلاقيات كتباً كثيرة جداً لم يبق منها الا شذرات قصيرة. وقد خصص كريزيوس هذه الكتب للدفاع عن الرواقية ضد خصومها، ولتنظيمها وبسطها بسطاً ثبت به دعائهما مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الاسكندراني فقوّس بفلسفته جميع المذاهب المادية.

بعد موت كريزيوس ترأس المدرسة على التوالي: زينون التارسي، ديوجونيوس البابلوني، وانتياتر التارسي الذي اشتهر بمجادلاته مع قرنيادس الأكاديمي. وموت هذا الأخير انقضى عهد المنازعات بين المذاهب، وحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة، ملتصين مواضيع الاتصال بين الرواقين والمشائين والأكاديميين. وهنا حاولت الرواقية الوصول إلى روما، بعد أن انتشرت في الشرق وكانت معروفة جيداً في الاسكندرية.

وأول ممثلي الرواقية الوسطى بانتيوس، تلميذ انتياتر. ولد بجزيرة رودس حوالي 180 ق.م. وتعلّم الفلسفة في أثينا على يد انتياتر، ومن ثم ذهب إلى روما حيث أصبح صديقاً للكثيرين من مشاهير الرومان، وبشكل خاص اسقبيون اميليان، الذي رافقه إلى الاسكندرية، وفي رحلته على طول الشواطئ الغربية الافريقية. ولكن بانتيوس عاد، بعد موت انتياتر، إلى أثينا، وتسلم إدارة المدرسة الرواقية. ومعه تحولت الرواقية إلى نزعة عقلية مهية باتقان لجذب مشاهير الرومان، وفقدت من صلابتها، وأظهرت مرونة معينة، باعتبارها على مؤلفات تلاميذ أرسطو ومؤلفات الأكاديمية الجديدة معاً. وللابتعاد عن صلابه الرواقية القديمة، استنجد بانتيوس بقانون الاحتمال عوضاً عن قانون اليقين، بحيث أن مهمته «جعل الكون مألوفاً بالنسبة للناس» كانت قد فرضت نفسها. ترك بانتيوس كتباً عديدة منها: كتاب العناية وكتاب الرغبة وكتاب اللائق الذي اقتبس منه شيشرون الشيء الكثير في كتاب الواجبات.

أما بوزيدونيوس الأفامي، المؤرخ والفيلسوف السوري الأصل، فكان آخر مفكر معروف في الرواقية الوسطى. عاش من سنة 153 حتى سنة 51 ق.م. سخط على تقاليد بلاده السورية، وحمل على عاداتها؛ فقام نحو عام 100 ق.م. برحلة كبيرة سمحت له بزيارة كل سواحل المتوسط، واستقر زمناً في رودس، وأسس فيها مدرسة فلسفية، ومارس هناك، في الوقت ذاته، وظائف سياسية مهمة. صادق الكثير من عظماء الرومان مثل: بومبي، القائد المشهور، وشيشرون الخطيب

التي ذكر لنا ديوجونيس اللايرسي قائمة بها، وبعض الجمل والشذرات المتفرقة، التي تسمح لنا بالقول إنّ مؤلفات زينون قد حدّدت الخطوط الجوهرية للمذهب الرواقي.

ولد كليانتيس، خليفة زينون في إدارة المدرسة، في مدينة أسوس؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعاً؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا عام 282 ق.م. لم يكن يملك من المال إلا أربع دراهمات. بيد أن فقره لم يصرفه عن طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة. وقد تكون بعض فضائل كليانتيس المهمة، كالدقة والأمانة العلميتين، إضافة إلى الجدّة بالعمل، من الأسباب التي حملت زينون على اختياره خلفاً له في إدارة المدرسة. وبالفعل بقي كليانتيس مشرفاً على شؤون المدرسة مدة طويلة، امتدت من سنة 264 ق.م. حتى وفاته عام 232 ق.م. بيد أن مهارته في الجدل لم تصل إلى درجة تمكنه من افحام خصومه، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئاً وحجته غير بارعة. ولهذا ضعف نفوذ الرواقية في عهده، واشتدت على المذهب هجمات الأبيقوريين وأنصار الأكاديمية الجديدة. لم يبق لنا من مصنفات كليانتيس التي بلغت خمسين كتاباً، ذكرها ديوجونيس اللايرسي، غير أربعين بيتاً من «الأنشودة إلى زيوس». لخصّ كليانتيس في هذه القصيدة الرائعة الجمال، التي ألّفها مناجياً زيوس رب اليونان، أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق في الفلسفة الرواقية.

أعاد كريزيوس، بشخصيته وجدله العقلي الذي سمح له بالردّ على خصومه، الوحدة إلى المدرسة الرواقية. فلولا «لما أمكن [كما يقول ديوجونيس اللايرسي] أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة بعد اضمحلالها في عهد كليانتيس». ولد كريزيوس حوالي 280 ق.م. في مدينة صول بجزيرة قبرص. ولما كانت هذه الجزيرة مسرحاً للمنازعات السياسية، وبلاداً حال فيها تقلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بمحبة الوطن، فقد جعل كريزيوس المثل الأعلى في الأخلاق فكرة الجامعة العقلية الروحية التي تنادي بأن الفيلسوف لا وطن له، أو أن وطنه هو الكون كله. يبدو أن كريزيوس، بعكس سلفه، كان رجلاً متعجرفاً ومتأكداً من نفسه، وله ثقة في قدرته على الاستدلال، حتى أنه كان يقول لأساتذته إنه ليس بحاجة إلى شيء أكثر من تقرير المسألة، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها. ولعل أهم طابع طبع منهجه التعليمي هو دوغمائته المستندة إلى جدلية بارعة، حتى قيل في عصره: «لو كان بالأله حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كريزيوس». فهاجم شكّاك الأكاديمية الجديدة، إلى حدّ أنه سمّي بـ «السكين القاطعة للخيوط الأكاديمية». كان كريزيوس

الفلسفة في المسيحية، كما تأثرت بها. بيد أن المذهبين قد تطورا الواحد بشكل مستقل عن الآخر.

إذا كان الرواقي أبكتاتوس عبداً، فإن الرواقي مرقص أوريليوس كان امبراطوراً رومانياً. ولد مرقص في روما 121 ب.م. من أسرة نبيلة. وبما أنه فقد والده وهو صبي تكفل جده بتربيته، وقام على تربيته خيرة الأساتذة وشُدَّ إلى الفلسفة في سن مبكر، وفي الثانية عشرة من عمره ارتدى معطف الرواقيين وتبنى نمط زهدهم في الحياة. ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية، بعد وفاة والده هادريان، تبنى مرقص، وزوجه من ابنته فاوستنا. ولما مات أنطونيوس عام 161 م. أصبح مرقص امبراطوراً على البلاد الرومانية. وقد واجه سنوات حكمه، التي حفلت بالحروب الدامية والاضطرابات الداخلية والكوارث الطبيعية، بشجاعة باسلة إلى أن وافته المنية عام 180 م. في فيينا نتيجة اصابته بالطاعون على الأرجح. أما آراء هذا الرجل الهادئ المحب للسلام، فقد سجلها في مجلد سمي بالتأملات، كتبها لنفسه باللغة اليونانية، أثناء حملاته الحربية بين 166-174 م. في ساعات الفراغ التي كان يقتنعها من حياة مليئة بالمشاغل، ليخلو إلى نفسه كي يخاطبها ويحاسبها. وهو يتناول في هذه التأملات، التي تعد من روائع الكتب الإنسانية، آراءه في الأخلاق وفي الدين، محاولاً تعميق معنى الواجب بمواجهة وجود عابر وعناية خيرة. وإذا كانت فلسفة مرقص تشهد بوجود قلق إنساني متمثل بالموت، فإنها تنفتح أيضاً على نوع من المروءة الأنسية، لأن مرقص يدعو كلاً منا إلى اعتبار ذاته، ليس فقط مواطناً لمدينته، وإنما مواطناً للعالم كله.

ولندع الآن هذه الأقوال العامة، ولنتنقل إلى بحث الاتجاهات الفكرية المختلفة للمذهب الرواقي. يعتبر القرن الثالث قبل الميلاد، أو عصر ازدهار الرواقية القديمة، الذي أطلق عليه الفترة الهلنستية Hellenism، بداية فترة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط. فاثينا، التي كانت دائماً عاصمة عقلية لامعة، فقدت سيطرتها السياسية وتفوقها البحري، ونزع منها حق صك النقود، كما أنه سيطر، في مجال تاريخ الأفكار، اضطراب كبير حول اقتسام الفلاسفة للإرث السقراطي. فإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح ضد ادعاء السفسطانيين بمعرفة كل شيء، فإن الكليبيين قد احتفظوا من هذا التهكم بالنوايا وبالغزى السقراطي. وإذا كان سقراط قد وضع مقابيل ادعاءات

الذي قال فيه: إن «بوزيدونيوس صديق لجميع المستترين في عصره»، وهو يمثل في تفكيره نزعة كانت سائدة في العصر الذي سبق المسيحية، وهي اتجاه المدارس الفلسفية إلى الاتحاد وسعيها إلى التأليف بين مختلف النظرات. لذلك نجده، كيبانتوس، يحاول التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون. والواقع أن التقريب بين الرواقية والأفلاطونية ظاهر في بيكولوجية بوزيدونيوس. وقد اشتهر بسعة معارفه وغزارة إنتاجه، فكان مؤرخاً وعالمًا طبيعياً وفيلسوفاً لاهوتياً، ولكن مصنفاته ضاعت هي أيضاً، وكل ما نعرفه من آرائه، إنما وصل إلينا طريق شيشرون وسينكا وغالينوس.

وفيما يلي ندرس ممثلي الرواقية الحديثة، أي الرواقية الرومانية، مبتدئين بسينكا. ولد سينكا بقرطبة في السنة الرابعة ق.م. وتوفي، في روما، سنة 65 ب.م. كان خطيباً وسياسياً وفيلسوفاً رواقياً النزعة. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل، معتبراً أن الفلسفة وسيلة لتحصيلها. فالغاية، إذن، من الفلسفة ليست معرفة الحقيقة، وإنما هي اقتناء الفضائل العملية. وكان يعتقد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل تلك الفضائل، إذا توفرت لديه الإرادة لذلك، رغم كثرة الإغراءات التي تشجعه على الرذيلة. ومع أنه كان مادياً خالصاً، لدرجة أن الروح هي الأخرى مادية، فإنه كان أحياناً ينسب هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون. وكان يؤكد ما ذهب إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا.

وعن ابكتاتوس يمكن أن يقال ما قاله اليونان عن زينون: إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته. ولد حوالي 50 ب.م. في هيرابوليس، من أعمال افروجيا (بأسيا الصغرى). ثم قادته صدف اسواق العبيد إلى روما، وهناك أصبح عبداً لرجل اسمه أبافروديت. ومن هنا اشتق اسم ابكتاتوس، ومعناه العبد باليونانية، ومنذ ذلك الحين أطلق ذلك اللقب عليه. وابكتاتوس، كسقراط، لم يدون أي كتاب، ولكن تلميذه أريانس دون تعاليمه. وقد وصلت إلينا من مؤلفاته الأبواب الأربعة الأولى من محاوراته المكونة من ثمانية أبواب، كما وصلتنا مؤلفات أخرى. ويكمن جوهر مذهبه في الأخلاق وخاصة في دعوته للحرية الداخلية التي هي الأساس في سعادة الانسان. والواقع أن فلسفته كانت تعبيراً عن الاحتجاج السلبي للمقهورين ضد النظام العبودي. وقد أثرت هذه

اللايرسي، عندما شبه الفلسفة بحيوان عظامه وأعصابه المنطق، لحمه الأخلاق، ونفسه الطبيعية؛ أو ببساطة قشرتها المنطق، بياضها الأخلاق، وما يوجد تماماً في المركز هو الطبيعية؛ أو بحقل خصب سياجه المنطق، ثماره الأخلاق، وأرضه وأشجاره الطبيعية، أو بمدينة محاطة تماماً بأسوار ومنظمة عقلياً. ويجب أن نعلم جيداً أن المذهب الطبيعي الرواقي يتضمن معرفة للطبيعة قادرة على تأسيس حكمة، سواء أكانت الطبيعية نقطة انطلاق الفلسفة، أم هدفاً وغاية لها، لأن الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والبشرية الذي يمكن الحكيم من أن يعيش وفقاً للطبيعة، أي وفقاً لإرادة الله ووفقاً للعقل. والنظر والعمل، عند أصحاب الرواق، أمران لا يفترقان: فمهمة الفلسفة، من ناحية النظر، أن تهدي الإنسان إلى منزلته ومكانه في الكون؛ ومن ناحية العمل أن تعدّه لممارسة الفضيلة الحقة. وسنبحث الآن على التوالي في هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة مبتدئين بالمنطق.

أكد عدد من أشرکهم شيشرون في المناقشات الفلسفية أن المنطق الرواقي هو تكرار غير موفق وغير مفيد لما قاله فلاسفة الأكاديمية واللوقيون. وقد اعتمدت بعض الانتقادات الحديثة على هذا الرأي في تقليدها من قيمة المنطق الرواقي. مما لا شك فيه أن الأرسطية والرواقية مدرستان تجريبيتان، بيد أن تجربتيهما تضمان رؤى عن العالم مختلفة تماماً: فرؤية أرسطو عن العالم سكونية ومتسلسلة: سكونية بمعنى أن الحركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل؛ ومتسلسلة بمعنى أن كل فرد محدد بعدد من المحمولات وأن «ليس هناك تغير لجنس في آخر»، بموجب مبدأ الهوية. ولكل فرد مكان في العالم وجد من أجله، وقوته قائمة في الاعتياد الممنوح من التوازن وسط التسلسل الذي اندمج فيه هذا الفرد. وهكذا فإن التجريدية الأرسطية تتطور، بحيث إن الحواس تكون، قبل كل شيء، حاملة للكيفيات. وإذا كان صحيحاً كما يؤكد ذلك القول السكولاستيكي المأثور: إن «لا شيء في العقل ما لم يمر قبل ذلك بالحواس»، فلأن الحواس تسمح للعقل بإبداء رأيه في الكيفيات التي تقوده إلى التصور بأن تمكنه من القيام بالتحديدات والتصنيفات والاستدلالات. والواقع أن كل قضية، عند أرسطو، تمود إلى حكم يقال له «حكم ملازمة»، يقوم على إسناد كيفية محسوسة إلى موضوع بوساطة فعل الوجود. فالعلم الأرسطي يستند، في النهاية، إلى العام، أو إلى السمات المشتركة بين عدد من الجزئيات الفردية، حيث

السوفسطائيين الموسوعية شكاً مريباً، فإن الميغارين قد استنتجوا من هذا الشك، أن الإنسان لا يستطيع الكلام على شيء دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن اسناده إليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن اعلانها بحكمة. وإذا كان سقراط قد وضع «أعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسوفسطائيين، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية فكرة أن الإنسان عليه فقط التمسك بمعرفة ما يحلوه، والبحث عن المتعة. وهكذا فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية، فإن تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي. هذا، ومن ناحية أخرى، فإن أفكار أفلاطون وأفكار أرسطو قد خلّدت بأمانة تقريباً، من قبل اتباع الأكاديمية واللوقيون.

وفي هذا الجو المضطرب سياسياً وفكرياً، حاولت مدرستان متساوقتان، الأبيقورية والرواقية، تعليم الإنسان سمات اليقين القادرة على إعطائه قواعد الحياة والعمل للتوفيق بينه وبين الطبيعة. ورغم التناقض القائم بينهما، فإن لهما رمزاً مشتركاً فيما بينهما، وهو العيش بتوافق مع الطبيعة، كما أنها اتفقا على جعل الإحساس أساس المعرفة، وعلى عدم التسليم بمبادئ غير المبادئ الجسمية. بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرقاً مختلفة: فعلى حين استبعد أبيقور العقل عن الطبيعة طالباً من الإنسان العيش بتوافق معها على طريق خضوعه للإحساس معيار الحق والخير، تصوّر الرواقيون أن العقل، عن طريق أمثاله لأمر الأحداث المعبرة عن إرادة الله، ينفذ إلى الطبيعة، ويتحكم فيها تحكماً مطلقاً. وهكذا إذا كانت الأبيقورية تطورت كحسوية ومُتَعَبَّة، فإن الرواقية تطورت كهادية وعقلانية أخلاقية. ومع ذلك فإن هاتين المدرستين اتفقتا على تقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وأخلاق.

إن أجمع الرواقيون على تمييز هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة، فإنهم اختلفوا حول تسلسلها. وبحسب ديوجونيس اللايرسي، تبنى زينون وكريزيبوس التسلسل التالي: منطق، طبيعيات، أخلاق؛ بينما بدأ ديوجونيس البطليمي بالأخلاق، وبدأ بانتيوس وبوزيدونيوس بالطبيعيات. وعلى كل حال، فإن هذه الأقسام المختلفة للفلسفة، أو هذه الأمكنة كما قال أبولودور، أو هذه الصور بحسب كريزيبوس، أو هذه الأجناس بحسب رواقيين آخرين، متحدة فيما بينها اتحاداً عميقاً، بحيث أن لا قيمة لها إذا أخذت مستقلة بعضها عن البعض الآخر. وهذا ما توضحه الصور الشهيرة التي نقلها إلينا ديوجونيس

يكونها كل فرد عن عالمه الخارجي الذي يعيش فيه. وهذه التجريبية، من حيث هي كذلك، هي معاً نظرية معرفة، وخبرة أخلاقية وخبرة انطولوجية.

وهنا لا بدّ من التمييز بين تعبيرين يونانيين مهمين: التصور phantasia، والتخيل phantastixon. التخيل، بحسب ما يعتقد المتحل بلوتارك، هو «حركة باطلة، وانفعال يحصل في النفس، ولكن دون موضوع قابل له، كما لو أنّ أحداً يقاتل ضد الأحيلى أو ضد الفراغ». أمّا التصور، فإنّ هناك موضوعاً قابلاً له هو الشيء المتصور. فالتصور، كالنور، يتجلى لكل منا، ويظهر لنا العلة التي أنتجته. وهو، كما يقول شيرون، الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي. وهو، كما يؤكد أتئوس Aetius والمتحل بلوتارك، «انفعال يتم داخل النفس ويعبر معاً عن ذاته وعن الذي أثاره». إن مثل هذه المفاهيم تضعنا في صلب الرواقية الواقعية، ولكنها تثير في الوقت ذاته مشكلة فلسفية أساسية هي مشكلة الذات والموضوع.

يؤكد شتاين أنّ نشاط النفس هو أحد الشروط الجوهرية للتصور، الذي هو، كما يقول سكستوس امبريكوس، «انطباع في النفس». هذا الانطباع أشبه ما يكون، لدى زينون، بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع، أو لدى كريسبيوس، بالتغير الذي يحدثه في الهواء لون أو صوت. يقارن شتاين تغير النفس بالتغير الذي ينتج في جو خارجي عنكماتيتشر الصوت من مصدره الأساسي حتى يصل إلى حاسة السمع. فالكيفية الحسية تنتشر خلال النفس نتيجة توتر طبيعي هو عينه نشاط النفس. وهكذا فإن التصور إنما هو انتشار النشاط الداخلي للنفس المتعلق بالاحساس.

وبالنسبة لإميل برهيه، الذي قلب هذا التأويل، يضاف التوتر «إلى العلوم والفضائل دون أن يقومها، فالتوتر هو نتيجة، تارة، لتحريض خارجي (في التصور الحسي)، وطوراً لفكر فقال (في العلم وفي الفضيلة). بيد أنه لا يمكن أن يكون، بأي شكل من الأشكال، مبدأ، كما أنه لا يجب البحث بشئ الوسائل عن إيجاد موضوع ديناميكي وراء كل تعبير طبيعي أو نفسي. وهكذا علينا أن نأخذ هذا التأكيد حرفياً وهو أنّ «التصور حالة سلبية». وهذا التأويل يستند، على ما يبدو إلى عدد من النصوص، من بينها نص يؤكد فيه سكستوس أمبريكوس أن «التصور هو تعديل للمبدأ الموجه للنفس، تعديل من حيث إنّه انفعال وليس من حيث أنه فعل». فمقارنة التصور بالأثر الذي يحدثه الختم في الشمع واستعمال كلمة patos، المتضمنة معنى الانفعال، للإشارة إلى

نجمت الصيغة التالية: «لا علم إلا بالعام، ولا وجود إلا للجزئي». ويقابل هذا النمط من العلم، الذي هو تصنيف التصورات، أو بالأحرى التاريخ الطبيعي مع تصنيفاته الحيوانية والنباتية والمعدنية، نمط آخر من العلم هو البيولوجيا الحديثة ضمن النطاق الذي تبحث فيه عن القوانين الكمية والضرورية. وهكذا يبرز دور المنطق الارسطي مع كل آلياته، في الأقيسة. هذا المنطق يستند إلى مدلول التصورات ويتمسك بالكشف عن علاقات التضمن أو الاستبعاد، بالانتقال من الجزئي إلى الكلي (الاستقراء)، أو من الكلي إلى الجزئي (الاستنباط).

ومع الرواقية أصبحت علاقتنا مع تجريبية ذات مدلول مختلف عن تجريبية أرسطو، فهي لم تعد ذات مغزى كفي، وإنما هي تجريبية تداخل الإنسان والعالم مع بعضهما البعض. والاحساس هو أن تمتلك النفس الحواس، وهي منفصلة بما هو خارجي، إمّا بشكل متسق، وإمّا بشكل غير متسق. ففي الحالة الأولى تكون في الحقيقة وفي الحالة الثانية تكون في الخطأ والانفعال. والواقع أن القضية الرواقية ليست أبداً من نمط القضية الأرسطية: فعل حين نسد، عند أرسطو، محمولاً إلى موضوع «سقراط إنسان»، فإننا عند فلاسفة الرواق نبين الأحداث والوقائع «الجو صاف، هذه المرأة أنجبت». ان الاستدلال الأرسطي يستند إلى تصورات من نمط معروف جيداً «كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذن سقراط فان»، أمّا الاستدلال الرواقي فإنه يستند إلى تضمّن علاقات زمانية (إذا كان لهذه المرأة حليب فلأنها أنجبت) قادرة على تحديد الحكمة. فالزمان الرواقي لا يعبر عن الكون والفساد، كما هو الحال عند أرسطو، وإنما عن الحكمة الإلهية، وعن ديناميكية الحياة الكلية وانسجامها. فالحكمة هي، إذن خضوع للزمان، أي للحياة وللعالَم بما فيه الله المختلط معه؛ وهي تستند إلى معرفة الضرورة. أمّا الكلي، العزيز على أرسطو، فهو كلمة بالنسبة للرواقيين، لأن الأفراد، في نظرهم، هم وحدهم الموجودون. ولهذا أقام الرواقيون منطق الاستتباع مكان منطق الملازمة الأرسطي القائم على إسناد محمول إلى موضوع. والواقع أن معرفة العلاقات الزمانية بين مقدمة ونتيجة وارتباطات الضرورة بينها هي أول ما يسعى إليها الإنسان الذي يرغب بالحياة وفقاً للعقل، أي وفقاً للطبيعة. وهكذا تحل علاقة التعاقب المستمرة وفكرة القانون، عند فلاسفة الرواق، محل الوجود الجوهرية وفكرة الذات عند أرسطو.

ان التجريبية الرواقية هي المرحلة الأولى لحكمة تحاول أن تتحدّد باتساق وانسجام بين خبرة داخلية وأخرى شخصية

هي جهود متتالية تبذلها النفس مرتقية من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام. والنفس بما أوتيت في جوهرها من قوة فاعلة كفيفة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الاحساس إلى مرتبة اليقين. وهكذا فإن التصديق هو الانتهاء إلى الحقيقة. هذه الحقيقة تعطينا الإدراك الذي ينجم عنه العلم. هذا العلم هو «الإدراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل»، وهو بداية حكمة تتوضّع بالانضمام الموافق إلى ما يحدث وفق الزمان والطبيعة.

فالعلم، إذن، هو ما يستطيع أن يسمح للإنسان بالانضمام إلى بنية العالم. وبفعل الانضمام هذا يتحرك الإنسان، إلى حدّ ما، ليكون متوافقاً ومنسجماً مع العقل، وبالتالي مع الله ذاته، لأن «العقل إنما هو جزء من العقل الإلهي المنغمس في أجسام الناس». وللعيش في انسجام مع الطبيعة لا بد من التطابق معها، وهذا التطابق تعبير عن الأشياء الموجودة في الطبيعة، والاحساس بالتعاطف معها. ولهذا السبب فإن الاحساسات تمثل، عند الرواقين، الانتماءات المختلفة التي تسلكها النفس للوصول إلى موضوعات العالم الخارجية. ولما كان العالم غير جامد، بل على العكس إنه موضوع حي، بل اله حي، فإن الحكمة تتضمن قبولاً بحياة العالم مؤسساً على العقل. وهذا ما يقع على عاتق الجدل.

والجدل الرواقي، الذي أوجده كريزيبوس، ينصبّ، لا على الأشياء، وإنما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بها. وأبسط هذه المنطوقات تتألف من موضوع معبر عنه باسم موصوف أو بضمير، ومن محمول معبر عنه بفعل. والمحمول بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً، أما مجموع الموضوع والمحمول (سقراط ينتزه) فيؤلف مقولاً كاملاً، أو حكماً بسيطاً. وهذا الجدل هو في ذاته، بالإضافة إلى أنه ضروري، فضيلة عامة تحتوي على فضائل أخرى خاصة. ومن فضائل الجدل، كما أحصاها ديوجونيس اللايرسي: التبصّر، وهو أن يعرف الجدلي متى يعطي تصديقه للأثار الخارجية ومتى يمسكه؛ الحيلة، وهي التوقّي والحذر بما قد يبدو لساعته محتملاً راجحاً؛ الصرامة، وهي أن تكون الحجة من المثانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف؛ والرزانة، وهي موقف لحمل التصورات إلى العقل الصريح. ومن صفات الجدل الماهر عندهم حسن الحديث، قوة الحجة، وجاهة السؤال وإقناع الجواب.

إنّ غط القضايا الحملية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة إلى غط المنطق الأفلاطوني الأرسطي. فالقضايا، عندهم، لا تعبر إطلاقاً عن حكم إنساني من غط «سقراط

التصور، يدلان على أن التصور هو، بالنسبة للنفس، حالة سلبية كما يوضح ذلك إميل برهيه.

وهكذا يبدو أننا نستطيع القول مع شتاين إنّ التصور، عند فلاسفة الرواق، يتضمن نشاطاً للنفس، ونستطيع الإضافة مع برهيه أنه ليس مبدأ، وإنما هو جواب يتضمن حركة ونشاطاً. ومن المهم أن نذكر هنا بالفكرة الجوهرية للنظام الرواقي: لا يوجد إلا الأفراد، ولا يوجد فردان متشابهان، كل منهما متميّز بتوتّر داخلي محدّد. وانطلاقاً من هذا المفهوم نستطيع أن نحدد التصور على أنه تعديل للتوتّر الداخلي للنفس بموضوع خارجي حائز هو نفسه على توتره الخاص به. فالتصور هو، إذن، العنصر الأول لهذه التفاعلية بين الأفراد الموجودين في العالم. وهو ليس تماماً موضوعياً، إذ إن الذات القابلة له تتلقاه وفق أوضاعها وأقوالها الجزئية الخاصة بها. ولكن هذا لا يعني أن التصور انسجام واتساق، ولهذا السبب ميّز الرواقيون بين التصور المحيط وبين التصور غير المحيط. «من بين التصورات [يقول ديوجونيس اللايرسي] البعض محيطية والبعض الآخر غير محيطية... التصور المحيط سمة الأشياء... إنه إشارة تنجم عنها يوجد ووفق ما يوجد». أما التصور غير المحيط، فإنه «لا يولد من شيء موجود، أو إذا ولد منه فإنه لا يتطابق معه، وهو ليس متميّزاً ولا واضحاً».

ولكن ما الذي يجعل التصور محيطاً أو غير محيط؟ إن التصور المحيط هو التصور القادر على فهم الواقع. إنه، كما يقول امبريكوس، تصور يكون له من البدهاء والقوة ما يحملنا على التصديق به والاذعان له. وهو يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين. فالتصور المحيط هو معيار ومحكّ للحق. فهو، إذن، تصور مصحوب بحكم، أو تصور مرتبط بفعل عاقل تنسبه النفس. والتصور، كما يعتقد إميل برهيه، يكون غير محيط، عندما تعطيه النفس تصديقها، ولكن النفس تعطيه تصديقها لأنه محيط. ويرى برهيه، خلافاً لبعض مؤرخي الفلسفة، أن لفظ «التصور المحيط» لا يعني أن التصور قادر بنفسه على الاحاطة، إذن التصور ليس فعلاً ولا فاعلاً يمكن النفس من ادراك الأشياء، وإنما هو - كالتصور ذاته - منفعل؛ وكونه محيطاً معناه أنه قادر على إحداث الإدراك والتصديق الصحيح. فمرتبة التصور المحيط، التي يشترك فيها الحكماء والجاهل على حدّ سواء، هي أول مرتبة من مراتب اليقين.

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق: فمرتبة «التصور» فوقها مرتبة «التصديق» ومرتبة «التصديق» فوقها مرتبة «التصور المحيط»، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة «العلم». وهذه المراتب المختلفة، التي نقلها زينون فيما يروي شيشرون، إنما

وكذلك نظرية تعاطف كلي، يجعل أفراد المجتمع الى الدخول في تفاعلية طبيعية .

إن مفهوم الطبيعيات عند الرواقين هو غيره عند أفلاطون وأرسطو. فالطبيعيات الرواقية لا تنسج مجالاً البتة للمصادفة والفوضى، كما هو الحال لدى أفلاطون وأرسطو، وإنما لكل شيء مكانه في النظام الكلي. والحركة والتغير والزمان لا تدلّ عندهم، كما هي عند أفلاطون وأرسطو، على عدم كمال العالم، بل إنّ لهذا العالم المتغير والمتحرك باستمرار تمام الكمال والوجود. فالحركة الرواقية هي فعل، في كل لحظة من لحظاتها، وليست، كما يقول أرسطو، انتقالاً إلى الفعل. وكذلك فإن الطبيعيات الرواقية بعيدة كلياً عن مجمل النظريات العلمية المنظمة للقوانين، أي للعلاقات المجردة الكمية والضرورية. ورغم ذلك فإنها تهدف إلى حملنا على أن نتخيل عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل.

يؤكد لنا ديوجينيس اللايرسي أن الرواقين قد أطلقوا كلمة طبيعة «طورا على الذي يحتوي العالم، وطورا آخر على الذي ينتج الأشياء الأرضية». والطبيعة «طريقة في الوجود تتحرك من ذاتها... متجة ومحتوية الأشياء التي تولد فيها في أزمنة محدّدة ومكونة أشياء مشابهة للأشياء التي انفصلت عنها». وقد سمى الرواقيون أيضاً الطبيعة «نارا فنانة» و«نفساً نارياً وصانعاً ماهراً». ولهذا يمكن القول إنّ الطبيعة والله والنار تعابير مترادفة عند الرواقين، فتأليه الطبيعة أو بالأحرى طبعته الإله، إنما هي إعطاء الإنسان امكانية الاتصال بالله لايجاد المعنى المنظم لحياته في الواقع المحيط به.

وهكذا فإن مجال علم الطبيعة، عند الرواقين، واسع يشمل من الباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله والإنسان، فيدخل في هذا العلم، اضافة إلى الكوسمولوجيا، النظر في الإلهيات، وفي علم الأشياء الانسانية. والآن ندرس هذه الأقسام مبتدئين بالعالم.

أما العالم، فيقال، كما يؤكد اللايرسي وفق ثلاثة مفاهيم: يقال أولاً، «على الألوهية، الوحيدة من كل الجواهر الأخرى التي تملك الكيفية الخاصة لأن تكون أبدية وغير مخلوقة، وهي مهندسة نظام العالم»؛ ويقال، ثانياً، «على الترتيب عينه للكواكب»؛ ويقال، ثالثاً، «على ما هو مركب من الاثنين». وهكذا فإن العالم مكون من أفراد مختلفين تماماً، بحيث أنّ لكل واحد صفته الخاصة التي تميزه عن غيره وتقوّمه. فهذا العالم يشمل الألهة، والسماء، والأرض بما تحتويه من كائنات حيّة.

فإن، ولا عن علاقة بين تصورات كلية، وإنما عن أفعال مثل «يتنزه» وعن حقائق فردية جزئية، سواء أكانت محددة مثل «هذا»، أم غير محددة مثل «أحدهم»، أم نصف محددة «سقراط». وعلى هذا النحو يملص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون بصدد امكانية تأكيد شيء من شيء آخر. وهو اذ يجهل مفهوم التصورات وشمولها يجهل أيضاً عكس القضايا وينقض يده من الآلية المعقدة للقياس الأرسطي. فالاحداث المقولة على مواضع فردية هي مادة الجدل.

وما ذلك لأن الرواقين لم يحتفظوا بالقياس، ولكن لأن علة النتيجة ليست علاقة تضمّن بين التصورات المعبر عنها بحكم مطلق، وإنما علاقة بين وقائع، كل واقعة منها يعبر عنها بقضية بسيطة. (النور مشرق، النهار طالع)، والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركبة، مثل: إذا كان النور مشرقاً، فالنهار طالع. والقضايا المركبة عندهم خمس، فالأقيسة خمسة: (1) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية متصلة، مثل: إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة. (2) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية منفصلة، مثل: إذاً النهار طالع وإذا الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعاً، أو: النهار طالع، إذن فليس الليل مخيماً. (3) قياس مقدمته الكبرى قضية فيها تقابل بالتضاد، أو بالتناقض، مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً، ولكن أفلاطون قد مات، إذن فأفلاطون ليس حياً، أو: ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات. (4) قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث إنّ (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود. (5) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة، مثل: زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو.

وبالجمل، هذه الأقيسة جزافية مبنية على اللغة تربط حدثين أو تفرق بينهما. فالقضية الشرطية، التي هي أداة الجدل الرواقي، مؤهلة أتمّ التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقين للأشياء والموجودات. والمثل الأعلى للجدل الرواقي الذي هو ذاته المثل الأعلى لنظرية المعرفة، يتمثل في نفاذ العقل إلى الواقعة واستيعابها بتمامها.

والواقع أنّ المنطق الرواقي هو منطق استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة ببعضها البعض، لا كالمناطق الأرسطي القائم على ارتباط التصورات والماهيات. وهو لا يمثل، بنظرهم، مجرد آلة، وإنما هو جزء من الفلسفة أو نوع من أنواعها. هذا المنطق، الشبيه بمنطق الاطباء الذين يستدلون على الأمراض بعلاقتها، يتضمن مذهباً اسمياً،

أو بالأحرى كل ما يدور في العقل بصدد الأشياء ولكن ليست الأشياء ذاتها.

والآن كيف نشأ هذا العالم؟ نشأ العالم من النار الأولى، الموجودة في الأعلى، التي هي الألق الوضيء للسماء، عبر سلسلة من الاستحالات: فاستحال جزء من النار هواءً، وجزء من الهواء ماءً، وجزء من الماء تراباً، وخفَّ الهواء ودقَّ حتى استحال أثيراً وناراً ساءية. وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة: النار (سواء أكانت حارة مدمرة أرضية، أم كانت أثيراً وناراً ساءية) والهواء والأرض والماء، فتولد منها العالم، لأن نَفْساً نارياً أو بنوما نارياً أو إلهياً قد نفذ إلى الرطب، ومن هذا الفعل تتولد، كما يؤكد إميل برهيه، بطريقة تبقى غامضة لم توضحها النصوص المتبقية لدينا، جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد. ولكل موجود منها فرديته المستقلة وتوتره الداخلي، كما أن له بنية بالنسبة للموجودات المعدنية، أو طبيعة بالنسبة للموجودات النباتية، أو نفس بالنسبة للموجودات الحيوانية، أو عقل بالنسبة للإنسان.

ومن الفعل المنظم للأفراد يتكون نظام هذا العالم المحدد بفلك الثوابت مع السيارات المتحركة في الفضاء بحركة ارادية حرة، والهواء المليء بالكائنات الحية، والأرض المثبتة في مركز الكون. بيد أن علل وحدة الكون ليست واحدة، فبينما يقيم افلاطون هذه الوحدة، كما يؤكد ذلك ابروقلوس، «على وحدة نموذجية، وأرسطو على وحدة المادة وتعين الأمكنة الطبيعية فإن الرواقين يقيمونها على وجود قوة موحدة للجوهر الجسمي». وإن لم يكن العالم واحداً، فذلك لأن أجزائه تتماصك بقوة النفس أو النفس النافذة فيه، ولأنه يحوز توتراً مشابهاً للتوتر القائم، بصورة مصغرة، في كل كائن. ولما كان التوتر، أي حركة الذهاب والاياب من المركز الى المحيط وبالعكس، هو الأساس في وجود كل كائن، فلا جدوى من المثال الأفلاطوني ومن المكان الطبيعي الأرسطي. وقوة الله، التي تحتوي العالم، هي معاً فكر وعقل. أي أن العالم يمكن أن يوجد في وسط فراغ لامتناه، بدون أن يكون فيه هو نفسه أي فراغ، إذ لا وجود لأي محل طبيعي غير ذلك الذي تختاره القوة لنفسها.

بما أن هناك قوة واحدة إلهية تحتوي هذا العالم، فمن الضروري أن يوجد تجاذب كلي ومشاركة وجدانية بين موجوداته المختلفة، أي أن الكل في تجاذب مع ذاته. ولنظرية التجاذب هذه قيمة طبيعية، ومضمون ميتافيزيقي وأخلاقي. قيمة طبيعية من حيث إنها تترويج لنظرية العلوية التي تقضي بوجود مادة واحدة مشتركة موزعة الى كمية لامتناهية من الأجسام الجزئية، وحياة واحدة موزعة الى كمية لامتناهية من

وهو اضافة إلى أنه حي ومتحرك وعاقل، إلهي، أو بالأحرى الله ذاته.

والعالم مركب من مبدئين: مبدأ سلبي جامد هو المادة، ومبدأ إيجابي فاعل هو العقل أو الله؛ فالمادة لا صفة لها، وهي تنفعل دون أن تفعل أبداً، بل إنها تتكيف بمنتهى اللين والانقياد للفعل الإلهي، أي للجسم الإيجابي الذي يفعل دوماً دون أن يفعل أبداً. وإذا كان المبدأ الإيجابي علة فاعلة، بل العلة الوحيدة التي ترند إليها كل علة أخرى، فإن المبدأ السلبي هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة. وبما أن العقل يفعل فهو جسم، والمادة التي تنفعل متأثرة بفعله هي أيضاً جسم، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل فرد جسم بحيث أن العالم لا يحتوي الأ على الأجسام. ويتأكد الرواقين أن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكون جسمانياً، نجد أنفسنا أمام مادية رواقية ذات طابع خاص. بل لقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا، فصرحوا بأن النفس الانسانية جسم، وأن الله هو أيضاً جسم، والأ فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم؟

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم، فראوا أن خواص الأجسام وصفاتها (كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت)، والصفات الأخلاقية نفسها (كالخير والفضائل والحكمة)، والانفعالات (كالغضب والحزن والحب) هي كلها أشياء جسمانية. وكذلك لم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام: يعنون من ذلك أن كل حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقي واقعي.

وكذلك نجد أنفسنا أمام عقلانية للعالم لا تكمن، كما عند افلاطون وأرسطو، في صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة، بل في إيجابية العقل الذي يخضع كل شيء لسلطانه. وفي الوقت نفسه يجب أن نفهم هذه الإيجابية على أنها إيجابية فيزيقية وجسمانية. أي بما أن الوجود، عند الرواقين، هو ما يقبل الفعل والإنفعال، والأجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية، إذن لا توجد إلا الأجسام.

أما اللاجسميات، التي كانوا يسمونها أيضاً المعقولات، فهي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعة على الإطلاق، نظير الخلاء والمكان والزمان، وإما تلك المعاني المقبولة في فعل، أي الأحداث أو المظاهر الخارجية لإيجابية موجود من الموجودات،

الأجسام المحددة. ولها مضمون ميتافيزيقي، أي أن تجاذب الأشياء يتضمن غائية تفترض تدابير نافعة لعناية إلهية قادرة، لأنه يعبر عن وجود الله الكلي في عالم يؤول، في النهاية، إلى الله ذاته. ولها أخيراً قيمة أخلاقية، بمعنى أنها تحمل الحكيم على أن يعيش في انسجام داخلي، وعلى أن يحافظ على حياته في تجاذب مع الكون. ومن هنا يبدو أن «كسمبوليتية» الرواقيين هي، كما سنرى، الترجمة عن التجاذب الكلي على المستويين الأخلاقي والاجتماعي.

وهذا التجاذب العام لعالم «كل شيء فيه يأتلف» يميز جاذباً جذرياً عالم الرواقيين عن عالم أرسطو المتدرج. فعالمهم أشبه بجسم كروي، والأرض وكل ما عليها من سكان تتلقى التأثيرات المساوية. ومن ناحية أخرى تولد الفيوض الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبثقة عن الماء، باستحالة معاكسة للاستحالة التي انتجت العناصر، تختلف أنواع الشهب والنيازك. وأخيراً تنسم فلكيات الرواقيين بسمّة خاصة: فقد ضربوا صفحاً تاماً عن علم الفلك الرياضي، ولم يسلموا إلا بإيجاد حركات دائرية أو متناظمة في السماء. فكل سيارة من السيارات، وهي عبارة عن نار متكاثفة، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص، بتوجيه من نفسها الذاتية.

ونظرية مركزية الأرض هذه التي قال بها الرواقيون هي عقيدة ثابتة وثيقة الصلة بسائر معتقداتهم. وبكلمة واحدة، إن العالم نظام إلهي، وأجزائه موزعة كلها توزيعاً إلهياً. «إنه جسم كامل، لكن أجزائه غير كاملة، لأنها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها». إن كل ما في العالم هو من نتاج العالم.

وهكذا فإن للعالم، عند الرواقيين، بداية، خلافاً لأرسطو والمشائيين الذين قالوا بقدمه وأزليته. أما نهايته، المتطابقة مع السنة الكبرى والمتحدة برجوع السيارات إلى مواقعها الأولى فتستكون عبارة عن احتراق كلي أو ذوبان الأشياء والموجودات في النار. يسمى زينون وكريزيبوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم ملمّحين بذلك إلى أن الهدف من ذلك هو، كما في الأساطير السامية حول العواصف والطوفانات، الرجوع إلى حالة الكمال. ويحرص كريزيبوس على أن يبين أن هذا الاحتراق لا يعني موت العالم؛ إذ أن الموت افتراق النفس عن الجسم، أما في حالة الاحتراق الكلي فإن نفس العالم لا تفرق عن جسمه، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابها إلى أن تمتص المادة بأسرها.

والواقع أن الكون الرواقي معلول لعلة فاعلة بموجب قانون حتمي، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الأحداث إلا

كما وقع فعلياً. فليس هنالك أي مكان، في العالم الرواقي، للعفوية أو للصدفة. وما الله والعقل وضرورة الأشياء والناموس الإلهي والقدر، عند زينون، إلا شيء واحد. وما نظرية القدر إلا تعبير واضح عن هذه العقلانية المتكاملة التي نجدها عند الرواقيين. فمع الرواقيين يتوقف القدر عن أن يكون، كما كان في الفكر الاغريقي تعبيراً مأساوياً حصراً، أو قوة لاعقلانية خارجة بشكل أساسي عن العالم، ليصبح واقعاً طبيعياً أخلاقياً ولاهوتياً يدخل في بنية العالم وفي الحياة التي تحرك الكون والموجودات، وليكون ذلك العقل الكلي «الذي به كانت الأشياء الماضية وتكون الأشياء الحاضرة وستكون الأشياء المستقبلية». وهذا العقل الكلي هو الذي يأمر الأفعال كلها، سواء أكانت مخالفة للطبيعة «من مرض أو تشويه»، أو الأفعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة «مثل الصحة». فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية، ونحن لا نتكلم على أشياء مخالفة للطبيعة إلا إضافة إلى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل.

بيد أن هذه القدورية، المغايرة من جهة للحمية العلمية، ومن جهة أخرى لترابط العلل والمعلولات، هي العلة الوحيدة، أو بالأحرى الرابطة بين العلل بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الأصول البذرية التي فيها ينمو ويتطور كل موجود جزئي. كما أنها اصطدمت بالحرية الإنسانية، إذ كيف يمكن للفعل الحر أن يكون في الوقت نفسه متعيّناً بالقدر؟ توصل كريزيبوس إلى التوفيق بين القدر والحرية الإنسانية بتمييزه بين نوعين من العلل: العلل الرئيسية التي تصدر عن طبيعة الشيء؛ والعلل الإضافية التي تعبر عن الفعل الذي يؤثر في الشيء من الخارج. فكيف نقول: إن كل ما يحدث إنما يحدث بعلة سابقة متقدمة، فنحن نغني فقط العلل الإضافية، ونستبعد تلقائية العلل الرئيسية. وعلى هذا النحو، فالأسطوانة لا يمكنها أن تتحرك إذا لم تلق دفعا من الخارج؛ بيد أن الطريقة التي تتحرك بها، بدورانها حول ذاتها، إنما تنتج عن طبيعتها الذاتية. وهكذا يصور هذا الحل الأمور كما لو أن قدرة العقل لا تطل سوى الظروف الخارجية أو الأسباب الموجبة لأفعالنا.

أما أن يكون اللاهوت جزءاً من الطبيعة، فهذا أمر لا يفاجئ أحداً، في نظام موجوداته مترابطة ومتسقة بفعل العقل الكلي. هذا العقل، باستناده إلى ترابط العلل، يصرف الأشياء وفقاً لقواعد الكمال، ويجعل من الكون عملاً فنياً رائعاً. فالعقل والله والطبيعة ألفاظ مترادفة، بل ومتطابقة. هذا التطابق يوضح أن فكرة القدر تتخذ في الوقت ذاته جانباً فيزيقياً وآخر دينياً. هذا القدر يظهر بصفته علة وحقيقة

الأشعة»، وإنما خاطبه أيضاً باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الإلهية، وأباً مدبراً لكل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة، ومشرفاً على نظام العالم وجماله. إن معرفتنا التي كوناًها حول اتساق العالم ونظامه وجماله، بفعل علة مدبرة إلهية، هي الأساس الراسخ لاعتقادنا بالله. وعلى هذا النحو، يصبح أمر وجود الله بديهاً بالنسبة الينا، وذلك لأن العقل الذي أحدث الأشياء أعلى من العقل الانساني العاجز عن صنع الأشياء الموجودة في العالم وعن التحكم بها وفق ما يطيب له.

أما أدلة الرواقين على وجود الله، فإنها تقوم على أن منظر نظام الكون وجماله يتطلبان ضرورة التسليم بوجود مهندس معياري للعالم، وبوجود عقل مماثل لعقل البشر، إن لم يكن أعلى منه. أما من ينكر وجود الله، فإنه أحق أو انفعالي، ينقصه بالتحديد هذا العقل الذي بدونه يتعد عن الحكمة. بيد أن أشهر أدلة الرواقين، الدليل الذي يقوم على «اجماع الناس»: الناس جميعاً في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ووجود الآلهة فكرة فطرية مفروسة في نفوس الناس أجمعين.

تطوي الرواقية، الى حد ما، على تصورات عن التسامي الإلهي، وإن كانت من طبيعة مغايرة تماماً لتسامي الله المقترن، عند أرسطو أو عند الافلاطونيين، بالقول بقدّم العالم. فالافلاطونيون لا يملكون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره، إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الأزل، وما الوجود الفعلي والراهن للعالم إلا أحد وجوه الكمال الإلهي أو أحد شروطه. أما عند الرواقين، فإن الأمر غير ذلك؛ إذ أن إلههم ينعم، بفعل الاحتراق الكلي، بحياة مستقلة إلى حد ما عن العالم. فإذا كان إله أرسطو وإله الافلاطونيين هو الإله التسامي ولاهوتهم هو اللاهوت العلمي، فإن إله الرواقين هو موضوع تقوى ولاهوتهم ذا طابع انساني. ألم يؤمنوا بجميع الاصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة إليها؟ ألم يقولوا بإبصار الشهب والنيازك وبنيظام الكون، وبوعي القوى النافعة للإنسان والضارة به، وهي قوة مجاوزة لنا؟ ألم يسلّموا أيضاً بوعي القوى الداخلية التي توجهنا كالحب والعدل؟ وأخيراً ألم يؤمنوا بأساطير الشعراء، وبذكرى الابطال البررة؟ وفي هذا الخط ذاته تندرج أدلّتهم على وجود الآلهة.

وموضوع العناية الإلهية أقدم الرواقين في دراسة مسألة الشر: إذا كانت الأشياء متعلقة كلها بالله، ومنظمة تنظيمياً دقيقاً، فمن أين، إذن، أتى هذا الشر الذي نراه في العالم؟ اعتمد كريزيبوس في اجابته عن هذا السؤال حجتين أساسيتين، فقال: «لا أسخف من الاعتقاد بأن الخيور كان

وطبيعة وضرورة وعناية. فالقدر، اذن يُدعى العناية، إذا نظرنا إليه من ناحية ترابط موجودات الكون واتساقها، أي من الجانب الميتافيزيقي اللاهوتي.

بسط شيشرون نظرية الرواقين في العناية في الكتاب الثاني من مؤلفه طبيعة الآلهة، وأورد الحجج التي دلت بها زينون على أن العالم كائن عاقل يحكم ذاته بحكمته. ويقول في ذلك: «إن من له عقل خير من ليس له عقل، بيد أنه ما من شيء أحسن من العالم؛ إذن فالعالم له عقل». وإلا لما كان بإمكان العالم أن يحدث الكائنات الحية والعاقلة. ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مزارم يحدث أغنية شجية، فهل كنا نشك أن عند شجرة الزيتون علماً وهو علم الضرب على المزمارة؟ وعلى هذا النحو تشهد الكائنات الحية والحكمية التي أحدثها العالم، أن العالم كائن حي وحكيم. والبرهان على ذلك هو جمال العالم: فكما أننا حين نرى تمثالاً جميلاً نحكم بأنه من صنع فنان، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك في أنه من آثار العقل.

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نكف عن الاعجاب بما في هذا العالم من ترتيب فائق ونظام بديع، ولا بما في دوران الكواكب من انتظام وأطراد، ولا بما بين أجزاء هذا الكل العظيم من انسجام واتساق. وليس اعجابنا أجل حيننا ننظر إلى الكائنات الجزئية بادئين بالنبات والحيوان، حتى نصل إلى الإنسان الذي يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد «العناية الإلهية»، والذي فضلاً عن الثام جسمه، وعما منح من أعضاء نافعة، يملك عقلاً يجعله شبيهاً بالآلهة. إن هذه المشاركة الطبيعية بين الانسان والآلهة، تسمح لنا باثبات أن العالم قد صنع من أجل الانسان بقدر ما صنع من أجل الآلهة. فكما أن المدينة تبنى من أجل الكائنات العاقلة، كذلك يبنى العالم من أجل الآلهة والانسان. ولوجود كل كائن غاية، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد، بل أن الأخس موجود من أجل الأرفع وخادم له. فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الانسان، الذي هو بدوره مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية. فالعالم هو، قبل كل شيء «مقام الآلهة والبشر والأشياء المصنوعة لأجل الآلهة والبشر»، وهو ما فيه ليس له غاية إلا الإنسان. ولقد غالى الرواقيون كثيراً، إلى حد السخف، في القول بغائية خارجية، فعزوا مثلاً إلى البراغيث وظيفة ايقاظنا من نوم ثقيل، وإلى الفئران وظيفة إجبارنا على السهر على حسن ترتيب أمورنا وحوادثنا.

وهكذا فإن الرواقي لم يتصور الله فقط بصفته «ناراً صانعة تعمل باستمرار في توليد الأشياء»، أو «عسلاً يسيل عبر

المشتركة. ومن ثم، في سنّ الرابعة عشر، تصبح هي ذاتاً مولداً قادراً على خلق موجودات أخرى حية.

والنفس الناضجة في طبيعتها ووظيفتها مختلفة عن تلك التي قال بها الأفلاطونيون والأرسطيون. فالأنفاس الثانية، التي قال بها الرواقيون، ذات طابع وراثي، أي أنها مبدأ متعلق بالوجود المتوارث الذي يمرّ بمراحل مختلفة من التصور. وهي ليست أجزاء تابعة للنفس، وإنما هي بالأحرى النفس المسيطرة ذاتها في انتشارها عبر الجسم، وهي بالتالي لا تؤدي أبداً إلى الإخلال بمبدأ وحدة النفس. وهي، أخيراً، نتيجة لنظري التجاذب والتوتر الأساسيتين في فلسفة الرواق.

يطلق الرواقيون على ذلك الجزء من النفس، الذي تحدث فيه التصورات والتصديقات والنزوعات، اسم الجزء المسيطر، أو التفكير. وتفيض من هذا الجزء، المتموضع في القلب على شكل نفس ناري، سبعة أنفاس نارية: خمسة أنفاس منها الحواس الخمس، تمتد في الأعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسية وتنقلها إلى المركز؛ والنفس السادس هو نفس الصوت، أو الروح المنطلقة من الجزء المسيطر عبر الأعضاء الصوتية؛ والسابع هو النفس المولد الممتد من الجزء المسيطر أو الرئيسي حتى الأعضاء التناسلية، وهو ينقل إلى المولد شذرة من نفس الأب.

ولهذه النفس الواحدة، التي بفضلها يتمكن الإنسان عن طريق العلم والعقل العيش بتوافق وانسجام وحكمة مع العالم، وظيفتان: وظيفة ذات طابع بيولوجي، أي ذات طابع حركي أو نباتي، ووظيفة ادراكية. وبتعبير آخر، للنفس ثلاث وظائف أساسية: التفكير الذي ينشأ عن انطباع الموضوع الخارجي في جوهر النفس؛ والنزوع الذي هو وظيفة اختبار الرغبة والاشمئزاز؛ والتصديق القائم على ربط التصور بالنزوع. فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن إيجابية النزوع لا تولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس العاقلة الخاصة بالإنسان قد منحت، بطوع إرادتها، التصورات موافقتها أو تصديقها، بحيث أن كل رفض من قبلها يمنع الفعل. فللعقل إذن القدرة على ألا يعطي موافقته إلا للتصورات الحقيقية وألا يتبع إلا النزوعات المتوافقة مع الطبيعة. وهكذا يصبح النزوع عاقلاً، بل إرادة. ولما كانت النفس البشرية عقلاً محضاً، فإنه من العسير أن نتصور كيف يمكن للذيلة أن تشقّ طريقها إليها.

وصفة الكلام أن النظريات الرواقية حول النفس خلت من أي اتجاه أخروي، فلم تؤكد، بعكس أفلاطون والعقيدة الدينية، معاقبة الأشرار ومكافأة الأبرار. واقتصرت اهتمامات

يمكن أن توجد، لو لم توجد في الوقت نفسه شروره؛ ذلك أن الخير ضد الشر، ولا وجود للضد الا بضده». أما حجته الثانية، فكانت أن الله يريد بطبيعة الحال الخير، وذلك هو قصده الأول. ولكن ما كان له أن يصل إليه إلا إذا لجأ إلى وسائل قد لا تكون بحسب ذاتها براء من المحاذير. فرقة عظام القحف، الضرورية لبدن الإنسان، لا تخلو من خطر على سلامته. والشر في هذه الحالة ملازم ضروري للخير. وثمة حجة ثالثة يمكن استنتاجها من خلال العبارة التي وردت في تسيبحة اكلينانس لرفس: «ولا شيء يحدث بدونك، خلا الأفعال التي يرتكبها الأشرار في جنونهم». فالشر الاخلاقي يعود هنا إلى حرية الإنسان في ثورته على القانون الإلهي، على حين أنه يعود في الحجة الأولى إلى ضرورة وجود توازن متناغم. وهذان تفسيران متناقضان، كما يقول إميل برهيه، ما استطاع الرواقيون قط أن يجتاروا بينهما. ومهما يكن من أمر، يبقى القانون الإلهي الذي تخضع له الأشياء كلها وبشكل خاص الإنسان، في سبيل خيرها الأكبر، هو الحقيقة الوحيدة. وهنا نصل إلى الإنسان الذي هو، كالحوانات، كائن حي، وإن كان يتميز عنها بالعقل. تتفوق الحيوانات على النباتات والجمامد بأن لها، بالإضافة إلى البنية والطبيعية ملكتين مترابطتين هما: النزوع والقدرة على التصور. والإنسان يملك بالإضافة إلى ذلك، نفساً عاقلة هي جزء صغير من النفس الإلهي المغموس في الجسم البشري. أما نظرية النفس الفردية لدى الرواقيين، فهي كنظرية نفس العالم، عقلانية وحركية وروحية. فهم ينفون وجود النفس في النباتات، ولا يقرون بها إلا للحيوان. كما أنهم ينكرون العقل على الحيوان انكاراً باتاً، محتفظين بذلك للإنسان بمكانة سامية.

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية؛ وهي - وإن كانت نفس كل فرد لا تأتي مباشرة من الله - تنطلق من الله إلى الإنسان بأن تنبث في الإنسان الأول، ومن بعد هذا تنتقل من الولد إلى الطفل في فعل الانجاب. أما قبل الولادة، فقد افترض الرواقيون القدامى أن النفس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفساً، وإنما هونوع من القوة النباتية التي تنظم الجنين وتتيح له أن يحيا حياة نباتية. فالجنين المرتبط بأمه بالحبل السري يشبه نبتة تحمل إليها الجذور المواد الغذائية. ثم في لحظة الولادة يرد النفس الناري بفعل الهواء البارد الخارجي ويقسو ويصلب كالحديد المسقى ويصير هو ذاته نفس الحيوان. وعندها تصبح النفس قادرة على التصورات المحددة وعلى الاستجابة بتحريضات من الانطباعات التي تتلقاها. وفي سن السابعة تصل النفس إلى تفتحها الكامل عندما تتلقى المفاهيم

جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بارادة الطبيعة الكلية وتابع لها. كما أنه يضع الحكمة والخير في مطابقة إرادته للارادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، لا خيرات وشروراً.

فالخير أن يحيا الكائن الحي بتوافق مع طبيعته الذاتية، أو أن يحيا بتوافق مع عقله، إذا كان الأمر متعلقاً بالإنسان. بيد أن الإنسان حيناً يحيا وفقاً لما يراه العقل، لا يتفق مع ذاته فقط، بل يتفق مع جملة الأشياء أيضاً، لأن العقل لا يخص الإنسان وحده، بل يخص العالم أيضاً. وهذا يعني أن العقل الانساني هو جزء من العقل الكلي، أي أننا بالعقل نحيا في اتفاق مع ذواتنا ومع العالم في الوقت ذاته.

الخير والفضيلة شيء واحد، ومن الصعب جداً أن نميزهما من بعضهما البعض، فكلاهما نفس ومحمد ونافع، بل ضروري لا غنى عنه. كما أن السعادة أو الخير، لدى فلاسفة الرواق، لا يعودان هبة إلهية تضاف إلى الفضيلة من الخارج. هذه الفضيلة ليس لها أي موضوع خارجي تسعى إليه، أو أية غاية تلتفت إليها، لكنها هي نفسها هذا الموضوع وهذه الغاية، إذ تنتهي عند نفسها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة. وهي بخلاف الفنون الأخرى، غير قابلة للتقدم، ولا تقاس قيمتها بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية تُشهى لذاتها. فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها.

لهذا كانت الفضيلة، علاوة على كونها واحدة وكلاً لا يقبل الانقسام، استعداداً ثابتاً متطابقاً مع العقل. وعلى هذا المعنى أطلق زينون اسم «التصر». وخلافاً لما قام به أرسطو حيناً ميز بين فضائل الرجل والمرأة وكذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير، تخشى زينون الفصل بين الفضائل والتفريق بينهما. إذ إن أي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي، حتى أن الله نفسه ليست له من فضيلة غير تلك التي للإنسان. وإذا تكلم زينون على الفضائل، فإنه يجب أن يفهم أن هذه التعددية ليست سوى وجهات للفضيلة الأساسية مختلفة اختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. فالحكيم هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة، إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، معتبراً الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع، ودون أن يريده كما يريد الخير. ويسدو أن كليانتس ألح أكثر من معلمه على الوجه الإيجابي لهذا العقل الكلي حينها

الرواقين على القبول ببعض الاعتقادات الدينية وترويحها: فهذا زينون يقول إن النفس، بعد الموت، تستمر في الوجود الفردي، ولكنها تنتهي في التشتت؛ وهذا كليانتس يؤكد أنها تختفي في الحريق العام للعالم؛ أما كريزيبوس فإنه يعتقد أن أنفس الشريرين هي وحدها التي تختفي بموت الجسم، ولكن أنفس الأبرار الصديقين فإنها تدور - كما تفعل النجوم - حول الأرض، فتأخذ بذلك الشكل الكوكبي.

إذا كان المنطق يبين لنا كيفية اشتباك الاحداث، والطبيعات تربينا كيفية ارتباط الأشياء والموجودات ببعضها البعض، فإن الأخلاق ستعلمنا كيفية تتابع أفعالنا.

وسوف نتبع، في عرضنا لهذه الأخلاق، الخطة التي أشار إليها ديوجونيس اللايرسي، وهي عينها خطة كريزيبوس وورثته وصولاً إلى بوزيدونيوس. هذا علماً أن زينون السقي وكليانتس عاجلوا هذا الموضوع، ولكن بشكل مبسط مركزين اهتمامهما على تمييز المنطق من الطبيعيات. وهذه الأقسام هي: النوازع، الخيوس والشرور، الفضيلة، الخير المطلق، القيمة الأولى، الأفعال، التصرفات المناسبة، التشجيعات، الروادع.

إذا كانت الطبيعة تتجه عفواً دون تصور أو شعور في الجهاد والنبات. فإن الغريزة تتجه إلى غاياتها مع تصور وشعور في الحيوان ومع العقل في الانسان. وعلى الانسان أن يبحث في نفسه عن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. والواقع أن غريزة الحفاظ على الذات هي النزوع الأول والأساسي الذي لا يقبل انفصلاً عن معرفة الذات ولا يمكن أن يتقدم عليها. وقد وهبتنا الطبيعة هذا النزوع الذي يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنطلب ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا بالطبع. وخلافاً للأبيقوريين الذين أكدوا أن النزوع الأول منصرف إلى اللذة، فإنه يدفعنا عند الرواقين إلى صيانة أنفسنا بأنفسنا، وكان الطبيعة عهدت بنا إلى أنفسنا، إذ أعطتنا منذ البدء الحس والرعي بذواتنا. فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه. والصغار قبل تذوقهم المتعة أو الألم، تبحث عما يفيدها وتهرب مما يضرها، كما أنها لا تستطيع أن تتعود على تذوق أية متعة كانت ما لم يكن لديها شعور بذواتها وحب لذواتها ومن هنا يجب أن نستنتج أن حبها لذاتها كان أول مبدأ.

وإلى جانب هذا النزوع الأول والأساسي وهبتنا الطبيعة أيضاً نزوعات خاصة طيبة، تكون موضوعاتها موافقة كذلك للطبيعة. والحكيم هو ذلك الانسان الذي يدرك بالعقل أنه

وتساعد البيئة - على ذلك بما تفرضه على الاطفال من مفاهيم حول الخير والشر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة. فتقلب النزعات انفعالات مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة.

فالانفعالات، اضافة إلى أنها مخالفة للطبيعة وللعقل هي حالات من أحوال النفس المرضية: إذا كان جهازنا العضوي معرضاً للمرض، كالرشح وغيره، فإن «دور الفيض من الآراء الخاطئة والصراعات المتولدة عنها تحرم النفس من الصحة وتجعلها مريضة» معرضة لأحد الانفعالات الأساسية، كالقلق والألم والرغبة الحسية والمتعة. فكما أن أمراض الجسم ضعف له كذلك، فإن أمراض النفس ضعف لها، وإذا كانت العلة الأولية للانفعال هي «ضعف للنفس»، فإن الانفعال الذاتي هو «تصديق ضعيف». هذا الانفعال الذي ينجم عنه وقائع مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح، عابر وغير ثابت، وقد ينمو ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، مثل الطموح أو كره المجتمع. والواقع أن فلاسفة الرواق يؤكدون أن الانفعال صادر عن جانب غير عاقل في العقل، أو بالأحرى أنه العقل وقد صار غير عاقل بترaxي النفس وجريها مع النزوعات المسرفة والأحكام الكاذبة.

وميجيء الرواقين لم يعد الانفعال من انتاج الآلهة، كما كان الوضع في الاسطورة اليونانية البدائية، بل من نتاج الانسان. هذا الانسان لم يعد منفصلاً ضمن لعبة القوى المتعالية التي لا تستطيع مقاومتها، بل أصبح تقريباً أمام مفهوم تعقلي للانفعال. «فإضلال الفكر يأتي من الخطأ» الذي منه «يتولد الكثير من الانفعالات، علل الاضطرابات». وهذا المفهوم مهّد الطريق، في مراحل لاحقة، لسمام ظهور علم المداواة لعلاج بعض الأمراض النفسية الناجمة عن الانفعالات التي إنما هي نوع من الأمراض النفسية والعقلية.

فطمانينة الرواقي متمثلة بالرصانة العقلية البعيدة عن الانفعالات والمخيلة، التي إن سيطرت عليه منعه من ادراك الاخطار الحقيقية، وجعلته كالطفل يصدر أحكاماً انفعالية ولا يستطيع التحرر منها إلا عند نضوج عقله. وبالجهد العقلي نفسه يكشف الانسان الغاية التي من أجلها قام بجميع الأفعال التي يخلق به القيام بها. وبما أن هذه الأفعال تحدث بقوة العقل الكلي، أو إرادة الله، أو القدر، فلن يكون للغاية قوام إلا في موقف داخلي للإرادة. فإذا انصاع كل موجود وجوباً للقدر، رغم معارضة العقل لذلك فإن الحكيم يقبل، عن نبصر، بالاحداث الناجمة عن القدر. وإذا كان الشرير يساق بالقوة الى هذه الاحداث، فإن الحكيم يقصدها بطوع إرادته، إذ أنه

عرّف الفضيلة الرئيسية بأنها توتر، هو الشجاعة، إذا كان الاحتمال هو المطلوب، وهو العدالة، إن كان التوزيع هو المقصود. ويأخذ كريزيوس بزعة زينون العقلية، ويرفض أن يرى في التوتر شيئاً آخر سوى مصاحبة الفضائل. ومع أنه سلم بتعدد الفضائل فإنه رأى، كزينون، انها أوجه متعددة للفضيلة الأساسية، ومرتبطة ببعضها البعض برباط دقيق، بحيث أن من حاز على واحدة منها حاز على جميعها. لكن هذا لا ينفي أن كل فضيلة تُمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تعلمها على حدة.

بيد أن النوازع الأولى لا تدمم مستقيمة، بل تتحول، لا سيما تحت تأثير الوسط الاجتماعي، إلى انفعالات وأهواء من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة، فتعكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة.

والانفعال حركة للنفس تابعة لمجال النوازع، وهو معاكس للعقل وبالتالي للطبيعة. لكن كيف يكون الانفعال ممكناً إذا كان النازع حركة طبيعية وعقلية، كما رأينا ذلك سابقاً؟ وكيف يمكن للنوازع أن يكون غير عقلي ومعاكساً للطبيعة مع الاستمرار في كونه نازعاً؟ ثم كيف يمكن أن يتعارض ما ينجم عن الطبيعة مع الطبيعة؟ إذا كنا نجد في مسألة سقوط النفس عند افلاطون من موكب الآلهة واتحادها في الجسم حلاً لهذه المعضلة، وإذا كانت المسيحية قد عبرت عن المسافة التي تفصل الانسان عن الله بادخالها مفهوم الخطيئة الأصلية، فإننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل في الفلسفة الرواقية. إن مشكلة الانفعال تطرح على علم النفس الرواقي مشكلة معقدة: فلو كان جوهر النفس عقلاً، فكيف لها أن تنطوي على جانب غير عقلي متمثل بالانفعالات المعاكسة للعقل؟ وكيف اذن يصبح النزوع الطبيعي العقلي والشبه إلهي غير عقلي، ويتحول إلى انفعال؟

لم يتمكن أفلاطون وأرسطو من تفادي هذا الإشكال الا بتسليمهما بوجود أجزاء غير عقلانية في النفس. ولكن هذا الطرح اضافة إلى أنه يجرح نزعة الرواقين العقلانية التامة يقف عاجزاً عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والاهواء. وبالفعل، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن النزوع لدى الانسان غير ممكن ما لم يكن مرفقاً بالتصديق، وما يصدق على النزوع يصدق على الانفعال.

وهكذا فإن الانفعال هو، كما يقول كريزيوس، حكم وعقل، ولكنه «عقل لاعقلي»، أي متمرد على العقل. وهذا ما يتضمن عنصراً لا يمكن ارجاعه إلى العقل، وإنما إلى انحراف النزعات، باتخاذ اللذة الناشئة عن ارضائها غرضاً وغاية،

إضافة إلى أن هناك حالات يجد فيها نفسه مضطراً إلى الامتناع عن أداء واجباته العائلية أو السياسية.

إن نفي الصفة المطلقة عن الوظيفة أو عن الواجب أدّى إلى ازدهار أدب النصائح أو الأخلاق العملية، التي تنحي جانباً المبادئ المجردة لتدرس الحالات الجزئية الفردية. والأخلاق الرواقية لا تبارح أبداً مجال وصف الإنسان الفاعل، فهي لا تنشأ أي خبر خارج نطاق الاستعداد الارادي. وهذا يعني أنها لا تتحقق بتسامها إلا عند الإنسان الفاضل أو الحكيم الغني الذي يعيش وفقاً للطبيعة والعقل، وهو، بالتالي، خالٍ من الانفعالات والتكبر والعطف. إنّه المخلص والتقي الذي لا يعرف الألم، والعالم السامي، والبريء، والاجتماعي، هو وحده الحرّ، لأنه يعلم مع إبيكتاتوس، «أن لكل شيء ممسكين، بالأول نحمل الشيء وبالأخر لا نستطيع ذلك». والحكيم هو الذي يعلم أن الأشياء المتعلقة بنا هي فقط أفعالنا، ولهذا فإن لا شيء يدهشه حتى الموت، الذي لا يمكن أن يكون شراً، ولكن رايه فيه هو الشر. أما الحكمة، فإن المرء لا يمكن أن يؤتاها الا دفعة واحدة، فهي كالفلسفة لا تحتل التقدم. ويؤكد إميل برهيه أن «ما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس على وجه التعيين التقدم الأخلاقي، وإنما هو، كما قال كليمنصوس الاسكندراني، نوع من استحالة باطنية تغير الإنسان بأكمله إلى عقل محض، وتبدل مواطن المدينة إلى مواطن عالمي».

ومواطنة cosmopolitisme الرواقيين العالمية هي تطبيق اجتماعي وسياسي لنظريتهم في التجاذب الكلي. فوطن الحكيم ليس فقط البلد الذي فيه ولد، وإنما العالم بأسره، أي «المدينة الإلهية» التي يرفرف عليها الحق دائماً. والبشر جميعاً يمتون بصلة نسب إلى هذا الوطن الكبير، مهما كان وضعهم الاجتماعي، ومهما كانت قوميتهم. انهم اخوان جميعاً من حيث انهم يتمتعون بالعقل ويتوخون الفضيلة.

وهذه الفكرة قديمة جداً تعود إلى أفلاطون وأرسطو اللذين أرجعا وحدة العالم ونظامه الى واحد حق وعقل منظم للأفلاك وحركاتها. ولما أتى الاسكندر مهد، بفتحاته العسكرية وبفكرة واحدة أفلاطون وأرسطو، الطريق أمام فكرة المدينة العالمية التي تضم جميع الشعوب على حد سواء، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد، هو حكم هذا الإله. وقد صاغ زينون هذه الفكرة في صورة واضحة نهائية، من خلال نص ذكره بلوتارخوس في صدد حديثه عن كتاب زينون المفقود في الجمهورية. يؤكد زينون في هذا النص أن «الناس يجب ألا يتفرقوا في مدن وشعوب لكل منها قوانينها الخاصة: لأن كل

يعلم أن القدر يريد مشوّهاً أو فقيراً وهو يقبل بهما.

بيد أن الاستعداد للخير أو للشر لا يبقى داخلياً، بل يحض، على العكس، على الفعل والعمل، وبهذا نصل إلى جوهر الأخلاق الرواقية التي تحت مريدتها على أداء وظائفهم. ومع أن الرواقية قد رفضت، في البدء، فصل الحياة التأملية عن الحياة العملية، فإن هذا الفصل، بفعل تعاليم أفلاطون وأرسطو، قد وقع فعلاً. تبدو الاخلاق الرواقية للوهلة الأولى وكأنها تنطوي على صعوبة مستعصية تقول بجمود الإنسان الكامل ووقوفه مكتوف اليدين أمام كل ما يحدث. وبالفعل يُجمع الرواقيون على كل شيء سيان، باستثناء الحكمة، وأن ما يقع لنا لا ينطوي، بالنسبة لنا، على خير أو شر. وهذا معناه أنه لا حاجة لأن نطلب ضدًا دون الضد الآخر، كالغنى مثلاً بدل الفقر. أو المرض بدل الصحة. فالصحة والغنى أثنى في نظر الإنسان الناقص وأعظم قيمة من المرض والفقر، لأنها أكثر موافقة لطبيعته وأقدر على إشباع نوازعه ورغباته. أما بالنسبة للإنسان الكامل، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة الإرادة المستقيمة، هدف هذا الإنسان، لأنها مستقلة تماماً عن أي منهما، رغم أنها قائمة فيها، ومن ثم فهي ذات قيمة لا تضاهي. ولكن هل هذا يعني أن ليس لإحدى هاتين الحالتين، بالنسبة للإنسان الكامل، قيمة تفوق قيمة الحالة الأخرى؟ كلا، بكل تأكيد، لأن ما يميز الإنسان الكامل هو أنه لا يتعلق بأحدهما أكثر مما يتعلق بالآخر، خاصة وأن تعلقه مشروط، إذ أنه سيختار المرض، مثلاً، لو علم أنه مرام القدر، ولكن إذا تساوت الأشياء وتعدلت فسيختار الصحة. وبشكل عام، يعتبر الإنسان التام، دون أن يريد الأشياء كما يريد الخير، أن الأشياء الموافقة للطبيعة أشياء مفضلة، وأن الأشياء غير الموافقة للطبيعة أشياء غير مفضلة.

وهكذا يصبح في وسع الرواقيين أن يضعوا لائحة بالأفعال اللائقة، التي هي أشبه بوظائف الكائن العاقل، أو بواجباته كالوظائف السياسية والواجبات العائلية. واداء هذه الوظائف، التي هي ليست خيراً ولا شراً، يمكن أن يكون مطلوباً من بني الإنسان قاطبة. وهكذا تظهر أخلاق ثانوية، سي أخلاق الناس الناقصين التي هي في متناول الجميع. وبفضل هذه الأخلاق العملية (الأخلاق النصحية)، التي تطورت فيما بعد، شقت الرواقية طريقها إلى حياة عامة الناس. ومع أن واجبات كل من الحكيم والإنسان الناقص واحدة ومتماثلة، فإن سلوكهما ليس واحداً إلا في الظاهر. فحيثما ينجز الإنسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كاملاً، أو عملاً مستقيماً، وذلك بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكلية،

الناس مواطنون، ولأن لهم حبة واحدة ونظاماً واحداً للأشياء كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك. وما كتبه زينون في حلمه. قام الاسكندر بتحقيقه. . . لقد جمع في اناء واحد كل شعوب العالم قاطبة. . . وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الاشرار أغراباً».

والواقع أن السمة الجديدة لفكرة مواطنة الرواقين العالمية متمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية لمدينتي أثينا وروما. فهاتان المدينتان، بعد ازدهار الرواقية فيهما، فتحتا الأبواب أمام التأثيرات الأجنبية. كما أن سكانها من الرواقين كانوا من الأجانب الذين كانوا يتكلمون يونانية رديئة. وهاتان الفترتان، فترة أثينا، حيث أن كل ما هو غير يوناني كان يعتبر بربرياً، وفترة روما، حيث وضع المواطن الروماني قوات جيشه وقانونه وحضارته مقابل ما هو غير روماني، حملتا الرواقي على تبني شمولية القانون الكلي، ليعم الطبيعة والمدن معاً. فالرواقي هو إذن من يعلم أن «ما هو غير مفيد بالنسبة لجماعة النحل، هو أيضاً غير مفيد بالنسبة للنحلة».

وهكذا تميزت المدرسة الرواقية من المدرسة الكلية التي اعتبرت أن الحكيم هو الذي يعيش في المجتمع مع ذاته، لأن للقدر تعقيدات ناجمة عن أن الاحداث والناس أمور مرتبطة ببعضها البعض. كما أن المدرسة الرواقية رفضت أخلاق الهرب والتخلص فكانت نزعتهم، بعكس الكليبيين والايقوريين، إيجابية. هذه النزعة حملتهم على وضع طابعهم الأبدي على العالم الهيليئي: طابع مواظتهم العالمية، ومفهومهم للحكيم، وموقفهم السياسي الواضح جداً.

ولكن هل لهذه الدعوى الرواقية في الامبراطورية الواسعة قوة سياسية ذات كيان مادي؟ الواقع أن الرواقين أرادوا من هذه الامبراطورية أن تكون جامعة روحية - لا قوة سياسية - تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والإرادة. ومع ذلك فإنها، كما يقول عثمان أمين «أحدثت، على مر الزمان، أثراً بعيدة المدى: فقد استطاعت أن تلقي طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان، وبقيت عند شرعيتهم مصدر إلهام، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة؛ وأن توحى إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن اخاء بني الانسان وحقوقهم في الحرية والمساواة».

وصفوة القول أن الرواقية أقل اصطفاً بالروح اليونانية من

أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة اليونانية. وكان الرواقيون الأولون سورين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان. ويلاحظ أوبرغف Ueberweg، بحق، أن اليونان حين أخذوا في صيغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية، أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدها. وكانت الرواقية - خلافاً للفلسفات الأخرى التي سبقتها - ضيقة في أفقها العاطفي، بل كانت متعصبة لتعاليمها تعصباً أعمى بوجه من الوجوه، لكنها إلى جانب ذلك كانت تمثل تطوراً عميقاً في التفكير اليوناني، وتحتوي على عناصر دينية أحسن العالم أنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونانيين عاجزون عن إعداد العالم بمثلها. وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام إلى درجة أن «كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا - كما يقول جلبرت مري - أنفسهم رواقين».

والحقيقة أن الرواقية كانت مرحلة حاسمة في تقدم المذهب الانساني في المعرفة الذي وثق فيه البعض، فحلت حكمة الرواقين العقلية اللانفعالية محل «حكمة التعجب» التي قال بها أفلاطون. وهكذا تولدت، مع الرواقين «أنسية المعرفة»، أساس «الأنسيات الوضعية المعاصرة». فعلى طريق المذهب الرواقي، إضافة إلى المذهب الأبيقوري، نجد أن بذوراً من الفكر كانت من قبل لا تكاد تلمس، قد لها أن تنمو وتزدهر. ولعل المادية وجدت - كما يقول البربريغو - فيها لأول مرة صيغها الأساسية. وبجهود رجال الرواقية أيضاً استطاعت الإلهيات المبنية على العقل أن تتكون وتتضح، وأصبح هناك اعتقاد جديد في الآلهة يفرض نفسه على أناس يتعلمون كيف يصلون لأنفسهم وكيف يعتمدون عليها.

بيد أن الرواقية لم تكن أبداً فلسفة شعبية، ولم تنتشر بين الناس من كل الأنساب والأصول، بل كانت وفقاً على الارستقراطية المثقفة. ومن مبادئها أن جميع أفعال الحكيم فاضلة، وجميع أفعال الجاهل رديئة. ولم يبذل رجالها أي مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم أطفالاً يتركون وشأنهم. ومع أن الرواقية لم تعرف بعد مرقص أوريليوس أسماء لامعة، فإن الأخلاق الرواقية استمرت راسخة خلال العصور القديمة والوسطى والنهضة والحديثة؛ وربما كان المزج بين الأخلاق العملية، التي عظم شأنها إبان الرواقية المتأخرة، وبين المثل العليا النبيلة هو الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعاً خلال تلك القرون العديدة. ودون أي شك، فإن فلاسفة المدارس الأخرى اطلعوا على تعاليمها، فشرحوها وانتقدوها وتأثروا

الرومنسية (في الفن)

Romantism
Romantisme
Romantismus

مع نهاية القرن الثامن عشر شهد العالم الغربي صراعات فكرية وخلافات حادة بين مختلف التيارات الفنية، الممثلة بالكلاسيكية، والرومنسية، والواقعية، وقد لاجد تفسيراً لهذه الحالة إن لم نأخذ بالاعتبار تلك التحولات الكبرى التي أحدثتها، داخل المجتمع الغربي، الثورة الفرنسية 1789-1794، وحروب نابليون، وما تبعها من تطور اقتصادي، وأزمات حادة، وثورات داخلية، دفعت إليها التناقضات الاجتماعية والنظريات الثورية المطالبة بالاشتراكية. فكان لا بد من أن تبدل المفاهيم العامة والنظريات الجمالية، على أثر التطور العلمي والتقدم الصناعي، وبروز النزعات القومية، وكذلك الانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى خارج أوروبا. وبسبب مختلف هذه العوامل، كان من الطبيعي أن تبدل أيضاً ملامح العمارة مع استعمال الحديد على نطاق واسع، خاصة في بناء الجسور والمعامل والأسواق والمحطات. فالهندسة المعمارية لم تعد مجرد فن، بل تحولت في جزء كبير منها إلى علم. وكان للاكتشافات الأثرية التي بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فضلاً عن مذكرات الرحالة وتبادل السلع التجارية - ومنها الحرف والأعمال الفنية الشرقية - أن عرّفت الغرب إلى عوالم جديدة كانت ما تزال مجهولة: بابل وأشور ومصر، ثم الصين واليابان والهند.

ويظهر النزعات القومية في البلاد التي بدأت تفتش في ماضيها عما يدعم استقلالها، انعكست في الفن مظاهر الأزمات السياسية والاجتماعية، وتجلت بوضوح في تيارين رئيسيين: الأول يدعو للتمسك بالقديم، المتمثل بالكلاسيكية اليونانية الرومانية؛ وذلك لبناء عالة الخاص انطلاقاً من هذا النموذج المتلائم مع ذوق البرجوازية ومفاهيمها؛ أما التيار الثاني فيطالب بالعودة إلى منابع والأصول المحلية، المعبرة عن طموحات قومية، ويسعى لأن يجعل من المخيلة مصدر الهام وابداع فني.

أي في الوقت الذي كانت فيه أوروبا عامة، وهي المشبعة بالثقافة اللاتينية، قد انطلقت في بناء حضارتها من ثوابت العقلانية والنظام، نجد أن البلاد الشالية، بعد أن تركزت

بها. فقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات، على وجه التعيين؛ كما أكثر شراح أرسطو من الاستشهاد بها، ليثبتوا تعارضها مع أفكار معلمهم. ومن جهة أخرى أمسى أخلاقو المدرسة الرواقية، مع نظائريهم من الكليبيين، ملكاً مشاعاً بين الجميع، فأقبل المسيحيون والوثنيون، على حد سواء، على هذه التعاليم الغنية مقتبسين منها كل ما يشدون به أزر الأخلاق. ورغم تناقض التعاليم الرواقية مع العقائد المسيحية تأثر المفكرون المسيحيون منذ القرن الثامن بما أتت به الرواقية من تفصيل القول في الفضائل والذرائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية، علماً أنها هي نفسها مدينة للأفلاطونية بالشيء الكثير في هذه الأمور الثلاثة وما يتصل بها. وقد تسرب الكثير من الآراء الرواقية إلى الفلسفة الإسلامية وهذا ما نلمسه في رسائل إخوان الصفا حول مسائل كثيرة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة.

مصادر ومراجع

- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، القاهرة، 1945.
- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 5، القاهرة، 1970.
- Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, nouv. éd., Paris, 1951.
- ———, *Etude de philosophie antique*, Section C, Paris, 1951.
- ———, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1967.
- ترجمة جورج طرابيشي بعنوان تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، 1982.
- Brun, Jean, *Le Stoicisme*, 7ème éd., Paris, 1976.
- *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*.
- ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، لفؤاد كامل، جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.
- Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, 1953.
- ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1984.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Paris, 1979.
- ترجمة تيسير شيخ الأرض بعنوان الفلسفة اليونانية، بيروت، 1968.

غان فينانس

المدافعين بعناد واصرار عن مواقفهم، والرومنسيين التواقين إلى عوالم جديدة. لذلك بدا القرن التاسع عشر، على حد تعبير رينيه هوينج، وكأنه «حقبة جوهريّة»، «كل الماضي ينتهي إليه، وكل المستقبل يبدي بذوره فيه».

1 - التيارات الفنية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر:

قبل الحديث عن الرومنسية لا بد من الإشارة إلى ما عرف باسم الكلاسيكية المحدثّة، لا لأنها تمثل الحركة الفنية التي سبقت الرومنسية وعاصرتها وحسب، بل لأنها تلتقي معها أيضاً في أمور كثيرة رغم التناقض الظاهري واختلاف المثالية التي تدافع عنها. والحق أن تأرجح الأفكار الفلسفية في القرن الثامن عشر بين العقلانية والعداء للعقلانية كان له أثر بالغ الأهمية على التيارات الفنية المعاصرة التي كانت بدورها تقترب من المفاهيم الكلاسيكية العقلانية حيناً، أو تبتعد عنها وتقترب من المفاهيم المناقضة لها حيناً آخر، جاعلة من الخيال مصدر إلهام لها، ومقدمة الشعور على العقل. فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التردد والعجز عن الاختيار بين مختلف الأساليب إلى النزعة التليفية التي اصطبغت بها كل من الكلاسيكية المحدثّة والرومنسية.

غير أن المثالية الكلاسيكية التي كانت على وشك الانهيار في القرن الثامن عشر، تجددت وازدهرت في النصف الثاني من هذا القرن، مع الطراز الامبراطوري، وعرفت شيئاً من الاستمرار في القرن التاسع عشر، ومارست تأثيراً متفاوتاً اصطبط به الطراز الرسمي في بعض البلاد الأوروبية وأمريكا الشمالية. وقد تبنت السلطة الرسمية، في فرنسا، هذا الأسلوب الفني ابتداءً من نابليون، وجعلت منه وسيلة للتعبير عن أغراضها السياسية، بعد أن أصبح، في نظر الكثيرين، مرادفاً لفكرة البلاغة الفارغة والجمود الأكاديمي، ودعي بسبب ذلك، بـ «الطراز الطنان». غير أن هذا الحكم السلبي، وهو الحكم السائد حتى أواسط القرن العشرين، قد تعدّل نسبياً، بعد أن تناولت الدراسات الحديثة، الأكثر موضوعية، الأعمال الكلاسيكية المحدثّة، وفي مقدمتها العمارة، ووضعت هذه الحركة الفنية في مكانها الصحيح.

وكان فنكلمان - وهو المدافع عن الجمالية الكلاسيكية وواضع أسسها - قد حدد نظريته في كتابه: تاريخ الفن في العصور القديمة الصادر سنة 1764 بقوله: «ليس باستطاعتنا، نحن الذين لم نبلغ الكمال، تحديد الجمال الذي هو مرادف

فيها البروتستانتيّة، أكثر تمسكاً بترائها وأعرافها الخاصّة، رغم المظاهر اللاتينية التي نسرت إليها عبر النهضة الإيطالية وكلاسيكية القرن السابع عشر الفرنسيّة. بيد أن هذا الموقف السلبي من الماضي الكلاسيكي، المعترف به رسمياً، والتمسك بماضٍ آخر كانت النهضة قد رفضته أو تناسته لن يقتصر على البلاد الشماليّة، فهما يشكلان ظاهرة أوروبية شاملة تجلت بأشكال متباينة، بل متناقضة أحياناً، لأن أوروبا لم تكن كلها متشابهة في نظمها السياسيّة والاجتماعيّة، ولم تخضع كلها لتيارات ثقافيّة واحدة. وإن خضعت لها أحياناً فإنما بدرجات متفاوتة. وتؤكد هذا الاتجاه الكتب والدراسات النظرية التي وجد أصحابها (أمثال فليبيان، وسوفلو، وبانجيرون) في فنون القرون الوسطى - الرومانسكية، والقوطية خاصة - ظاهرة محلية تجدد العودة إليها. وللمرة الأولى تناول المؤرخون - منذ نهاية القرن السابع عشر - تاريخ الشعوب المحليّة (الكلتيين والغاليين...) ومعطياتها الحضارية ونظروا إليها كمصدر حقيقي لثقافة الأوروبيين ولغاتهم.

وكي تتجنب اللاتينية وتعبّر عن هذا الشعور بالحنين إلى الأصول التاريخيّة المحليّة، حاولت أوروبا، في الشمال خاصّة، أن تواجه الكلاسيكية وتقاليد بنوع من النزوع نحو الاغرابية والاهتمام المتزايد بكبار فناني الشمال من القرن السابع عشر، كرامبرانت، وفيرمير ودولف في هولندا، وروبنس في بلجيكا. وفي مجال الأدب والشعر، أعيد صوغ الخيال بالتوجه نحو المواضيع الرومنسية، مع هيري وغري ويونغ في إنكلترا، وتم الانتقال من العقلانية والتمسك بالقديم إلى إدراك جديد للواقع والتاريخ، مع الفئانيين من جماعة العاصفة والانديفانغ Sturm und Drang، أمثال نوفاليس وريختر... في ألمانيا.

ومع هذه الدعوة للعودة إلى الأصول التاريخيّة، شهدت أوروبا تفتحاً وتفجراً لطاقت الشعور، وتحولاً موضوعياً، كان بداية للمغامرة التي قادت الفن الغربي في القرن العشرين نحو آفاق جديدة. وكان هذا التوجه للخلاص من المفاهيم السائدة قد مهد للتحرر من القواعد الكلاسيكية والمناهج العقلانية التي أطبقت بها الثقافة اليونانية اللاتينية. وأهمية هذا التحول ليست فقط في تحطّي الإنسان لهذه المقاييس والنظم الصارمة التي خضع لها طيلة قرون عديدة، بل في استعادته لعفويته وحده، والانتقال تدريجياً، في مجال التعبير الفني، إلى الأهواء والنوازع، ومن ثم اللاوعي، الذي جعل منه السرياليون بعد ذلك المحرك الأساسي للخلق الفني. وقد شهدت أوروبا، بسبب هذا التحول، صراعات داخلية عنيفة بين الكلاسيكيين

المحدثة من عودة الى العقلانية، ورؤية خاصة للطبيعة - يشكل النموذج الذي تتجسد فيه هذه النزعة التلقائية، ويختلف اتجاهاتها الأسلوبية المتباينة. ففي العمارة، تلقي التكوينات الداخلية من طراز الروكوكو مع الواجهات الخارجية الكلاسيكية. وإن كان المعماريون قد حاولوا الافادة من المكتشفات العلمية المعاصرة، وعمدوا إلى تطوير الأصول التقنية، واستخدموا مواد جديدة كالحديد، إلا أن اهتماماتهم الأولى تركزت على الأشكال الخارجية التي بنيت حسب قواعد العمارة القديمة ونظمها المتمثلة بالأعمدة، والثلاث الجبهية، والافريز، والرواق... وهنأ، غابت الأشكال المنحنية أو المتوتية، لتخلي المكان للخطوط المستقيمة الصافية المميزة لطراز العهد الامبراطوري. وكان تبني نابليون لهذا النمط الفني قد جعل منه الطراز الرسمي الواجب اتباعه في جميع الأشكال المعمارية مهما اختلفت وجهات استعمالها، وأسهم في انتشاره وفي تحوله الى نموذج يقتدى به، خاصة بعد أن فرض هذا الأسلوب الجديد سواء في فرنسا أو في البلاد التي خضعت للنظام النابليوني.

غير أن هذا الطراز الامبراطوري، المنبثق عن طراز لويس السادس عشر، لم تتوضح معالمه بجلاء إلا في الفنون الثانوية - كالفن الزخرفي، والأثاث، والفنون التطبيقية - التي جاءت، في كثير من الأحيان، جافة، جامدة. أما التصوير، فإنه يعكس بدوره، وفي تقليده الرسمي، أي البرجوازي، تطوراً مماثلاً. فاعتمدت الكلاسيكية المحدثة، في البداية، المواضيع النبيلة والخطوط الصارمة والألوان الرصينة، بعيداً عن أهواء العاطفة. وقد عولجت الموضوعات، المستمدة في معظمها من الأساطير القديمة والتاريخ اليوناني الروماني، بأسلوب يميل الى النحت، حيث بدت الصور المثلثة، الملونة بألوان فقيرة متدرجة، صلبة البنين، شديدة التواء، أقرب الى التماثيل. غير أن هذه المثالية الصارمة دخلتها بعد ذلك عناصر جديدة، وباتت تميل نحو اللين، حتى مع دافيد ابرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة. وانا لنجد لدى انغر تحولاً كبيراً، بل انحرافاً عن المثالية الكلاسيكية الصارمة، واتجهاً نحو النعومة والتأنق اللذين هما التكر لها. وهكذا، فإن عمل انغر، «المدفوع بميل جامع ودقيق للواقع البرجوازي، فعلاً، قد استهوته شهوانية لا تبحث في الشرق، كما يقول رينه هويغ، الا عن «الحريم»، وتحلم بالأبدان الندية الرخوة، كالتي في الحلم التركي».

أما في البلاد الجرمانية والانكلوسكسونية، فإن مجموعة من الفنانين قد التزمت بمبادئ الكلاسيكية. ولكن بالرغم مما

للكمال». فالجمال «يخس ويتذوق بواسطة العين، لكننا لا نتعرف اليه وندركه الا بالعقل». ولكونه لغة عالمية، «فإنه يقوم من قبل جميع الناس... لذلك فهو غير محدد، ولن يوصف بأية صفة خاصة... وهو يتجسد في الرسم، وفي الشكل الذي هو مدرك ومتفوق على اللون الذي هو محسوس. وهو هاديء ساكن، بينما الحركة هي عارض». وعلى الفنان أن يختار مما يقدم إليه أفضل الاشكال ليصور منها الجمال المثالي. هذه النظرية التي اتبعها، من قبل، كلاسيكيو القرنين السابع عشر في فرنسا، والسادس عشر في ايطاليا، نقلها الى اكاديميات اوروبا ومحترفات عدد من الفنانين والكتاب أمثال: رفائيل منغس وهاغدرن.

ولكن، مع ذلك، فانا ما نزال نواجه آراء عديدة تفسر هذه الحركة الفنية بأشكال متناقضة ومتباينة. صحيح أن الكل يجمع على أن الكلاسيكية المحدثة كانت بمثابة احتجاج على ما اتسم به طراز الروكوكو الزخرفي المزركش من بريق فارغ، وتأنق، وزيف في العواطف المصطنعة، مطالبة بالعودة إلى الروح العلمية والعقلانية، إلى المنابع القديمة السليمة؛ ولكن البعض يرى خلف تمسك الكلاسيكية المحدثة بالقديم، عنصراً خيالياً، طوباوياً، يقربها من الرومنسية.

فالعودة إلى القديم شأنها تماماً شأن العودة الى العصور الوسطى التي طالبت بها الرومنسية، «لأن العصر الكلاسيكي القديم ذاته بدا عندئذ، حسب تعبير هاووزر، كأنه قد اصبح منبعاً بعيد المنال للثقافة البشرية». فالكلاسيكية والرومنسية قد وجدت في تراث العصور الغابرة مصدراً للإحياء والتجديد؛ غير أن هذا الحنين الى الماضي قد ركز، في الحالة الأولى، على الكلاسيكية القديمة، اليونانية الرومانية، بينما تركز، في الثانية، على الفنون المسيحية الوسيطة، الرومانسكية والقوطية. والكلاسيكية المحدثة التي تبحث عن التوافق والسكون، وعما أسماه فنكلمان «البساطة الرفيعة والعظمة الوقورة» و«تستوحي الأشكال الصافية، البدائية، هي، في نظر اوستري، من طينة الإغريقية الرومنسية» نفسها، وذات سمة مزدوجة ونزعة تلقائية، اذ تجمع بين «العودة إلى المنابع - الأصول - وبناء عالم أمثل»، فضلاً عن أنها ترتبط بفكرة العودة إلى الطبيعة التي دافع عنها روسو. لكنها الطبيعة «عبر الاغريق ورفائيل»، كما يقول انغر، «الطبيعة التي تحتم (علينا) دراسة القديم كي نتعلم رؤيتها»، على حد تعبير ديدرو الذي يرى «التصوير كما يتكلم الناس في اسباطة».

ولعل فن العمارة - المعبر عما كانت تسعى اليه الكلاسيكية

تمثل في جماعات مختلفة، كان لها مذاهب خاصة وجماليات متباينة أحياناً، كجماعة شليغل في ألمانيا، وشعراء البحيرات في إنكلترا، ورومنسية شارل العاشر في فرنسا. وقد انتقلت هذه الأفكار الجديدة، على تباينها، إلى الفنون التشكيلية التي لم تكن رومنسية إلا بمقدار ما كانت ترتبط بهذه الجماعة أو تلك وبوسائل تعبيرها عن الاحساس الجديد. ولكن رغم الاختلاف بين هذه الاتجاهات الرومنسية وطرق تعبيرها، تجمع بينها مبادئ عامة تقوم على تقابل الأنا والأنا، وتتلخص في مفهومها للفرد، مركز العالم ومرجعه الأساسي، وفي سعيها لفصل «الأنا» عن واقع خارجي تدركه (الأنا) وتنعكس فيه، وفي طريقة ادراكها للعالم الخارجي الذي لا يمكنه أن يوجد إلا في فكر الفرد وانطلاقاً منه. هذه الأفكار الجديدة كما صاغها فلاسفة العصر، في ألمانيا خاصة، يقابلها، على الصعيد الفني، تبدل في الرؤية وانقلاب عميق في المفاهيم العامة. فانصرف الفنان عن المراعاة الملزمة للعالم المنظور، وعن التقيد «بالجميل» المثالي، محاولاً الكشف عن عوالم الذات وعما تتضمنه من مزايا خاصة. وبات الفن «يعتمد ما يوحى ويقاس، أخذاً على نفسه - كما يقول رينيه هويغ - مهمة اظهار أعمق ما هو حميم وأدق ما يحس في الكائن»، وحلت، بذلك، النزعة العاطفية Sentimentalisme محل المذهب العقلاني rationalisme، كما حلت «العاصفة والاندفاع» مكان «الأنوار» Aufklärung في ألمانيا. وانسجاماً مع هذه المواقف الجديدة، تبنت الرومنسية جمالية جديدة، تتعارض مع جمالية ونكلمان وكاترمير دوكانسي ودافيد، ويوضحها التعبير «استيثيك» aisthêtikos - التعبير اليوناني الذي يعني، لغوياً، «فن الاحساس» - الذي اختاره الفيلسوف الألماني بومغارتن، عام 1750، لتحديد علم الجمال.

واستناداً إلى هذه الجمالية تصبح الاحساسات الفردية الوسيلة التي يعتمد عليها الفنان لادراك العالم ادراكاً ذاتياً، ويتحول الابداع الفني من نشاط ذهني مبني على قواعد محددة وثابتة إلى عملية غامضة لا يمكن كشف مصادرها المرتبطة بالالهام الإلهي والحدس الأعمى. فالعالم الذي هو شيء معقول يمكن ادراكه وتفسيره في نظر حركة التنوير والكلاسيكية عامة، يتحول إلى شيء غامض ومحاط بالأسرار مع حركة العاصفة والاندفاع والرومنسية. وإذا كان العبقرى، في نظر الكلاسيكيين، هو الإنسان الذي يتميز بعقله النير، وذكاؤه الخارق، ولا يتقيد إلا بما يملكه العقل والتاريخ والتقاليد، فإنه، في نظر الرومنسيين، تجسيد لثقل عليا تحرره من هذه القيود،

لاقت الكلاسيكية، في البداية، من تأييد عام، تعرضت هذه الحركة لانحرافات بارزة، يفسرها فهم الشماليين الخاص للثقافة اللاتينية، ورغبتهم في التحرر من الهيمنة الفرنسية، وتعارض هذه الثقافة نفسها مع ميولهم الطبيعية إلى سذاجة البدائيين، ونزوعهم، لأسباب سياسية وقومية، نحو التقاليد المحلية. فالكلاسيكية، كما يفهمها الشماليون، هي ذات طابع محلي خاص ولا تتناقض مع الفكر المسيحي، بل تعتبر عمدة لما سمي «بالقوطي الحديث». ففي الوقت الذي كان فيه انغر وجماعته ملحدتين، يفتشون لدى القدماء عن نماذج فنية خالصة، أبدى الشماليون عن تمسك شديد بالمسيحية والفنون المسيحية ذات الطراز الخطي المعاري. يفتشون عند اسلاف رفائيل ليس فقط عن دروس في الرسم، بل عن مصدر إلهام ديني. مواضعهم دينية مسيحية، مع الجماعة «الناصرية» (نسبة للناصر) التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا، والجماعة المسماة باسم ما قبل الرفائيلية Préraphaelites في إنكلترا. بيد أن السمة الأكاديمية قد لازمت هؤلاء الفنانين الشماليين الذين مهدوا، مع ذلك، نظراً لتمسكهم بالقرون الوسطى، للرؤية والرومانسية وما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

2 - ظاهرة الرومنسية :

إذا كانت الكلاسيكية المحدثنة قد جسدت، بتمسكها بالتقاليد ومختلف مظاهر الثقافة اليونانية اللاتينية، هذا الجانب «السليبي» من الصراع القائم، فالرومنسية تبدو وكأنها الوعي الجديد الناتج عن الانقلاب العميق الذي كانت الثورة الفرنسية أحد أبرز مظاهره. غير أن الرومنسية لم تولد هكذا، ذات يوم، في منطقة محددة. إذ على الرغم من انتصارها ما بين 1820 و 1830، فإن الأفكار التي مهدت لها وأسهمت في بلورة منطلقاتها الأساسية قد تكونت قبل ذلك بخمسين عاماً، كما وجدت التعبير عنها بقوة وبتكرار لا مثيل لها في ألمانيا القرن الثامن عشر. وقد تمثلت هذه الحركة الجديدة في الأدب (مع غوته وشيلر في ألمانيا؛ وشلي وبيرون في إنكلترا؛ وهوغو وموسيه في فرنسا؛ وبوشكين وغوغول في روسيا)؛ كما تمثلت في الفن (مع دولاكروا، وجيريكو... في فرنسا؛ وتورنر، وكونستابل في إنكلترا؛ وغويا في إسبانيا؛ ورونج، وفريدريش في ألمانيا...).

غير أن الرومنسية ليست حركة متجانسة ومتماسكة، ولا تقتصر على فئة واحدة ذات أهداف واضحة ومحددة؛ فهي

عالمًا جديدًا، بديلاً عن العالم القديم، اليوناني - الروماني، يرتبط، في مجال التصوير، بمصدرين متباينين أساسيين: الأول يعتمد على الخيال، ويرى الشرق انطلاقاً من الصورة التي تكونت عنه لدى الغربيين آنذاك، ومن خلال الأدب الرومنسي الموجه للذوق السائد؛ أما المصدر الثاني فيعتمد على الرؤية المباشرة للواقع الشرقي، بعد قيام عدد كبير من الفنانين بزيارة بلاد شرقية والاقامة فيها أوقاتاً طويلة، أمثال: ديكان A.G. Decamps، وديلاكروا، وفرومونتان F. Fromentin، وجيروم، وارنست، ودوتيش L. Deutch، وبورنفايند G. Bauernfeind، ورنوار، وماتيس...

الأعمال الأولى التي صورت مناظر من الشرق، كالحرير، والحمامات، والأسواق، والقوافل... كانت أشبه بانعكاسات «لتصورات غربية، أو غربية، عن الشرق»، لا ترى فيه سوى هذه الظواهر التي تلقي مع عالم خيالي «لبرجوازية اصحابها الملل والضيق»، حسب تعبير ستيفن غرين (في مقالته، «صور من عالم خيالي»، في مجلة فكر وفن، العدد 20، 1984. وحين صور دولاكروا لوحته الاستشراقية موت سردانبال، سنة 1827، لم يكن بعد قد زار أياً من البلاد الشرقية، واكتفى بما أوحى إليه مأساة الشاعر بيرون التي يصف فيها نهاية الملك الآشوري سردانبال. وأعمال انغر الاستشراقية كلها هي أيضاً من نسج الخيال، وتصور المرأة العارية، كما في الحمام التركي، داخل اطر شرقية خيالية تشير إليها بعض المظاهر العامة ونقوش المباني الداخلية. ولعل اختيار مثل هذه المواضيع قد جعل من انغر الفنان الكلاسيكي الأقرب الى الرومنسية. والحقيقة أن هذه الصورة عن الشرق، كما تقدمها أعمال انغر، وحتى أعمال معظم الفنانين الذين زاروا العالم الشرقي بعد ذلك، هي، في كثير من الحالات، انعكاس لواقع يتوافق مع الفكرة التي تقابل بين غرب عقلاني متحضر وشرق بدائي متخلف.

بيد أن هذه الصورة التي تقدمها أعمال فناني القرن التاسع عشر الاستشراقيين لا تنفي أن للاستشراق وجهاً آخر أكثر إيجابية، لارتباطه باهتمامات فنية تقنية تتعلق باللون والضوء، مماثلة للاهتمامات التي أخذت بعد ذلك إبعاداً جديدة مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن. فكان دولاكروا قد وجد في مسألة الضوء وانعكاساته على الأشياء ما يفسر حدوث الألوان وتكاملها، وحاول ادخال اللون الى مساحة الظل داخل اللوحة، كما في نساء الجزائر. ويبدو أن ما توصل إليه دولاكروا في هذا المجال قد دفع رنوار، الفنان الانطباعي، الى زيارة الجزائر مرتين، ومهد للتطور الفني الكبير الذي شهده

لأن «تجربته الخيالية الصوتية، تغنيه عن التجربة الحسية»، حسب تعبير هاووز، ولأنه ذو بصرية كاشفة يستطيع بفضلها لا «أن يلاحظ، بل أن يرى، ويشعر»، كما يقول لافاتر.

وفي حين كان المذهب الكلاسيكي قد تبنى جمالية مثالية، عالمية، غير محددة بزمان أو مكان، أساسها الجمال التشكيلي النحتي، وتقيد، من أجل ذلك، بالفنون القديمة، اتجهت الرومنسية نحو مجالات مغايرة تماماً، ودافعت عن الطابع الخاص المميز والاحساس الفردي، وغلبت الخيال على الواقع، كما تحرت الغوامض والعوالم الغريبة، جاعلة من اللون الهدف الرئيسي بدلاً من الشكل النحتي الواضح والمجسم. ذلك يعني أن الفن لم يعد نقلاً للواقع أو «تقليداً لمنط مبتكر»، كما يقول فورنيه، أو لمثال محدد. وبات على الفن أن ينتج ويبدع، مضيفاً الى العالم الواقعي «عالمًا جديدًا»، حسب تعبير ليسنغ. ومن هنا ينطلق دولاكروا ليدرك «أنه أكثر أهمية للفنان التقرب الى المثالية التي يحملها في نفسه من التقرب الى مثالية مذهبية، أو الى المثالية العارضة التي تقدمها الطبيعة». ويرى أيضاً «إن الذي يصنع الرجل الفائق هو، قطعاً، طريقة خاصة تماماً في رؤية الأشياء». ويلتقي مع هذه الأفكار الجديدة، التي ركزت بشكل خاص على المعطيات الذاتية، قول الشاعر الألماني شلر: «كن ما شئت، أيها العالم المتحرك، شرط أن يبقى «أناي» لي وياً». أي أن الطبيعة لم تعد مثلاً، بل غدت مسوغاً، وتحولت الى «مخزن صور وإشارات تعطيها الخيلة مكاناً وقيمة نسبية»، حسب تعبير بودلير. وهي «مجرد قاموس» في نظر دولاكروا، يختار منه الفنان ما يشاء ليصوغه حسب أسلوبه وما تمليه أحاسيسه وتخيالاته. والرومنسية في نظر بودلير «ليست، اذا ما توخينا الدقة، لا في اختيار الموضوع ولا في الحقيقة الحقة، بل في طريقة الشعور»، أي أن الموضوعات المستمدة من القرون الوسطى والمعبرة عن شعور عاطفي «لا تكفي لتجعل من هذه التآليف أعمالاً رومنسية». فالرومنسية بحاجة، كما يقول هوتكور، إلى «لغة تعكس حالاتها النفسية» باعتمادها، لا الخط الأنيق الصريح والأشكال الهادئة، بل الحركة وحشد كتل الأشخاص والألوان المتلاثة.

وثمة مجال آخر حاولت الرومنسية ان تجد فيه ما يلي عنصر الخيال لديها هو الاستشراق الذي كانت قد مهدت له أحداث معاصرة، كحملة نابليون بونابرت الى مصر، وحرب تحرير اليونان، واحتلال الجزائر الذي وجه نظر الغربيين، بعد سنة 1830، نحو شمالي افريقيا. والاستشراق الذي قدم للغربيين

الرومنسية الى درجة تحوله أن يصنف رومنسياً. غير أن صفة رومني قد ارتبطت، بالنهاية، باللون الذي حاول بعض الرومنسيين أن يجعلوا منه معياراً أساسياً لبناء اللوحة وفقاً لتناغم لوني ومن دون اهتمام كبير بالتجسيم والقيم التشكيلية المبنية على الخط. وثمة مسألة أخرى واجهت الرومنسية الفرنسية تمثلت بالعلاقة مع النزعة الواقعية التي كانت في الأصل سمة من سمات الرومنسية. فالواقعية التي باتت تشكل، مع كورييه خاصة، تياراً فنياً مستقلاً تخطى الرومنسية، قد أصبحت في نظر دولاكروا - وكذلك في نظر بودلير الذي دافع، حتى سنة 1846، عن الصلة التي تجمع بين الرومنسية «والحقيقة الخقة» - «مرادف ابتذال» و«غياب الفكر». وللتعبير عن عدائه للواقعية كان لا بد لفهم المخيلة من الجنوح نحو اللاواقعية.

صحيح أن القرن التاسع عشر قد شهد، مع الرومنسية والحركات الفنية التالية، واحداً من أكبر مظاهر التبدل في عالم التصوير منذ عصر النهضة، حيث قدم الشرق والآداب والتاريخ كموضوعات جديدة وعناصر تشكيلية جديدة كان لها أثر مهم جداً في تطور الفن الغربي. لكن يجب ألا نبالغ بأهمية هذا التحول، أقله، في البداية. فالرومنسية لم تصل الى حد الانقطاع الفعلي بالنسبة الى مفهوم اللوحة التقليدي، وبقي دولاكروا، إلى حد كبير، كلاسيكياً، واعتبر كآخر كبار المخترفين النهضويين. ولئن ابتعدت الرومنسية عن رفائيل، إلا أنها اقتربت، وبقدر أكبر، من كبار فناني الباروك البندقيين والفلامنديين، ولم ترفض، إذن، التقاليد كلياً. فاحتفظت الرومنسية بمفهوم اللوحة واطرها العامة وطرق تأليفها، مع محاولة جديدة للتشديد مأساوياً على اضطراب الجو. لكنها محاولة تعتمد، مرة أخرى، على اكتشاف المدى في الباروك. فالفن الغربي كان، منذ نهاية القرون الوسطى، يعيد بناء الظواهر المرئية تبعاً لمفاهيم وقواعد ما انفكت تتأرجح بين الاتجاه البنيوي البحت المتمثل بالكلاسيكية - من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر - وبين التيارات الفنية الأقل صرامة وتمسكاً بالمقاييس الأكاديمية، كالتأنيقية maniérisme، والمخلّب أو الباروك baroque، والروكوكو rococo، والرومنسية، والحق أنه لم يطرأ أي تعديل يذكر على هذه المبادئ العامة طوال قرون عدة، واقتصرت التغيير على اختيار احد هذين الاتجاهين من دون أن يحل واحدهما تماماً محل الآخر.

ولعل أبرز مظاهر التجديد في الرومنسية هي في اعتياد التنوع في التأليف بدل «التوزيع الكلاسيكي الذي ينسق - على

الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وقد أشار الى هذه المعطيات التقنية الجديدة وأثرها على حركة التطور الفني كل من بول سينيكا - احد أبرز ممثلي الانطباعية المحدثه - في كتابه: *D'Eugène De la croix au Néo-Impressionnisme*، الصادر سنة 1899؛ ورينه بيو R. Piot، صديق ماتيس، في كتابه *Les Palettes De la croix*، الصادر سنة 1931.

ولا شك في أن الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة في أعمال الفنانين الاستشراقين قد اسهم بدوره في التحول نحو تصوير الواقع ومحاكاته استناداً الى الملاحظة المباشرة للعالم المرئي، والانتقال من ثم الى التصوير في النزعة الواقعية أو الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ولعل هذه الملاحظات الأولية قد اثارت بعد ذلك انتباه ماتيس الذي حول الفضاء التشكيلي للوحة الى مساحة رقصية مسطحة، وغيره من الفنانين الغربيين الذين لم يتوقفوا عند هذه الظواهر المتجلية، في أعمال الاستشراقين، ووجدوا في تراث الشرق الفني، العربي والاسلامي، قيباً تشكيلية كان لها دور مهم جداً في تطور الفن الغربي في القرن العشرين.

3 - المعطيات التشكيلية الجديدة:

من المتعارف عليه أن الرومانسية قد اسهمت، فعلاً، في تقديم صور وأفكار جديدة، واعتبرت مهددة للتطور الفني الذي شهده العالم الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، رغم أنها تجنبت المساس بالأطر الثابتة لتمثيل المدى التشكيلي، كما عرف منذ عصر النهضة، وبدت، من بعض الوجوه، تياراً محافظاً. لكن هذه الحركة المعادية للكلاسيكية والثقافة الفرنسية في أوروبا عامة، لم تقبل في فرنسا من دون أن تواجه مسائل معقدة. وإن كانت صفة العداء للعقلانية هذه قد لاقت نجاحاً لدى الأدباء، إلا أنها أثارت النباساً كبيراً على صعيد الفن التشكيلي، لأن الكلاسيكية، المثلة بمدرسة دافيد، في فرنسا، قد انتهت بأن أصبحت الأسلوب الفني المميز للبرجوازية الثورية، وأسهمت في القضاء على بعض المفاهيم الأكاديمية السائدة. ولعل ما زاد في الأمور تعقيداً غموض الحدود الفاصلة بين الكلاسيكية المحدثه والرومنسية والتفاؤهما عند قواسم مشتركة، كارتباطهما بالثورة الفرنسية التي اعتبرت مصدراً أساسياً لكل منهما، والنزعة التليفية التي ظهرت بوضوح في أعمال بعض ممثلي هاتين الحركتين. فكان انفر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثه، قد اقترب، في بعض أعماله الأخيرة، المعبرة عن ميل شديد نحو الغرائبية، من

دعماً لاهامها، الى الاستعارة الرمزية وإلى الأدب، فتاح لهم استلهم النص الأدبي ادخال عنصر الشعر الى اللوحة. وبفضل صداها الأدبي، اعتبرت رومنسية، تلك اللوحات التي استمدت موضوعاتها من داني، وشكسبير، وغوته، وولتر سكوت. وكانت القصائد المنسوبة الى أوسيان، هوميروس الشمال - وهو الشاعر الغنائي الاسكتلندي الاسطوري، من القرن الثالث - قد شكلت مصدر الهام لبعض أعمال رومسيان، وجيرار، وجيروود... ولعل أبرزها حلم أوسيان لانغر. وقد أوحى مؤلفات غوته، وشكسبير، وسكوت، ويرون، لدولاكرو بالعديد من أعماله الرئيسية، مثل موت ساردانبال ليرون.

وثمة مجال آخر قدمت فيه الرومنسية أعمالاً رائعة هو المناظر الطبيعية، حيث نخلت فرنسا عن مكانتها الأولى لألمانيا وانكلترا، اللتين كان منهجهما الأكاديمي اقل تصلباً ومتانة. فاهتم الفنانون الألمان اهتماماً كبيراً بالمناظر الطبيعية، وعبروا من خلالها عن مشاعرهم ورؤاهم ذات الطابع الماورائي، السريالي أحياناً. وهي الرؤى التي تمثلها بدقة مذهلة أعمال فيليب أوتورونج، وكسبار دافيد فريدرش 1774-1840، الذي قدم للرومنسية شكلاً تصويرياً فريداً، مستقلاً عن التقاليد المتبعة في رسم المناظر. فأعمال فريدرش ترتبط بمشاهد الطبيعة، بما فيها من وقع للضوء واللون كما يعكسهما طلوع القمر، وتآلق مغيب الشمس، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تفرض نفسها دائماً بحدتها التعبيرية النفسانية، وقيمها الرمزية. وهي تعبر عن اهتمام باللامتناهي، وعن علاقة الانا بالطبيعة من دون عاطفية أو تداعي أفكار أدبية، كما تعبر عن قول الفنان بأن «على المصور لا أن يصور فقط ما يراه في الخارج، بل ما يراه أيضاً في داخله. وأن كان لا يرى شيئاً في ذاته، فليتوقف عن تصوير ما يراه أمامه...». غير أن فريدرش، الذي اهتم بشكل خاص بالمنظر الداخلي وبايماء المناخ النفسي، ربما على حساب الوصف الصحيح للظواهر الخارجية، لم يهمل الملاحظة الدقيقة للطبيعة؛ هذه الطبيعة التي نجدها بكل تفاصيلها وجزئياتها في لوحته حطام الرجاء الغارق في الجليد، الأشبة بالصورة الفوتوغرافية.

وفي انكلترا، حيث لم تعرف الكلاسيكية انتشاراً كبيراً، واقتصرت تأثيرها على عدد محدود من الفنانين، أمثال غافن هاملتون، وبنجان، وست (West)، تجلت الرومنسية بمظاهر جديدة، وبأشكال مختلفة لفتت انتباه الوسط الفني الأوروبي. فقد بقي معظ الفنانين الانكليز محافظاً على التقاليد التي

حد تعبير فرانكاستل - بين جميع أجزاء التأليف بهدف إعطاء وقع خطي أو لوني لمجمل اللوحة». فالكلاسيكية تناولت الموضوع، وعالجت مختلف حلقاته بأسلوب متجانس، بينما حاولت الرومنسية اعتماد الأسلوب الملائم للمحتوى العاطفي لكل من هذه الحلقات المترابطة. بيد أن الشيء «الذي ادهش المجتمع الحديث، وليد الثورة الفرنسية وكذلك الثورة التقنية والعلمية الناتجة عن اكتشافات القرن الثامن عشر العلمية. هو - كما يقول فرانكاستل - قاموس المفردات التشكيلي (...). حيث فقدت الاشارات الرمزية، التي اتفق عليها خلال أجيال عدة، شيئاً من وضوحها، وتكونت ثقافة جديدة وتربية جديدة». غير أن هذا التحول التقني والعلمي والاجتماعي الذي انعكست آثاره الأولى في التصوير لم يتعرض بعد للأسلوب التصويري، واقتصر على مسألة الموضوع.

وحق في هذا المجال، لم تتخلص الرومنسية من الأنواع ورتبها - أي تصنيف الأعمال التصويرية وفقاً لموضوعاتها - ويؤكد هذا الواقع تمسك دولاكرو الشديد بلقبه «مصور الموضوعات التاريخية» والخلاف الكبير بين الرومنسيين وفناني الواقع وأولئك الذين بقوا متمسكين بالمثال. واحتلت مسألة الموضوع، حتى بعد ظهور الانطباعية، مكانة بارزة سواء في النقد الفني لبودلير أو في الأعمال التصويرية. فقليل عن مانيه أنه تنقصه المخيلة، وأنه يرفض بسبب ذلك معالجة المواضيع الكبيرة. وللدفاع عن أولوية التصوير التاريخي تؤكد النظرية الأكاديمية أن هذا النوع يتضمن جميع الأنواع الأخرى، كالمناظر، والطبيعة الصامتة، ووجوه الأشخاص Portraits. لكن المناظر تشكل نوعاً قائماً بذاته، وتفقد كل إمكاناتها الإيحائية إذا ما بقيت مجرد مظهر من مظاهر التصوير التاريخي. بيد أن معالجة المواضيع الحديثة، الخالية من مظاهر اللباس القديم والاستعارات، قللت من أهمية الحدود الفاصلة بين الموضوعات التاريخية والموضوعات الأخرى المستمدة من الحياة اليومية.

لذلك اعتبر عمل جيريكو، طوافة ميدوزا، بمثابة نموذج جديد. قد وصف كليمنت هذه اللوحة عام 1867، إذ قال: «بتنظيمها الأكثر رحابة، والأكثر أصالة، والأكثر طرافة، جعل جيريكو من موضوع يلامس الحياة اليومية عملاً ذا قيمة عالية وأسلوب كبير». وفعلاً فإن اللوحة تتعدى ظروف الحادثة وملابساتها السياسية، وتكتسب قيمتها من حيث هي رمز للحالة الانسانية بكل ما فيها من ألم وصراع بين اليأس والأمل. ولعل غروباً وحده استطاع أن يعبر في عمله الفني بالطريقة نفسها والقوة ذاتها. وقد لجأ فنانون التأليف الكبرى

الأساسي لدى الفنان، أن نجده، أي بأشكال مختلفة، في عدد آخر من أعماله الفنية التي تجسد، بشموها، ورؤيتها الداخلية، وعناصرها الصورية النادرة، الرومنسية بشكل لم يعرف أبداً في التصوير يمثل هذا التكامل وهذه المباشرة. والحقيقة أن تورنر قد استطاع، بفضل هذه الوسائل التعبيرية وطريقته التصويرية الخاصة، أن يحدث انقلاباً في مفهوم التصوير، وأن يسهم في التمهيد للتطور الفني الكبير الذي شهده العالم الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وفي اسبانيا، تمثلت الرومنسية بشخصية فرنسكو غويا، تلك الشخصية الفريدة، ذات المخيلة الغربية، المتفجرة دائماً، والقادرة على تمثيل بشاعات الحرب ومآسيها وما يرافقها من آلام وشقاء. ولعله الفنان الأول الذي أدخل عنصر «البشاعة» و«التشويه» إلى الفن، محاولاً تجسيد الخصائص المميزة لا الجبال بمفهومه التقليدي. لذلك لم يتناول غويا، في أعماله الفنية، الطبيعة كما رآها الفنانون الانكليزي والاماني، بل تناول الانسان بأسلوب أقرب إلى التعبيرية منه إلى الرومنسية، وبطريقة تذكرنا بالفنان الفرنسي دوميه. وقد اتبع غويا تقنية جديدة تقوم على الضربات اللونية السريعة، العفوية، وعلى تقابل الظل والنور. ويحدد الفنان نفسه طريقته في التصوير على الشكل التالي: «الخطوط دائماً، وأبدأ الأجسام، لكن أين نرى الخطوط في الطبيعة؟ أنا لا أرى سوى أجسام مضادة، وأخرى غير مضادة، سطوح ناتئة، وسطوح مجوفة، نتؤات وتجويفات. فإن نظري لا يرى أبداً لا خطوط ولا جزئيات، ولا يسعى أن أحصي شعر لحية الرجل الذي يمر، ولا أن أثبت نظري على أزرار ثوبه. ريشتي لا ترى سواي».

مصادر ومراجع

- Antal, F., *Classicism and Romanticism*, London, 1966.
- Hauteccœur, sous la direction de R. Huyghe, *Larousse Paris*, 1961.
- Brion, M., *L'Art romantique*, Hachette, s.d. Paris.
- Courthion, P., *Le Romantisme*, Skira, Genève, 1961.
- Emery, L., *L'Age romantique*, 2 vol., Lyon, 1957, 1960.
- Francastel, P., *Peinture et société*, Gallimard, Paris, 1965.
- Hauteccœur, R., *L'Art sous la révolution, Le Directoire et l'empire*, Paris, 1953.
- Huyghe, R., *Sens et destin de l'art*, Flammarion, Paris, 1967
ترجم إلى العربية بعنوان: الفن، تأويله وسيطه، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.
- Leymarie, J., *La Peinture française, le dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
- Moreau, P., *Le Classicisme des romantiques*, Paris, 1932. N
- — *Le Romantisme*, Paris, 1957.
- Peyrc, H., *Qu'est-ce que le romantisme*, Paris, 1971.

وضعها، منذ القرن السابع عشر، الفنان الفلامندي، فان ديك (Van Dyck)، كما أعجب بعضهم بروبنس، وتأثر رسامو المناظر بالمصورين الهولنديين، من القرن السابع عشر. وكان كونستابل Constable، أحد أبرز المصورين الانكليزي، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالطبيعة، محاولاً تمثيل العالم المرئي باعتقاد المخيلة والملاحظة الدقيقة في آن. وقد تطلب منه ذلك الانتقال من الرسم إلى الطبيعة نفسها كي يسجل ما يلفت انتباهه من ظواهر متبدلة يحدثها الضوء واللون. ويبدو أن أعمال كونستابل ذات النزعة الطبيعية قد أثارت الجدل حولها في الوسط الفني الفرنسي: ففي حين أعجب دولاكروا وجيريكوبهذه الأعمال وبما فيها من تألق للضوء واللون، لم يجد فيها أصحاب الميول الكلاسيكية سوى ابتذال وتصوير لمشاهد ريفية تافهة. والحق أن كونستابل من الفنانين الغربيين الحديثين الأوائل الذين جعلوا من المنظر الطبيعي موضوعاً للوحة قائماً بذاته. ورغم اهتمامه باللون ونظريته العلمية إلى مشكلات التصوير، بقي دولاكروا فناناً روائياً، ولم يتخل عن الصورة الانسانية التي بقيت، في لوحاته، تحتل مركز اهتماماته وعالمه الممثل؛ بينما يتحول كونستابل إلى مصور للطبيعة، فيجعل منها مادة عمله الفني وموضوعه الأساسي، حيث لم تعد الصورة الانسانية الا جزءاً من هذا العالم المصور. وإبعاد الانسان، بما يمثله من قيم فكرية وتشكيلية، عن مركز الفن والاهتمامات الفنية، وتحويله إلى مجرد عنصر هامشي من عناصر التأليف الموضوعي، قد اكسب التصوير مضموناً جديداً، لأن اهتمام الفنان تركّز على طريقة التصوير لا على الموضوع.

أما تورنر 1775-1861، فهو، خلافاً لكونستابل الذي ارتبط خياله بالواقع، من أبرز ممثلي الرؤية الداخلية التي تعبر عنها أعماله ذات الطابع الغنائي الشاعر، الرهيب أحياناً، والألوان الشفافة، والحركة الجامحة. أن جميع الفنانين الانكليزي الذين صوروا الطبيعة قد حافظوا على ملامحها الخارجية، وأبقوا على مميزاتها الأساسية وعلى صفاتها، مستخدمين الألوان المائية التي جعلوا منها فناً رقيقاً. لكن تورنر - وهو الذي ترك مجموعة كبرى من المائيات الرائعة - استطاع أن ينقل شفافية الألوان المائية إلى اللوحات الزيتية، حيث تغيب الجزئيات، ويتحول المشهد إلى كتلة لونية تبهز الناظر بأصواتها، ويصبح الضوء الموضوع الرئيسي لهذه الملاحم الكونية. ففي لوحته العاصفة الثلجية وهنيئيل يقود جيشه عبر الألب، يظهر بشكل حلزوني كبير يلف بحركته كل عناصر اللوحة. وهذا الخط الحلزوني يصبح، من حيث هو رمز للحياة الكونية، المحرك

نفوذها بنمو الصناعة والتجارة، وتنحط الملكية والارستقراطية، وكانتا من قبل مصدر السيادة والقوة، وتشيع المفاهيم الديمقراطية وتنتهي إلى غايتها في الثورة الفرنسية التي وقعت سنة 1789 وكانت الباعث والنتيجة في آن واحد للفكر الرومنطقي المتحرر والمتمرد على الانقطاع السياسي والديني والاجتماعي.

ويطل عصر جديد يرفض النظام الطبقي واستناد الدولة إلى عقيدة دينية، ويلج في طلب المساواة وحكم الشعب لنفسه بنفسه. كذلك تنزاح الصفات والراتب القديمة عن عالم الطبيعة فتستجد ظواهره وتتغير قيم أشيائه. وبعد أن تحطم النظام بإطارة الموضوعي راح الشاعر يبحث عن مبدأ للنظام في عالم ذاته ويحاول أن يكتشف فيه طريقاً توصله إلى الله. وأصبح الفرد محور الشعر الرومنطقي والمجتمع بما هو مجموعة أفراد لا مجتمعاً متحداً تنتظمه الطبقات فكان النظام الذي أقره الشاعر الرومنطقي مستمداً من عالمه الداخلي ومن ثقته بالخيال أداة فضل في الكشف عن الحقائق وفي التعبير عنها؛ لأنه ليس بالعقل والتعقل الذاتي نستطيع الوصول إلى الله بل بحس الذات لذاتها.

لذا ليس من السهل معرفة البدايات الحقيقية للحركة الرومنطيقية بالنظر الزمني، لأننا إذا توغلنا في التاريخ ضلنا بنا القدم دون أن ننتهي إلى أية نقطة انطلاق والسبب في ذلك هو أن الرومنطيقية خليط من مشاعر فردية وتطلعات مثالية اتخذت لها جذوراً وينابيع عند أبي الفلسفة المثالية في تاريخ الفكر البشري ونعني به افلاطون، وكان أبرز ما يميزها كمذهب أدبي اعتبار الإنسان منبع القيم جميعاً، وجعلها الفرد جديراً بعناية الأدب. فبينما كانت الكلاسيكية تعني بالإنسان النموذج أو المثال فإن الرومنطيقية أخذت تعني بالإنسان الفرد في انطلاقته وراء اللا محدود والمطلق. وإذا بالفن يتخطى وهج افلاطون الفكري وجاذبيته ليأخذ منحى أكثر ذاتية ويميل إلى مفهوم النسبة ويتوجه إلى علم النفس لأن تطلعاته تحولت نحو التحليل بدل السرد الموضوعي والمفاهيم الاعتقادية أو الدوغماتية.

وقد كان جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau 1778-1778 «أول من ثار على النزعة العقلية في القرن الثامن عشر، كما أنه «كان النموذج لكتاب ما قبل الرومنطيقية»، ومن أول آثاره الهامة هيلويس الجديدة *La Nouvelle Héloïse* وهو مجموعة رسائل تروي قصة حبه الفاشل، إذ عرف روسو قبل غيره الاستجابة لتلك الإلهامات الغامضة، فهو لم يتدعها ولكنه اكتشفها لقراءه وعبر عنها بأسلوب وجداني فريد. وعندما

- *La Femme dans la peinture orientaliste*, ACR, Paris.
- Thornton, L., *Les Orientalistes, peintres voyageurs 1928-1980*, ACR, Paris, 1983.
- عمود أمهر

الرومنطيقية (في الأدب)

Romantism Romantisme Romantismus

كانت العصور التي تقدمت عصر الرومنطيقية توفر للأدب إطاراً موضوعياً من مسلمات الفكر ومعطياته الاجتماعية والكونية، وفي مقدمتها فكرة الثبات في طبائع الأشياء واستقرار هذه على نظام مرتبي يتدرج من الجهاد إلى الله؛ ويتوسطه الإنسان لما في طبيعته الثنائية من عنصر الألوهة وعنصر المادة. وكان من المفترض أن يسيطر على المجتمع نظام طبقي يعكس نظام الكون وتمثاله. ولئن أفاد الملوك من هذا الافتراض فاستندوا إليه في ترسيخ حقهم الإلهي واستبدادهم، فقد ظلت تدخله صفة التصور المثالي لما يجب أن يتحقق في الواقع، وكان مبعث التوتر المفارقة بين التصور المثالي وامتناع الواقع عن مطابقته. ومثلنا عليه ذلك الصراع على السلطة بين حزب الملك وحزب ادموند والبنات الشريرات في مسرحية الملك لير. ويقضي الله بالعدل في النهاية فينصر الملك على المتمردين ويثبت أركان ملكه ونظامه، غير أن المسرحية تكشف كذلك عن احتقار الحزب المتمرّد للنظام المثالي احتقاراً لا تلغيه هزيمته ولا انتصار الملك.

وكان العقل في عصور الكلاسيكية أداة الأدب في تصور النظام والتعبير عنه، وفي ضبط الشعور وتوجيهه؛ والعقل لا يخضع خضوع الشعور والاحساس للاختلاف والتغير، وبذلك تمت للأدب شروط الموضوعية في الأداة والموضوع والدلالة، فكان موضع اهتمام عام يتخطى فوارق الذوق والثقافة والبيئة. وكان من المسلّم به في تلك العصور أن العقل ملكة عليا في الإنسان تنهض به عن طبيعة الحيوان إلى طبيعة الملائكة، وأن الخيال يناقض العقل فيعبر عن الشهوة ويشيع الشرور والعواطف المشوشة، وأنه يتلقى الوحي من الشيطان فيظنه وحياً سماوياً.

وتستمر المبادئ الكلاسيكية على هذه الحال إلى أواسط القرن الثامن عشر. ثم يأخذ التفاوت يتعاظم بين الواقع والمثال فيفرغ المثال من معناه إلى حدّ لم يعد يستفاد منه ما يستفاد عادة من أسطورة قديمة. وتنمو الطبقة الوسطى ويشد

الكلاسيكية الناقد لسنغ Lessing 1729-1781 لاسيما في اهتمامه بالأدب الشعبي. وجاء بعده هررد Herder 1744-1804 وكان ذا أثر بالغ في شعراء ألمانيا من خلال تأثيره في شاعرهم العظيم غوته، وقد أكد على النظرية التطورية في الأدب وألح على معاني الولادة والنمو والفناء ثم البعث، كما دعا إلى السذاجة في التعبير ومال إلى تفضيل الأغاني البدائية القديمة.

ورأى الرومنطقيون في الخيال ملكة الشاعر العليا ووسيلته الوحيدة التي تحطم وتذيب لتوحد وتبدع أو تسبغ على أشياء الواقع المألوف صفات الغرابة والمثال.

ونشأت المثالية على الصعيد الفلسفي وجاء أمانويل كانط Emmanuel Kant 1724-1804 في كتاب نقد العقل الخالص *Critique de la raison Pure* (1781)، يحاول أن يظهر أن العقل وإن كان باستطاعته شرح العالم المادي فإنه لا يستطيع أن يكشف عالم ما وراء المادة لأن ذلك منوط بالتجربة الفردية والشعور الداخلي أو الحدس.

وكان ديدرو Diderot 1713-1784 قد سبق كانط إلى الفصل بين الاتجاه الجمالي والاتجاه الواقعي في الفن. غير أن تقسيمه جاء فلسفياً لا أدبياً واحتل قاعدة الهرم الفكري الحديث، علماً أن ديدرو لم يكن مثالياً لأنه رفض افلاطون وعارض تفسيره الميتافيزيقي للجمال إذ اعتقه من انعكاسه الأزلي ومثاليته وخلوده فديدرو «عالج الفن على أنه متحرك متحول واستعرض مسألة الجمال واختلاف الناس فيه على حسب أعمارهم أو على حسب درجات المدنية منذ أقدم عهود الإنسانية. وأدرك تأثير العصور التاريخية ودرجة المدنية فيها وفي هذا خروج على ما كان قد استقر عند الكلاسيكيين من إطلاق معنى الجمال وعمومه» (Cohen, J.M., *A History of western literature*, P. 226).

وكان التوكيد على معنى النسبية في الأدب والفن، وكانت المشكلة التي شغلت الفلاسفة والفنانين بعد عصر الثورة الفرنسية: ماهية الجمال ثم مقياسه. وكانت الاجابة يسيرة هينة في العصر الكلاسيكي لأن الجمال هو انعكاس الحقيقة الثابتة والمطلقة، أما مردّ الجمال عند الرومنطقيين فهو إلى الذوق؛ والذوق فردي، والفردية تعني النسبية والتغير. إذاً بعد أن كان الجمال موضوعياً أصبح ذاتياً، وبعد أن كان مطلقاً صار نسبياً. وكشف فولتير في رسائله الفلسفية عن قدرة شكسبير الذي كسر قاعدة الوحدات الثلاث التي أرسنها المسرحيات اليونانية وقلدها الكلاسيكيون حتى مطلع القرن الثامن عشر. ومدح غوته شكسبير في حفلة أقامها تخليداً

أعلن روسو في العقد الاجتماعي *Le Contract Social* الذي ظهر سنة 1762 أن الانسان يولد حراً وأنه في كل مكان مقيد بالسلاسل كان قد وضع حجر الأساس في فلسفة الثورة. ولعل اعترافات *Les Confessions* 1764-1770، التي نشرها في أواخر حياته كانت أول محاولة في الأدب الحديث لاعطاء صورة ذاتية للانسان، وأنه بها أدخل الذاتية إلى الأدب وبذر بذور الرومنطيقية؛ بحيث قال فيه غوته: «إذا كان فولتير نهاية العالم القديم، فإن روسو بدء العالم الجديد».

وإذا كان روسو هو المهد لعصر ما قبل الرومنطيقية فإن مدام دي ستال M^{me} de Staël 1766-1817 وفرنسوا - رينيه شاتوبريان François-René Chateaubriand 1768-1848 هما معلم الرومنطيقية المباشرين. مدام دي ستال في كتابها عن الأدب *De la Littérature* الصادر عام 1800 والذي أحقته بكتابها النقدي الهام من ألمانيا *De L'Allemagne* الصادر عام 1810. أما شاتوبريان فمن مؤلفاته المهدة لعصر الرومنطيقية عبقرية المسيحية *Génie du Christianisme* الصادر سنة 1802 ومذكرات ما وراء القبر *Mémoires d'outre-tombe* الذي أمضى ثلاثين سنة في كتابته 1811-1841.

وعلى الرغم من أن مدام دي ستال لم تكن تهدف أساساً إلى هدم الأدب الكلاسيكي بل إلى تطوير الذوق الأدبي السائد، فإنها «قدمت للرومنطقيين المطلقات الموضوعية التي بنوا عليها أدبهم» فهي من هذا القبيل كما يقول جوستاف لانسون «ابنة فولتير من جهة العقل، وابنة روسو من جهة العاطفة، مما جعلها بالتالي ابنة القرن الثامن عشر أو صورة حية لهذا القرن بأكمله». (لانسون غوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ص 200).

وكان من دعوات شاتوبريان «أن تكون المسيحية مصدراً للإلهام، لذلك كان لا بدّ من ردّ الاعتبار إلى القرون الوسطى والتغلغل تاريخياً في جماليات الأدب الإيطالية والألمانية والانكليزية وتفجير ينباع الأدب الغنائي». (غوستاف، تاريخ...، ص 217).

لذا لا بدّ من رجم العالم الموضوعي القديم والضيق وبناء عالم آخر لا يعرف عنه شيء ولكن يحس بوجوده، عالم مبهم، ليس هو الجنة التي يبعث بها الدين، ولا الماضي المحسوس الذي يمثله التاريخ، ولا العالم الأفضل الذي تبنيه السياسة ولا البلد البعيد الذي يتخيله المسافر إنه عالم من الرؤى ينتظر فيه الغريب الرائي كل شيء من القدر ولا ينتظر شيئاً من إرادته.

وتأثر بروسو أدباء ألمانيا وكان في طليعة من ثار على

الألوان الجريئة وطرق المواضيع العاطفية فامتاز ديلاكروا 1824-1791 Géricault وجيريكو 1863-1798 Delacroix بجراً الألوان وحرارة العاطفة ورصد الحركة وامتاز دوميه 1879-1808 Daumier بروحه التهكمية، وميه 1876-1814 بنمجيده الفلاحين وأعمالهم، أما الشاعر وليام بليك 1827-1757 William Blake فكان نسيجاً وحده في الرسم إذ رفض النقل عن الطبيعة مباشرة، وصور عالم الرؤى الروحية الذي عاش فيه منذ طفولته. وقد قال: «عندما يلتهب الخيال تظهر الرؤيا. وعندما تنقل الرؤيا يدُ صناع نرى ألوهة الفن الحقيقية». ويكاد مذهبه الفني يتلخص في قوله «إن من يرى اللامحدود يرى الله» Cheney, S, *A New World History of Art*, P. 72).

وتأثر وليام بليك منذ طفولته بالفكر الصوفي في انكلترا وخصوصاً بما ورد عليه من أثر الشاعر الألماني امانويل سويدنبرغ 1772-1688 Emmanuel Swedenberg وانتشر في شعره ذلك الشعور الصوفي بأن هذا العالم لا يستطيع أن يرضي نزعات الروح، وأن التمييز بين الخير والشر من الأمور التي خلقها الانسان لأن كل شيء خير في عيني الله وكان في ذلك إقراره بوحدة الوجود.

ثم جاء الشاعر وليام ووردز 1770-1750 William World Worth الذي «ترك بصماته العريضة على الأدب الرومنطقي بتغنيه المفرط بالطبيعة والطفولة والحدس العاطفي والذكريات الروحية. أما الطبيعة فقد نظر إليها ووردز ورث على أنها الوجه الآخر للإنسان أو أنها مظهران للحياة الروحية نفسها التي ميزت بينهما وجمعتها في عملية التأمل». (بلاطه عيسى، الرومنطيقية ومعالمها في الشعر، ص 29).

والتقى ووردز ورث الشاعر صموئيل تيلر كولردج 1834-1772 Taylor Conlerifge الذي وضع القواعد العامة للنظرية الرومنطيقية عبر كتابه القيم النظرية الرومنطيقية في الشعر - سيرة ذاتية - واشتركا في ديوان القصائد الغنائية *Lyrical Ballads* الذي صدر سنة 1798 والذي يعد وثيقة النهضة الرومنطيقية الكبرى في انكلترا لبساطة المواضيع التي تناوَلها ولأن الشعر فيها فيض تلقائي من العواطف المشوبة.

ولا ريب في أن أشهر من مثل المدرسة الرومنسية في الشعر الانكليزي لثلاثة هم: اللورد بيرون Lord Byron 1824-1788 البطل الثائر في وجه المجتمع والمتهب حماسة ومثالية، وشيلي Shelley 1792 - 1822 الغنائي المتميز بشفافية التشابه والمشاعر، وكيثس Keats 1795 - 1821 الفنان الرقيق العبارة.

لذكراه في فرانكفورت عام 1771 جاء فيها: «إن أول صفحة قرأتها منه جعلتني عبداً له ما حييت، وعندما أتممت المسرحية الأولى من مسرحياته كنت مثل أكمه مسته يد سحرية فأضاءت في لحظة عينيه، فعلمت وأحسست أكثر من ذي قبل أن وجودي قد امتدت جوانبه إلى ما لانهاية. أي شكسبير! لو كنت لا تزال بيننا ما رغبت في العيش إلا معك». (Van Tieghem, *Le Romantisme dans...*, P. 174).

وكتب وولفانج غوته 1832-1749 Woolfang Goethe آلام فارتير التي ظهرت سنة 1774 متأثرة برواية هيلويس الجديدة لروسو، ومن جميل التعليقات التي صدرت حول هذه الرواية ما قاله غوته نفسه عقب إصدارها «كان إحساسي بعد انتحار فترتر، كاحساس من يغادر الكاهن بعد أن اعترف بخطاياها. فقد رأيتني خفيف العبء مطمئناً إلى نفسي، شاعراً بأنني أستطيع أن أعاود الحياة من جديد». وقالت فيها مدام دي ستال «إن ظهور هذه القصة سبب من حوادث الانتحار أكثر مما سببته النساء الجميلات، واعترف نابوليون نفسه أمام غوته عندما قابله في المانيا أيام زحفه المتواصل أنه قرأ الرواية سبع مرات في غضون حملته على مصر» (ثيبوب، صديق، آلام فترتر لغوته...، ص 26).

فلذا كان الأدب الكلاسيكي «نتاج شعب أو جيل يشعر بتحقيقه درجة من التقدم الأخلاقي والسياسي والفكري، ويؤمن أن نظرتهم للحياة أكثر طبيعية وإنسانية وعالمية وأحكم من النظرة البدائية التي تخلص منها» فإن «الرومنطيقية هي الثورة التي نقلت الفكر الأوروبي من توقع الثبات والرغبة فيه إلى الرغبة في التغير وتوقعه».

ففي الموسيقى تجلّت الرومنطيقية في نتاج عدد كبير من الموسيقيين الغربيين الذين اهتموا بالتعبير عن العواطف الشخصية وابتدعوا أشكالاً جديدة لتحل محل الأشكال الكلاسيكية. وكان بيتهوفن 1827-1770 Beethoven في ما بلغت إليه أعماله من قمة الاتقان الشكلي كلاسيكياً، لكنه في ما عبّر عنه من عواطف وأفكار عظيمة يعد أول رومنطقي عظيم.

ومن أساطين الرومنطيقية في الموسيقى الغربية فير Weber 1826-1786 وبرليوز Berlioz 1869-1803 وشوبان Chopin 1849-1810، ولست Liszt 1886-1811 وشومان Schumann 1856-1810 وفاغنر Wagner 1883-1813 وقد مالوا في معالجة مواضيع الأوبرا إلى تصوير الحياة الشعبية والشؤون القومية وهجروا الأساطير اليونانية والرومانية. وانحنى الرسامون على تصوير المناظر الطبيعية واستعمال

سنال وقبلهما روسو في الأدبين الانكليزي والألماني، فلا بد من العودة إلى الرومنطيقية الفرنسية التي انتظرت حتى سنة 1820 لتعلن أنها بعثت حقاً مع الفرد دي فيني، ولامارتين، وفكتور هيغو، والفرد دي موسيه.

لقد نشر الفرد دي فيني Alfred de Vigny 1863-1797 سنة 1826 القصائد القديمة والحديثة *Poèmes antiques modernes* وهي ذات شكل أخرق مثقل باللون المحلي، ولكننا نشعر من خلالها بيزوغ فجر اتجاه تاريخي غريب وتذوق للمشكلة الفلسفية ونزعة تشاؤمية شخصية تؤكد مجد مؤلف المقادير *Les Destinées* الذي نُشر سنة 1864.

إن ظهور تأملات الفونس دي لامارتين *Les Méditations poétiques* سنة 1820 سجّل بدء الشعر الرومنطقي في فرنسا. «ولم يكن النقاد المعاصرون فقط هم الذين قضوا بذلك، ولكن قرناً من التثقف لم يجعلنا نبذل هذا الرأي». فإذا حمل إذن من جديد هذا الكتيب ذو القصائد القصيرة الأربعة والعشرين الذي نشره ريفي مجهول في باريس ومستقل عن كل مدرسة أدبية؟ إن الكتيب يلي بدقة ما ينتظره الجمهور، إذ فرض هذا الشكل من الشعر نفسه بسرعة بحيث لا يمكن الحكم على مصائر شعر المستقبل دون أن نتخيل مطابقته لتأملات لامارتين.

لقد جاء الفونس دي لامارتين 1869-1790 بشعر ذي شكل بسيط ليس فيه من الصناعة ما يثير، بل يبدو كل شيء معبراً بطريقة مباشرة عن قلب كتيب ونفس سامية. إنه شعر يتشبع بدينية غامضة وعاطفة شفاقة تبرز فيه الطبيعة بأبسط خطوطها وملاحمها.

إن الشعر الغنائي اللامارتي لم يقدم شيئاً ثورياً، ف «البحيرة» «Le Lac» و «الوادي» «Le Vallon» و «العزلة» «L'Isolément» أشهر صفحات الديوان لا تجد في اللغة ولا في الانشاء ولا في طبيعة العواطف أو النظم ولا استطاع القول إن فناً جديداً قد خلّق وإن فناً عبثياً جاء وكشفه، ولكن القصائد تجمع هذه العناصر تحت قوانين الانسجام في التعبير والموسيقية المغناة التي لم يستطع أحد أن يبلغها، بالرغم من أن بدايات الشعر الرومنطقي هي تعميق الميول التي كانت منتشرة قبلاً، وإتقان فن تقليدي بواسطة العبقريّة الشعرية الأولى التي شوهدت في فرنسا منذ رونسا 1585-1524.

وجاء فيكتور هيغو Victor Hugo 1885-1802 ونشر ديوانه الشرقيات *Les Orientales* 1828 وقد ألفه تحت تأثير الفضول الواسع الذي أيقظه الشرق حينذاك والعطف على اليونان التي كانت في نضال لأجل استقلالها. ثم نشر بين 1830 و1840

فهؤلاء غنوا الطبيعة وأغدقوا عليها من حالاتهم الروحية وغانهم النفسي «بقوة تجعل كل ما قاله سواهم في الطبيعة من شعر، يبدو حائل اللون».

ويلاحظ «أن الرومنطيقية الانكليزية لم تكن شديدة العداء للآداب القديم. ولعل ذلك عائد إلى أن الانكليزي المحافظ بطبيعته وهو يجب التجديد تعديلاً للقديم لا ثورة عليه».

(مصدر سابق، الرومنطيقية... ص 30).

فاللورد بيرون ثبت خلوده في مطوّلة دون جوان Don Juan 1824-1818 وفيها نرى بيرون يعلو على تقاليد المجتمع هائلاً، ويشعر بعظمة الطبيعة وحقارة الانسان الذي ينسج لنفسه أنسجة كاذبة من الادعاء والتظاهر والكبرياء والمجد الفاني. وقد ظهر فيها أثر تطوّفه في بلاد المشرق ومنحها إطاراً رومنطيقياً بما في الشرق البعيد من سحر ومغامرة وغرابة.

ولعل شلي أعظم شعراء الرومنطيقية ثورة جذرية، وتمثل ثورته في مطوّلة بروميثيوس طليقاً *Prometheus unbound* التي ظهرت سنة 1820 لترمز إلى الانسانية التي تناضل صابرة على العذاب الذي يطهرها فتخلص.

أما كيتس فقد بلغ منتهى إقنانه الفني والشعري في قصائده المسماة Odes وفيها يعقد مقارنة بين ديمومة الفن وفناء العواطف البشرية الزائلة.

بيد أن الرومنطيقية في ألمانيا ظهرت بشكل متطرف في حركة «العاصفة والشدة» فاجتاحت المسرح الألماني واثارت على المفاهيم الكلاسيكية فيه ونقضت وحداته الثلاث، وخلصته من أثر الكلاسيكيين الفرنسيين أمثال كورناي Corneille وراسين Racine وفولتير Voltaire وأخذت تتقرب من روسو وديدرو ومن الأدب الشعبي.

وتأثر فردريك شيللر Friedrich Schiller 1805-1759 بحركة العاصفة والشدة وظهر ذلك في مسرحيته اللصوص التي يتجل فيها عداء البطل للمجتمع الظالم. وتبعه فردريك فون شليغل Friedrich Von Schlegel 1829-1772 بثورة عارمة على الكلاسيكية وانجحت أحلامه إلى القرون الوسطى التي رآها ساذجة بعيدة عن التصنع فياضة بالشعور الصادق.

أما فردريك فون هاردنبرغ Friedrich Von Hardenberg 1801-1772 الذي يعرف باسم نوافليس فكان أحسن شعراء الرومنطيقية الألمانية. وقد بالغ في استعمال الألفاظ الصوفية في شعره وفي تعشقه لفكرة الموت التي كان دويهاً عميقاً في ديوانه أناشيد الليل، الذي ظهر سنة 1800 وكان مليئاً بالاشارات إلى حياته البائسة.

أما وقد نبهنا إلى أصداء دعوات شاتوبريان ومدام دي

يحمل دون حمى أو اضطراب، وهيغو يحتفظ في أعماقه بحالة نفسية رابطة الجأش، ولا تقلقه الحياة، ولكن مشكلة الموت وحدها ستزعجه بشكل عميق، وفيني الذي تسيطر عليه مبادئ راسخة استطاع أن يتألم في قلبه وفي ذكائه وليس في أخلاقه» (فان تيغم، الرومنطيقية... ص 47)؛ أما موسيه فلم ينقطع عن التألم، وعن النضال ضد نفسه، وعن العذاب من صراع الشر والخير، صراع المثالية والفسق.

وشهد موسيه انهيار طهارته وذبول شبابه وأدرك أن الحياة السهلة، والغراميات المتعددة، والقمار، والكحول، وكل ما كان يعتقد أنه يستطيع ممارسته دون خطر كبير قد أبلى طبعه، وقلبه الضعيف، ونفسه التي لا نابض لها قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين. وقد أرخت مؤلفاته لهذا الافلاس حتى التقى جورج صاند سنة 1833، وتحابا. وظن موسيه أن الحب العظيم سيحدد قلبه البالي ويقوم في أعماقه نقلاً مسترخية كثيفة. ولكنه خرج من هذا الحب عظماً من امرأة أكثر قوة منه. وكان ديوان الليالي *Les Nuits* 1835 ثمرة هذه المغامرة.

وموسيه كشاعر أصيل لم يكن عنده سوى شيء واحد يقوله هو أنه. وهي أنا رجل معذب، ولكنها المادة الشعرية الأكثر وجدانية وغنائية واستساغة.

أخيراً لم يكن الغنائيون الأربعة الكبار الذين أتينا على ذكرهم هم الشعراء الرومنطيقيون الوحيدون في ذلك العصر 1820-1840 فهناك كثير غيرهم أقل شهرة منهم ولكنهم لا يستحقون الاغفال ومنهم سانت بوف *Sainte Beuve* 1804-1869 في دواوين الحياة 1830 وخواطر آب 1837، ثم جيراردي نرفال *Gérard de Nerval* 1808-1855، وتيوفيل غوتييه *Théophile Gautier* 1811-1872 في أشعار 1830، والبرتوس 1833، ومهزلة الموت 1833.

وتفرع من الجذع الرومنطقي فرعان نحو سنة 1850، الأول وقد سجل فيه تيوفيل غوتييه الانتقال من الرومنطيقية إلى البرناسية والثاني وقد سجل فيه شارل بودلير الانتقال من الرومنطيقية إلى الرمزية.

وكان من خصائص الذاتية الرومنطيقية عدم الرضا بالحياة والقلق أمام الكون وما يعج به من أحداث والحزن الغالب على النفوس في كل حال ووهن سلطان العقل لتنتقل الحساسية الموهنة دون عناء.

ويعتصم الرومنطقي من الواقع بالانطواء على نفسه ونشيدان مثال رؤيوي بعيد، فتتسع الهوة بينه وبين الواقع وما ينشد من مثال، ويطنخ على الشعور الفردي، فيرق نفساً للأشياء العابرة المتغيرة على حد تعبير الفرد دي فيني القائل

أربعة دواوين ذات مادة وفرة متشابهة جداً هي أوراق الخريف *Les feuilles d'automne* 1831 أناشيد الفسق *1835 Les Chant du crépuscule* الأصوات الداخلية *1837 Les rayons et les ombres* الظلمات والأشعة *1849 les ombres* ولكن التجديد في هذه الدواوين يكمن في الدور الذي تلعبه التأثيرات الأكثر ذاتية وأولها الحب الذي يحترم المرأة، تلك التي عزم أن يتزوجها منذ كان في السابعة عشرة والتي انتظرها طويلاً واستحقها بالارادة والعمل والنجاح. تلك التي ولدت له أربعة أولاد أعزاء، وإلى جانبها حبه العنيف لجوليت دروه *Juliette Drouet* عشيقته منذ 1833 التي أمسك جامها بحواسه وعرف ذكاؤها أن يجد الوسائل الدائمة التجدد لتظل مرتبطة بالرجل الكبير الذي كانت فخورة به. ثم تأتي الطبيعة، ينبوع الأكثر بقاءً وتنوعاً حيث يستطيع القلب والروح الارتواء والنفاذ من وراء المظاهر إلى السر الذي لا يسر غوره.

وما يكشف عن أصالة هيغو «عاطفة العائلة» التي لم تكن مادة للشعر الغنائي في فرنسا ولا في خارجها. وقد لزمها لتدخل في الغنائية أن تنتظر أكثر الشعراء موهبة وأن يكون في الوقت نفسه أكثر الناس بورجوازية. وأظهر هيغو بذلك أنه ليس هناك من شيء لا يمكن أن يصبح شعرياً، بشرط أن يلتقي بخيلة وموهبة للتعبير جديرتين برفعه إلى مستوى الفن. وقد أثبت بذلك اتساع صعيد الشعر الرومنطقي وبرر مطلب الحرية في الفن الذي كان المتمسكون بالكلاسيكية يخافونه. ومنذ هذا الوقت لم يبق من حق لكل ما هو إنساني أن يطرد من البرناس.

ولما كان فيني ولامارتين وهيغوم الأولون في الرومنطيقية الشعرية فلان الفرد دي موسيه *Alfred de Musset* 1810-1857 قد جاء بعدهم ووصل إلى الحياة الأدبية حين هدأت المعارك بين المسكين بزماد الأدب الجديد نحو سنة 1828 وبدأ عمله حين ثبتت الرومنطيقية بوجه الكلاسيكية المغلوبة. ففي العام 1830 نشر كتابه حكايات من اسبانيا وإيطاليا *Contes d'Espagne et d'Italie* وأجبر الاتجاه الرومنطقي الجديد على الاغراق في اللون المحلي والافراط في الانفعال وتفكيك البيت ذي الاثني عشر مقطراً أي الـ *Alexandrin*. وأعقب ديوانه الأول بمسرحية رولا *Rolla*، 1833، وهي حكاية شعرية قصيرة كتبت بانفعال واسترخاء معاً، يبرز فيها موسيه من وراء مغامرة الشاب الفاسق حيث يقتل الفسق الروح ويدمرها.

وقد عرف موسيه أكثر من فيني ولامارتين وهيغو ما هي المسرحية الأخلاقية وإن لامارتين وهو اكتشائي بشكل غامض

العالم مجللة بضباب اللانهاية، اللانهاية العلمية التي نشدها غوته، أو اللانهاية في المتعة كما نشدها اللورد بيرون، أو اللانهاية في الحزن والموت كما نشدها الفرد دي موسيه في روايته.

وبما أن هذه الملذات المنشودة تتجاوز كثيراً حاجة الانسان الطبيعية، لم يكن خيال الرومنطيقى ليقر على قرار، فهو متجاوز حاضره إلى مستقبل زمني أمل أو بائس، أو إلى ماضٍ تاريخي ينشد فيه ضالته؛ وقد يتمثل هذا الخيال في الاغتراب المكاني أو الاغتراب الزمني حيث يشعر الرومنطيقى بحاجته الى الفرار من بيئته، فيختار لنفسه بيئة يحيا فيها بروحه ويخلق في أجوائها بخياله.

وقد كان الشرق يصور هذا الحلم إذ كان ينشد فيه الرومنطيقون المواد والصور وقد كان فلوير يذوب شوقاً إليه فيقول: «ربما لا أرى أبداً الصين، ولا أنام أبداً على ظهر الجمال في خطوطها المنتظم، ولا أرى أبداً في الغابة عيون النمر».

إذن لقد كان خيال الرومنطيقى طموحاً جوحاً، يتطلب مثلاً له أينما وجدته في غير زمانه ومكانه ولكنه لا يستوحيه أولاً وآخرأ إلا من ذات نفسه، إذ فيها وحدها الشرارات الأولى التي تهديه الطريق وترسمه له. ولا يتاح له فهم ما تحيش به عواطفه وآماله إلا بالصور والخيالة التي يضيفها على الحقائق لا ليتنكر لها بل لعله يهتدي من خلالها إلى سعادته، إذ ان الأحاسيس لا تُصَح عن نفسها إلا في الصور ولا تستسيغ إلا الصور، وكل كنوز المعرفة والسعادة مقصورة على الصور، وما كان العصر الذهبي الانساني إلا عصرأ تحدثت فيه الانسانية بلغة الفطرة وهي لغة الشعر الذي سبق النثر.

ويرى الرومنطيقى أن الروح تتكلم في الحلم بلغة مغايرة كل المغايرة للغتنا العادية. ف لغة الأحلام شبيهة باللغة الهيروغليفية ولذلك فهي أقوى تعبيرأ وأفسح مجالاً من لغة اليقظة، وأكثر تلاؤماً مع طبيعة الروح، ولغة الأحلام لغة طبيعية تنبعث من ذات أنفسنا وبينها وبين العالم الخارجي صلة أوثق من ذلك العالم وصلاته بلغة الكلام، لأن لغة الأحلام لا تستخدم اللغة التجريدية في العبارات التي اصطلاح عليها الناس بل تستخدم الصور والأشكال. والأحلام لا تتغير في خصائصها العامة من شخص لآخر وفي هذا ما يربط لغة الأحلام بالطبيعة ذاتها. فالطبيعة وحي من الله للانسان، ولكن كلمات هذا الوحي تتمثل مخلوقات حية، وقوى متحركة، وهذه اللغة المتجلية في الطبيعة صوراً وأشكالاً هي

«أحب من الأشياء ما لا أراه مرتين». لذا يضيق الرومنطيقى ذرعاً بالأشياء الثابتة لأنه يتخيل أنها لا تبالي به ولا تبادله حزناً بحزن.

وإذ كان الخيال جذوة وينبوعاً يفجر ويرفد الرومنطيقى بتشكلات ترتسم ثم تمحي. فلقد اهتم قدماء اليونان بكلمة الخيال. ولكن اهتمامهم بهذه الملكة كان مقيداً بعقيدتهم بأن الشعراء متبوعون. ويتضح ذلك عند سقراط القائل: إن الخيال نوع من الجنون العلوي. ويستمر هذا الاعتقاد سائداً عند أفلاطون الذي كان يؤمن بأن الالهام ضرب من الجنون تولده ربّات الشعر. وعلى الرغم من أن أرسطو قد أشار إلى ملكة الخيال في أكثر من مناسبة في كتابه فن الشعر وأنه أرجع إليها القدرة على الجمع بين الصور وفي ردّ العمل الفني الوحيدة فإن مجمل القول إن الاغريق كانوا أقرب إلى المبدأ الذي يتخذ من الحياة مواقفها التي تُقنِع العقل، ويتناول جوهريات الحياة وكيانها الثابتة في كل بيئة وفي كل زمان حتى تكون في متناول ادراك كل العقول. وعلى الرغم مما كان لدى اليونان من ثروة وخصب في الأساطير التي كانت زاداً لا ينضب لكل مسرحياتهم وملاحمهم فقد ظلوا أكثر اهتماماً باكتشاف الكليات التي تحدّ بطبيعتها من انطلاق الخيال والتي تصور عالماً خلقياً ثابتاً على مر العصور.

وقد تبعت المدرسة الكلاسيكية هذا الاتجاه ونادت بالحقيقة وحدها وجعلتها مدار الأدب والفن وتضاءلت قيمة الخيال؛ وظنه النقاد نوعاً من الجنون، ووصفوه بأنه ملكة فوضوية لا تخضع لسلطان العقل وقد تذهب بنا إلى حال من الهذيان والخلط.

وكانت ثورة الرومنطيقية العاتية على الكلاسيكية من حيث ضيقها بعالم الحقيقة، واطلاق العنان لسلطان الخيال والأحلام يعمّوس بهما الرومنطيقى ما فقدته في عالم الناس من حوله. وضاق الرومنطيقى ذرعاً باللغة حين اكتشف أن المرء لا يمكنه أن يفكر بدون كلمات وجمل، فتطلع إلى مكانة المخلوقات العليا التي تفكر دون قيد، فاصطدم إذ ذاك بالحاجز الحصين الذي يميز الفكر الانساني عن فكر المخلوقات العليا، وهو الضرورة اللغوية التي لا تستطيع أن تنطلق بدونها قوة الانسان الفكرية. فما اللغة إلا وسيلة مصنوعة بها يمكن الوصول إلى شيء شبيه بالفكر الحقيقي المحض الذي ربما نصل إليه يوماً ما.

ويدفع ظمأ الرومنطيقى الدائم للعالم المجهول إلى تفضيله ذلك العالم على عالم الحقيقة الناقص ولذا تراءى صورة هذا

بنفسه وباللاشعور، ويمحي الشعور بالزمن والمسافات لأن الروح وهي الفيض الإلهي لا تعرف زمناً ولا مسافة متى تركت لذات الجسد وتخلت عن حال البقطة لأنها تتصل حينذاك بالكون وتكون معه وحدة لا تتجزأ.

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه. فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، يتحول فيها قلق المبدع واضطرابه إلى لذة سكونية خلو من الحاجة، ولكن ما إن تعبر هذه اللحظة الوامضة حتى يزيد الألم الناشئ في النفس لأن المتحقق جزئي يطمح إلى كماله.

هذا وقد كان الكلاسيكي يألف المدن ويحب المجتمعات المدنية. وهذا فارق جوهري بينه وبين الرومنطقي المنطوي على ذات نفسه، والمولع بالارتحال عن المدن إلى الطبيعة، حيث تروق له الوحدة بين أحضانها وفي هذا يقول شاتوبريان «في زمن الجليد تصير المواصلات بين سكان الريف أقل يسراً، فينقطع ما بين سكانه، ويشعر المرء أنه أحسن حالاً وهو بمعزل عن الناس».

لذا كثر في الأدب الرومنطقي التحدث عن الحياة الفطرية، وساكني الأدغال، وعن الشعوب البدائية التي تنعم بالسعادة في حياتها البسيطة الساذجة.

وحب الطبيعة هو الذي جعل الرومنطقيين يشيدون بالريف وأهله، ويختارون أبطالهم من بين الفلاحين الذين كانوا في الأدب الكلاسيكي محتقرين لا يُحدث إليهم ولا عنهم. ولكن ليست فصول الطبيعة ومناظرها سواء عند الرومنطقيين، فهم يفضلون بعضها على بعض. فمن بين الفصول يفضلون الخريف لأنه فصل الضباب الذي يوحى بالذبول والتحلل والفناء ويتجاوب مع مشاعر الرومنطقيين ونفوسهم الآسية.

ويغني الرومنطقيون الليل لأنه معبر إلى اللانهاية، وهذه ناحية صوفية في أدهم، لأن الليل يجسد قمة الهدوء الذي يشبه العدم. والليل عند الرومنطقيين يوحى بالانطلاق والتحرر؛ لأن النهار تتجلى فيه الموجودات محدة المعالم، والليل يحو هذه الحدود فيرتفع ستار الأسرار عن النفس بالاشراق الروحي والأحلام.

ويفضل الرومنطقيون مناظر العواصف وأمواج البحار والمقابر والأديرة الصامتة والقصور العتيقة المهجورة ويكون على الأطلال والآثار لاثارتها ذكرى من عبرا.

ولا يمتثل الرومنطقيون في الطبيعة ليفكروا ويستخلصوا العبر ولكن ليحلموا ويستسلموا لمشاعرهم. وقد تعزتهم أمامها

لغة الأحلام ذاتها. فلا زالت الروح وهي القبس الإلهي في الإنسان وجيسة جسمه توحى له في الأحلام ببقايا قواها الفطرية. ثم فقد الإنسان صفاء فطرته الأولى في إدراكه ولم يعد له منه إلا بقايا مضطربة في أحلامه. ويرجع السبب في ذلك إلى هبوطه من إدراكه الروحي إلى إدراكه المادي.

وتحولت اللغات الانسانية، «فبعد أن كانت في الأصل منحدرية من لغة واحدة هي لغة الأشكال والصور فسدت بالتجريدات وفقدت كل فضائلها وتحولت الشعر إلى نثر بارد لا حرارة فيه وصار نشيد الطبيعة معاني فلسفية صباء» (Ménard, L., *Rêveries d'un Païen mystique*, p. 65).

فالحلم يعود ليلقي الكلام البدني متحدياً أنظمة اللغة وقوانينها، لأنه ليس للحلم صرف أو نحو، كما أنه لا يعرف الفعل ولا يخضع لصيرورة تنال منه. فكما أن المسرح يستكين تخبياً وراء الستار هكذا تختبئ اللغة في الرؤيا والأحلام، حتى إذا ما تحولت وتجمدت صارت إحباطاً للرؤيا وخيبة، وتحول الإبداع الخائب إلى محاكاة. فالرؤيا وحدها خلق يومض ويغيب أما الإبداع فهو محاكاة واستحضار واستبطان. وتنقل اللغة الفكر لأنه يستحيل عليها الإبقاء على الاحتمال فتحوله إلى فعل يتعانق فيه زمن الولادة والفجعة، فجبهة السقوط في الزمن تليها فجعة التشكل.

إذن هناك قوتان متضادتان تتيحان للإنسان الرجوع إلى الفطرة واسترواح الأبدية في عالم أرحب من هذا العالم تمثل الأولى في الحب الذي يجذب الروح إلى الأعلى ثم النوم الذي يشكل صورة للحظة تتذوق فيها الروح السعادة بقطع علاقاتها الظاهرة بهذا العالم. ويتذوق الجسم كذلك لذة الراحة بالرجوع إلى أحضان أمه الأرض حين يستغرق الجسم في النوم وتبدو الروح أقرب إلى عالم سام نشأت فيه كما نشأ الجسم من عناصر الأرض.

ولكن الرومنطقي لا يدعو إلى الاستسلام للأحلام ولا إلى اتخاذها وسيلة للأعمال والأخلاق، ولكنه يعدّها دليلاً قاطعاً على ما في طبيعته من عنصر إلهي وعلى أن فينا جزءاً يرجع إلى اللانهاية. فالأحلام تنتزعنا من حياة العزلة حيث نعيش أفراداً متفرقين وتصلنا بالأعماق النفسية فتربطنا بروابط خفية مع مصيرنا الأبدي.

وفي النوم يتعطل مؤقتاً عمل الحواس، وتتلأشى حدود الذات فتتوثق الصلات بين اللاشعور والوجود الأعظم الذي هو أصل كل حياة، وتتاح للمرء تجربة نفسية يدرك فيها حقيقة العالم إدراكاً غامضاً لكنه عميق، ونشاط الروح في الحلم نشاط عجيب إذ تنقطع صلة الإنسان بالعالم الخارجي ليظل على صلة

- Lord Byron, *Poetical Works*, London, 1905.
- Martin, P., *L'Orient dans la littérature française*, Paris, 1906.
- Ménard, L., *Réveries d'un Païen mystique*, Paris, 1895.
- Van Tieghem, P., *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Paris, 1948.

أمنية غصن

الريية

Scepticism Scepticisme Skepticismus

1.I ليست الريية مذهباً متفصل العناصر بقدر ما هي مسألة (مشكلية) نقدية مفتوحة. فالريي لا يدعي إنشاء حقائق جديدة أحق من غيرها بالاعتناق ولا يزعم اكتشاف قناعات اجدر من سواها بالاتباع وإنما يدعو الى مراجعة طريقنا في بناء الحقيقة والى إعادة النظر فيما اعتقدنا أننا نهينا النظر فيه لأنه اضحى - بحكم التعود والالفة - من البدهة ما يرفعه فوق كل تساؤل ويحصنه ضد مداخل الشك. ولذا فالأقرب الى الحق أن نعتبر الريية موقفاً منهجياً نقدياً يطرح من الاسئلة اعماقها ويزعزع من القناعات اوثقها ويفتح من الآفاق ما يجعل الفكر يرتد الى ذاته بعد طول غفلة عنها فكأنما هي تعبير عن عملية تمرد يتخلص بها الفكر من خارجية تسحقه الى حد نسيان الذات والتوقع داخل موضوعية هائلة تظافرت على نحتها اللغة والمنطق والاشياء.

فالريي يرفض ان تكون للكلمات معان تستقيم بذاتها ولقوانين العقل قوة ذاتية تكره على التسليم بها كما يرفض ان يكون للاشياء وجود مستقل عن شعورنا وكأنما هو برفضه المتعدد الابعاد ذاك ينتقم ولو على نحو وجداني - للذاتية من الموضوعية أو كأنما الموقف الريي في وعيه بذاته - هو موقف الانتصار للداخلية والمحايثة في مواجهة الخارجية والتعالي او قل إنه موقف التحدي لكل اشكال الوثوقية بما هي في عرفة نسيج من الاخطاء العنيدة لا بد من تمزيقه.

ذلك على الاقل ما قصد إليه كانط Kant حين اعتبر تاريخ الفلسفة تاريخاً بلا صيرورة حيث إنه لم يكن سوى تأرجح بين هذين الخصمين العنيدين: الوثوقية والريية كموقفين متناقضين لا يستوي أحدهما حتى يزعزعه الآخر. (Kant, *Critique de la raison pure*, P. 5., 6, 512, 514 etc... *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* P. 13 etc...).

وظاهرة الصراع هذه لا تفسر عند صاحب نقد العقل

نشوة مشوبة بشعور ديني عميق، فهي الشعر الإلهي، وهي صنع الله الدال عليه، وقد ينحول جهم الى عبادة فيزعمون رؤية الله في الأشجار والرياح والصخور والأزهار والنسمات والأمواج ظناً منهم أن الطبيعة هي الصورة المحسوسة للألوهية.

على أن من الرومنطيقين من كان يضيق ذرعاً بالطبيعة في أنها لا تأبه له ولا تتأثر بشعوره فتظل هي هي مهما أصابه من حزن أو موت، ومن أقوى صيحات الرومنطيقين المعبرة عن هذا الضيق ما جاء على لسان اللورد بيرون «مهما ينطلق من صيحات الأسى فوق نعشك الصامت، فلن تذرف عليك الأرض ولا السماء دموعاً واحدة، ولن تشود صفحة سحابة، ولن تسقط ورقة، ولن يرسل النسيم زفرة أسيء واحدة، ولكن يستأثر الدود الزاحف منك بغنيمته، وبهيء صلصالك لإخضاب الأرض».

أخيراً إذا اختلف الرومنطيقيون في موقفهم من الطبيعة حباً وعبادة بغضاً واستخفافاً، فإنهم اتفقوا جميعاً على تقدس عاطفة الحب الذي هو وسيلة تطهير النفوس وصفائها. فبالحب تنجذب الأكران إلى الله وتتماسك ذرات الحجر، لأنه إذا خلا الكون من الحب انطفأت الشمس.

مصادر ومراجع

- بلاطة، عيسى، الرومنطيقية ومالمها في الشعر العربي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، 1960.
- الدسوقي، عمر، المرحية، نشأته وتاريخها وأصولها، طبعة خامسة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1968.
- شبيب، صديق، آلام فرتر لغوته، دار المعارف، سلسلة إقرأ، أكتوبر 1945.
- فان تيغم، الرومنطيقية، ترجمة بيج شعبان، دار بيروت، 1956.
- لانسون، جوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ترجمة محمود قاسم، مراجعة سهر القباوي، وزارة التعليم العالي، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1962.
- Babitt, I., *Rousseau and Romanticism*, New York, 1955.
- Chateaubriand, F.R., *Mémoires d'outre-tombe*, Ed. Garnier, Vol I., Paris, 1965.
- Cheney, S., *A New World History of Art*, New York, 1956.
- Cohen, J.M., *A History of Western Literature*, Pelican, 1956.
- Craven, T., *Famous Artists and Their Models*, New York, 1949.
- Diderot, D., *Traité du beau: Essai sur la peinture, œuvres* Ed. de la Pleiade, Paris, 1946.
- Grierson, H. J. C., *The Background of English Literature*, London, 1934.
- Grovés, «Romanticism». *Dictionary of Music and Musicians*, Edited by H. C. Colles, Vol. IV, London, 1940.

أنه قد «من أشياء حقيقية تقوم مستقلة عنا وفقاً لضرب من الثائية التعالية التي بدل ان تضيف الى الذات تلك الظواهر الخارجية بصفاتها تصورات - تنقلها خارجنا تماماً كما يقدمها لنا الحدس الحسي بصفها موضوعات، فاصلة إياها كلياً عن الذات المفكرة». (Critique de la raison pure, P.314).

واذا كان الشعور الوثوقي تائهاً في دنيا الأشياء بما هي عالم الغيرة المطلقة فإن الشعور الريي ينفي ببساطة تلك الخارجية الصلبة فإذا عالم الوثوقين بما هو امتلاء انطولوجي ومعياري معرفي يفقد جديته تلك وتحل معطياته الى مجرد وهم (Critique de la raison pure, P. 336). فكان الريي يفضل أن تتمتع الأشياء بدل أن يضع فيها فلا جوهراً عنده ولا كنهاً ولا وجوداً قائماً بذاته وإنما هي تصورات ننشئها أي لا وجود للوجود الا بالاضافة الى شعورنا. تلك هي الدلالة المنطقية لعبارة بروتاغوراس Protagoras كما أوردها افلاطون في إحدى محاوراته 151 ب - Théetète والقائلة بأن «الإنسان مقياس كل الأشياء مقياس وجود ما وجد منها ومقياس لا وجود مالا يوجد». فالوجود في نهاية التحليل - مجرد مظهر لا يستمد قيمته الانطولوجية والمعرفية إلا من الذات العارفة.

ولأمر كهذا يعتبر مؤرخو الفلسفة أن الجذور التاريخية والمنطقية للحركة الريية تعود بشكل أساسي الى السوفسطائية (Sextus Empiricus, Contre les logiciens et les sceptiques, ques Grecs, الكتاب الاول. الفقرات 60- 64، 65- 87) بما هي ذاتانية نسبية Subjectiviste relativiste بما هي اول رد فعل ضد وثوقية الفلسفة الطبيعية التي هيمنت على الفكر الاغريقي حتى بروز الظاهرة السقراطية دعوة للإنسان الى أن يعرف نفسه بنفسه.

فمع بروتاغوراس Protagoras نشهد فعلاً نشوء ما نسميه اليوم مسألية الذات العارفة ولعل ذلك ما جعل هيغل يرى أن «الجانب الايجابي لهذه الريية يتمثل على وجه الدقة في كونها تعتبر فلسفة لا تتجاوز الشعور...».

(Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 28).

وبهذا الارجاع الى الشعور يتجلى فساد مختلف التحديدات التي تدعي القيام بذاتها ولذاتها ويتأكد للشعور نفسه بطلان الأخيرة ووهن حقيقتها (Sextus Empiricus, «Contre les moralistes» in Œuvres choisies, P. 171).

المحض بعنصر خارج عن العقل كتعقد الظواهر امامنا او ضعف الحواس عندنا او فعل الهوى فينا وإنما يتمشي العقل الانساني نفسه في مقاربتة لموضوعاته مقارنة مباشرة تنتج معارف سرعان ما تطفو مضيقاتها وتظهر مفارقاتها فيكون الوعي بالتناقض فالتردد والارتباب واليأس من المعرفة ذاتها. ولذا كان كانط يقول إن الوثوقية تولد الريية كرد فعل عفيف يحطم المعرفة كما يترتب عن الاستبداد السياسي تمرد يستنزف الحياة الاجتماعية.

وليس المقصود بالوثوقية مذهباً فكرياً بعينه وإنما هي نمط إنتاج نظري تسحق فيه الذات العارفة أمام موضوعاتها بحيث يكون الفكر مدركاً لمنتجاته دون أن يعي أنها انتاجاته ودون أن يفهم عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته الفاعلة يجعله «يُشَيء» الافكار يسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وإنما كانت منذ الازل مستقلة بوجودها.

ذلك هو المنحدر الطبيعي الذي ينساق فيه العقل تلقائياً وذلك هو - على حد عبارة كانط «قدره العادي» فكأنما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطأ وكأنما أول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر غياب المسألية النقدية في الأنساق الفلسفية الوثوقية أي طرح السؤال المتعلق بإمكانية المعرفة من جهة المشروعية المنطقية بدل الاكتفاء بها كواقعة معطاة. فالوثوقية إذن تعني ادعاء الفكر معرفة الأشياء دون معرفة مسبقة بذاته وبما لها من امكانيات وما تتمتع به من قوى في حين أن الريية دعوة ملحة الى العودة الى ملكوت الذات والانعقاد من سيطرة الموضوع. ولأمر كهذا كان هيغل Hegel يرى في الريية تجربة الحرية الفكرية نعيشها ولو على نحو سلمي. (Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, T. I, P. 171)

فالشعور الوثوقي شعور بالموضوع اكثر مما هو شعور بالذات فكأنما الوثوقية انطولوجيانية Ontologisme تكتسب فيها الأشياء من الالهية بقدر ما تفقد فيها الذات من قيمتها ذلك أن الوثوقي يصادر على أن الحقيقة قائمة في الواقع سواء كان هذا الواقع واقعاً يحسه أو واقعاً يصعده عالماً من المثل. وبذلك يكون الوجود الخارجي معيار عملية التعقل ومحدد إحدثيات عملية التوجه الفكري. ولذا كان العقل الوثوقي عقلاً واثقاً من امتلاك كنه الأشياء وهو ما يولد فينا شعوراً «بالاطمئنان» (Kant, Critique de la raison pure, p. 35) أو «الرضا» (Réponse à Eberhard P. 78) أو «الغبطة» (Critique de la raison pure, P. 493). وهذا الشعور السعيد يجعل الفكر يعمل دون أن «يدخله الشك في مبادئه الاولى الموضوعية» (Critique de la raison pure, P. 521) ويأخذ الوجود على

جعله التأمل الأول موضع شك وما ذلك لأن هذا الوجود في حاجة الى أن يقوم عليه الدليل أو لأن تلك الأدلة صالحة للبرهنة على ما تبرهن عليه إذ إن كون العالم موجوداً وإن للبشر أجساماً وما شاكل ذلك من الأشياء لم تكن قط موضع شك من قبل انسان ذي حس سليم وإنما الغاية من هذه البرهنة تبيان ان تلك الأدلة ليست على بداهة الادلة التي تقودنا الى معرفة الرب والروح... أي أن وظيفة الشك الديكارتي لا تتمثل في نفي حقائق او حتى التردد في قيمتها وإنما ترتيبها من الاكثر بداهة الى اقلها بداهة حتى يحصل الاقتناع مثلاً بأن الروح أسير معرفة من الجسم ملخص التأملات ص 265. (R. Descartes, «les méditations métaphysiques» in *Descartes Œuvres et lettres*).

ومن الشك أيضاً ما هو عملية تكتيكية تستهدف استيعاب الحقائق الخارجية بشكل يجعلها تبدو وكأنها حقائق ذاتية نابعة من الانسا المفكر نفسه وهو ما عناه هيجل في مقدمة فيشومينولوجيا الفكر حين الح على ضرب من التمييز بين الشك كصنع والشك كتجربة فعلية معاشة؛ فالشك المتصنع محاولة لهر أركان حقيقة مسبقة ما بشكل سطحي، إذ إن الشك سرعان ما ينتفي والحقيقة المظنون فيها سرعان ما يعود إليها يقينها بحيث تظل تلك الحقيقة في نهاية العملية على ما كانت عليه من رسوخ في بدايتها. أما الشك الوجودي فهو الولوج الواعي في حقيقة المعرفة والكشف عن باطلها دون وجل مما قد يترتب عن ذلك من عدمية اساسية وبأس مقيم. ففي الحالة الاولى يظهر الفكر بمظهر الراض لسليطان الغير عليه والعازم على تفحص كل الحقائق بنفسه والخوض فيها خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور؛ ولكن النتيجة هي مجرد تحوير سطحي يمس كيف المعتقد لا طبيعته لأن تحويل معتقد ما من شيء يستمد شرعيته من القناعة الشخصية لا يغير من الأمر شيئاً ما ظل محتوى المعتقد هو هو وما لم يترتب عن هذه العملية استبدال الخطأ بالحقيقة بل إن نقطة -Hegel, *La phé-* *noménologie de l'esprit*, T.I, P.70) الإنتهاء هي عين نقطة الابتداء اي اننا لم نخرج عن مجال الظن والأحكام المسبقة. واذا كان الأمر كذلك فسيان اتباع رأي الآخرين أو اسناد الرأي الى القناعة الشخصية. فليس الفرق الا في مستوى ما ينطوي عليه الموقف الثاني من خيلاء وإيهام بالتحور (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I, p.70). أما الشك الرببي فهو يعصف بكنه الحقيقة ذاتها دون ان يخشى السلبية المطلقة بل إن تلك السلبية هي ما يكتسب به الشعور

بمفعوله اليقين من يقين في الموضوع الى يقين في الذات حتى لكان الموقف الرببي تعبير وجودي معاش عن سعادة تغمر الفكر وهو يتأمل ذاته (Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit*, T.I. P. 174). ويفرضها حقيقة أصلية بنفي الآخرة وجعلها تتمتع وتفقد صلابتها لتحل في تيار الشعور المتصر على الوجود وقد غدا وجوداً بالنسبة للأنا ولا قيمة له إلا منه.

2.1) إن هذا الموقف الجدري يصبح ذا أهمية معيارية عندما يتعلق الأمر بتحديد الخصوصيات المعرفية للريبة وتعيين نشوئها التاريخي. فالريبة بما هي موقف متجذر لا تعني ميوعة الفكر وعدم استقراره على حال سواء لانعدام وضوح الرؤية أو لانعدام القدرة على اتخاذ المواقف. ولذا فعندما يرد المؤرخون نشوء الريبة الى هوميروس Homère لأنه كان متردداً في مواقفه يصدر الحكم ونقيضه على الشيء الواحد دون أن يستقر على رأي V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, (الجزء الأول) أو الى «الحكماء السبعة» (J. Voliquin, *Les pen- Seurs Grec avant Socrate de thalès De Milet à Pro-* *dicos*, P. 23-43) لأنهم أرادوا لأنفسهم الترفع عن صروف الحياة ودعوا الى ضرب من التمهّل في إبداء الرأي والتريث في اتخاذ القرار، فذلك كله يدل على أن هؤلاء المؤرخين لم يدركوا الريبة وفقاً لخصوصياتها المميزة وتبعاً لحقيقة مقاصدها ذلك أن الفكر المرتاب ليس الفكر الشاك في قيمة الموضوعيات والتحديدات وإنما هو الفكر اللواق من عدميتها. إن الريبة يأس وليست تردداً في قيمتها.

(Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, P. 69. *La Relation du scepticisme avec la philosophie* Suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 32.....).

ولذا فإن الشك وحده لا يكفي لتحديد الريبة. فالشك يمكن ان يكون خاطرة معزولة تتأبنا عفوية او عملية نأيتها إرادياً إثر خطأ ما نفع فيه ولذا فعندما يقول ديوجان ليارس Diogène Laërce إن الريبة قديمة قدم الفكر الانساني فإنما يصدر حكمه ذلك عن خلط بينها وبين الشك. فلو كان ذلك صحيحاً لكانت كل الفلسفات ريبية إلا إنه لا تحلو فلسفة ما من ضرب من ضروب الشك.

بل من الشك ما هو مجرد إجراء منهجي وظيفته إقامة الدليل على وجوب الوثوق بالتصورات العقلية اكثر من الوثوق بالتصورات الحسية وهو إجراء يفترض قيام اليقين في كلا الحالتين فموضوع آخر التأمل السادس لديكارت هو البحث عن الأدلة التي تسمح باستنتاج وجود الاشياء المادية الذي

بل إنه لا يمكن رد الريية الى البيرونية رغم ان بيرون Pyrrhon يمثل فعلاً علماً من أعلامها لكن من جهة الحياة العملية لا من جهة الممارسة النظرية. فيرون لم يكتب شيئاً ولا نعرف عن مقولاته إلا نزرأ قليلاً توارثته العصور عن تيمون Timon وارسستوكلاس (V. Brochard, *Les Aristocles* (sceptiques Grecs, P. 54).

جاء في ترجمات ديوجان ليارس انه لا ينبغي ان نسم الريية بالبيرونية لأننا اذا كنا لا نملك التعرف على طريقة تفكير الغير فإنه لا يمكننا معرفة حقيقة فلسفته وبما اننا لم نعرف عنها شيئاً وجب ان لا نسمي انفسنا بالبيرونيين. ومن جهة اخرى لم يكن بيرون اول من قال بالريية ولم تكن له فلسفة بالمعنى الصحيح. إن البيروني - على وجه التقريب - من عاش مثل بيرون (Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*. وفي هذا السياق نفسه يذهب سكستوس (Sextus Empiricus *Œuvres choisies*, P. 70). امبريقوس الى أن الريي لا يتبع اي مذهب فلسفي متفافت الاخلاقيين. (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, P. 165).

فكيف يمكن ان نفسر إحجام بيرون عن الكتابة؟ يبدو لنا ان صمت بيرون عميق الدلالة. فما نفوره من المساجلات وما عزوفه عن إنشاء الأدلة ونظم البراهين الا علامة على أن مهمته الاساسية لا تتمثل في تفسير اسباب الشك بقدر ما كانت تتمثل في زلزلة يقين الذين لا يشكون. والحقيقة أن الريي بوجه عام قليل الكلام لأنه خلافاً للسفسطائي والوثوقي معاً - ليس له ما يدافع عنه ولأنه يعلم - من منطلقه - أن كل موقف دفاعي هو موقف خاسر مسبقاً فكان العقل الريي - كما يقول كانط (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 92). على يقين من هزيمة الخصم اذا هاجم ولكنه متأكد أيضاً من اندحاره هو اذا دافع.

ولذا فهو لم يسبق الى الكلام ولئن تكلم فلن يكتفي يستفز العقل ضد نفسه (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 517). ويشهد معركة تنتهي لا بفصل المقال فيما اشبه فيه الأمر وإغما بياس العقل من نفسه (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, P. 92). فالريي يدرك بشكل حاد انه يكفي ان نبدأ بالقول لنقع في مصاعب لا نخرج لنا منها.

ولعل هذا الوعي الحاد بخطورة القول ذاته ما جعل هيغل

بالذات اليقين بأنه حر وبأنه يمارس حريته في تجاربه المعاشة بشكل يجعله يرتفع بذلك اليقين الذاتي الى مستوى الحقيقة الموضوعية (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I.P. 73)، التي تمحي أمامها مختلف الموضوعات بما هي موضوعات لا وجود لها إلا بالآنا. فإذا كانت الوثوقية إذن موقفاً يشد الانسان انطولوجياً ومعرفياً الى العالم فإن الريية موقف يشد العالم الى الانسان.

ومن هذا المنطلق المتجذر يمكننا أن نرسم خط الفصل بين الريية وبقية الفلسفات التي كثيراً ما يعتبرها المؤرخون - ولو على نحو جزئي - من منابع الريية. فلا يكفي مثلاً أن يكون سقراط وجه التساؤل الفلسفي وجهة مغايرة لوجهة الطبيعيين الاغريق حيث جعل مطلبه الانسان والقيم الاخلاقية لا الطبيعة والقيم المعرفية النظرية ليكون سقراط أباً للريية. ذلك أن سقراط - على ما نلمس عنده من حاسة نقدية عميقة تدعو بالحاح الى الاقرار بمحدودية المعرفة الانسانية وعلى ما نجد في تصريحاته من أنه لا يعرى شيئاً أو من تراث في اتخاذ المواقف يستلزم النظر الى المسائل من كل الوجوه وتحليل كل الفرضيات الممكنة - لم يكن ريبياً بل كان يؤمن عميق الايمان بوجود قيم الخير والحقيقة والجمال بما هي قيم متعالية على الذات الفردية ولا يمكن بحال ردها إليها وهو ما يتناقض تماماً مع الروح الريية. ولئن اعتبر افلاطون ايضاً ريبياً فما ذلك إلا لما يلاحظ في بعض محاوراته من تردد وعدم الحسم في المسائل التي يشيرها او لما يلمس عنده من نفس خصامي وهو يجادل السوفسطائيين (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 226) أو يحلل مختلف الامكانات الجدلية للاجابة عن سؤال ما، وهي طريقة نلمس آثارها عند ارسطو نفسه دون ان يجعل ذلك منه او من افلاطون فيلسوفاً ريبياً. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 3).

والحقيقة انه بإمكان المؤرخ أن يجد لكل فلسفة جذوراً سابقة عنها وبإمكانه أن يرد عناصرها الى تيارات مذهبية مختلفة ومناخات فكرية متباينة ومؤثرات روحية متعددة ولكن ذلك لا يفقد تلك الفلسفة أصالتها وطرافتها وتفردتها بخصائص لا تكون الا لها. صحيح أننا نجد عند الفلاسفة السابقين بعض الحجج التي استعملها الرييون كما نلمس عندهم بعض ملامح مذهبهم ولكن تلك الحجج وتلك الملامح لم تكتمل الا مع الريية كما أنها لم تجتمع في بؤرة دلالية تأليفية واحدة إلا معهم. (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 32- (P. 50, & 33).

تلك المقولات البحث عن الحقيقة. (R. Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, P.99). بدل التفتن - كما تفعل الريية - الى سذاجة الموقف المباشر الذي يوظف اللغة وكأنها دالة بطبعها على الاشياء المحدوسة دلالة تغني عن كل تساؤل حول الأشياء - المقولة . ذلك ان الريية skepsis هي بادئ الأمر موقف باحث zététique فيما موضوع هذا البحث ؟

إن الريي انسان يعيش - كسائر الناس - وفقاً لقناعات Peisei لا تتصل بحقيقة الاشياء ولا بخواصها وإنما هي قناعات مرتبة عن ظاهر الاشياء أو المظهر أو الظاهرة Phainomenon أي التصور الذاتي الحاصل لنا من لقائنا كذوات بالعالم وهذا التصور ليس محل بحث أو تحقيق Azetetos أي لا مجال لسوء الظن فيه أو الارتياب منه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie suivi de L'Essence de la critique philosophique*, P. 32).

وهذا الارتفاع بالظواهر عن الشك يعني انها صالحة عملياً بمعنى انه يمكن أن نتخذها معياراً نثدي به في حياتنا. (Sextus, *Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 21, 23). فالحكيم يعرف ان النار تحرق وان الجوع يؤلم وليس له ان يهرب من الاقرار بهذه البدييات الحسية وليس للعقل ان يغير من تلك الفعاليات شيئاً وبالتالي فتلك المحسوسات الظاهرة لا تدعو الى بحث ولا الى تحقيق.

ولكن هذه البداية العملية لا نخول لنا بحال بناء معرفة بخصائص تلك الاشياء لأننا لا نملك حق التأكيد أن كل مظهر يخفي حقيقة مستترة أو واقعاً متخفياً هو الجوهر الذي يجعل ظهور ما ظهر ممكناً. فحتى عندما يدعي المنطقة أن كل عرض يستند الى جوهر فإنما هم يعرفون العرض ولا يبرهنون على وجود الجوهر وما من شيء يكرهنا على التسليم بوجوده تماماً كما أن تجربة الفعل الارادي الداخلية لا تكفي حجة على وجود ملكة اسمها الارادة.

فالظاهرة ليست إذن موضع شك ومن ثم ندرك البعد الخصامي لتأكيد الرييين على تكذيب الحواس. فالريي لا يكذب الحواس لأنها تخطيء وإنما هو يفعل ذلك ليقنع الوثوقي بتهافت المعرفة التي ينشئها استناداً الى الحواس. فإما الاعتراف بأن الحواس لا تحكم وبالتالي لا داعي لتكذيبها (E. Kant, *Anthropologie du point de Vue Pragmatique*) فقرة (وإما ان نقول - كما يقول الوثوقيون - بمعرفة حسية وبالتالي

يرى ان من فضائل الريية التنبيه الى اهمية المسألية اللغوية التي طرحت لأول مرة بشكل عميق مع زينون الايلي Zénon d'Elée وبارميندس Parménide وأعادت الريية طرحها بشكل يجعل التواصل بين زينون والرييين أمراً متأكداً. وفعلاً فقد دعت المدرسة الايلية الى أن نجعل من اللغة مشكلاً برمتها بدل التهادي في التعامل الطبيعي المباشر معها كما يفعل الوثوقيون الذين يغفلون - بحكم انشدادهم الى الأشياء - عن الكلمات فتتحول الكلمات الى اشياء والأشياء الى كلمات فكأنما يكفي ان نتكلم عن شيء ما لنفوز بكنهه أو كأنما يكفي ان تكون لنا خبرة بشيء ما ليحصل لنا علم به .

إن التعامل المباشر مع اللغة يجعل قول الوجود يغطي ما في القول ذاته من مصاعب. ولذا نرى بارميندس يمتدح لسقراط سعيه لتعريف الاشياء وتحديد الماهيات حتى لا يضيع الحوار في متاهات سوء التفاهم ولكنه يردف قائلاً: «عليك ما دمت شاباً ان تتمرس أكثر وتدرّب على ما يعتريه العوام غير مجد ويسمونه هذياناً والا ضاعت منك الحقيقة» (بارميندس 135 د, Platon, *Parménide*) أي انه لا بد قبل محاولة حبس الحقيقة في القول تأمل القول ذاته واعتبار إمكاناته الذاتية بصرف النظر عن الصور والماهيات والاكفاء - الى حين على الأقل - بمجرد فرضيات تكون منطلقاً لاستدلال فرضي استنباطي يمكن الحوار من ان يتقدم وان يتحرك ولكن في حيز هو غير حيز الحقيقة. «خذ لك مثلاً هذه الفرضية التي وضعها زينون والقائلة بوجود الكثرة. فالواجب هو البحث عما يترتب عنها بالنسبة الى الكثرة ذاتها وبالنظر الى الواحد وبالنسبة الى الواحد بالنظر الى ذاته وإلى الكثرة. وعلى العكس من ذلك اذا لم تكن الكثرة موجودة وجب أيضاً أن ننظر فيما يترتب عن ذلك بالنسبة الى الكثرة والواحد بالنظر الى ذات كل منها وبالنظر الى احدهما في علاقته بالآخر» (Platon, *Parménide*, P. 136).

فهذا التمرين يجب القيام به قبل التعريف وتثبيت الجواهر حتى يقع التعرف على اللغة وما تتضمنه من رؤى داخلية وحتى ننتهي عن التعامل معها تعاملًا مباشراً ساذجاً يفترض شفافية الكلمة وبداية المعنى إنسيافاً مع ظروف الحياة العادية وما يتربس في الشعور بمفعولها من ألف يتحكم في الطبع فيغدو طبيعة ثانية.

فعندما يدعي ديكرات مثلاً ان الفاظاً كالوجود والأنا والفكر... الفاظ تستقيم معانيها ذاتها وانها من الوضوح والتميز ما يغني عن كل تفسير إضافي فإنما يصدر حكمه ذلك عن وثوقية متأصلة تجعله يتهم بالغباء كل من يحاول تفسير

Empiricus, «Contre les logiciens» in *les sceptiques Grecs*, P. 86).

وهكذا تتجلى لنا حقيقة موضوع الشك الريبي بصورة تكفي لاستبعاد ما يتعرض له هذا الموقف الفلسفي من سوء فهم وانتقادات في غير محلها. إن ذلك الموضوع ليس الواقع ولا هو المظهر وإنما ما يقال في ذا أو ذاك ولذا فخلافاً للوثوقي الذي يؤكد أو ينفي *choisies*, 1. P. 19) بشكل مطلق فإن الريبي على غاية من التحفظ في تعامله مع اللغة بصورة تجعله ينزع نحو التعبير الاستفهامية تفادياً لكل ما يمكن ان يفيد إثباتاً أو نفياً *Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 189), أو يفضل صيغ التعبير التي تفيد الظن والاحتمال *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 194). ويدعو الى «اللاتقرير» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 192-193). والصمت أي تعليق الحكم.

إن الريبي لا يشك في فكره وهو يقر بأن الشمس في كبد السماء وبأنه يعيش ويبصر ويتألم ويلتذ. «فالعسل يعتبر لذيقاً ونحن نسلم بذلك لأن تلك اللذة من معطيات الحس. أما اذا تعلق الامر بمعرفة ما اذا كان العسل لذيقاً في جوهره فتلك مسألة لا تتعلق بالحسوس وإنما بتأويله. إن الحجج التي نعترض بها على التصورات لا تستهدف دحض المعطيات الخيرية وإنما بيان تهور الوثوقيين» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 20). تهوراً يجعلهم ينسون ان ما يأخذونه مأخذ هيكل العالم إنما هو في الحقيقة هيكل لغوي وان الجواهر التي يتحدثون عنها ليس الا اساء لا تعبر عن كنه الاشياء وإنما عن تأثيرها فينا وانفعالنا بها وتصورتها لها *(Sextus Empiricus, Œuvre choisies*, 1. P. 190) فعالم اللغة ليس الا عالم التصورات الذاتية والريبي لا يرفض الاعتراف بأن النار تحرق *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 3. P. 179) إنما أن يكون الاحراق من طبعها فذلك ما لا يسلم به كما أنه لا يسلم بسلامة المرور من تعبر عن حالة شخصية (أنا اشعر بالبرد) الى قضية تدعي الصحة (الطقس بارد) إذ بين القولين من الفرق ما بين الذاتي والموضوعي، ما بين العلم واللاعلم. وفي غمرة هذا التهور في إصدار الاحكام نغفل عن الملكة الحاكمة بما هي الاساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الحامل والمحمول وبما هي اصلاً هذا الشعور بما يفعل الأنا عندما يحكم فيعطي للأشياء معنى ويضيف على الوجود قيمة ويصنع عليه من التحديدات ما يكون به قوامه.

وجب تكذيب الحواس وهي الوظيفة الاساسية لما سمي بالحجج Tropes العشر التي صاغها انزیدام Anésidème.

فالظاهر بما هي مظاهر ليست موضوع الشك الريبي وإنما موضوعه ما يقال في تلك المظاهر. فلنحكم بالخطأ أو الصواب لا بد من القول أما ما لم يقل فلا صحة فيه ولا خطأ ولا يقين ولا شك وذلك يعني - في نهاية الأمر - أن الحواس براء من المسؤولية المعرفية وبالتالي فلا تحقيق معها في خطأ أو صواب كما انه لا تحقيق امام العدالة في المسؤولية حجارة وقعت فقتلت بعض المارة.

إن الريية موقف موضوعه القول لا الاشياء أو الجواهر أو الموجودات ولذلك امكن اعتبارها بقطة حازمة للنظر في اللغة بما هي «عقل متجسم» إذ ان العقل واللغة صنوان *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 226). في ذاتها وهل تمكّن فعلاً من إنشاء معرفة بالاشياء؟

«إما أن تكون اللغة دالة وإما أنها لا تدل على شيء. فإن كانت لا تدل على شيء فلا يمكنها أن تعلم شيئاً وإن كانت دالة على شيء فإنما تدل إما وقفاً وإما وضعاً. ولكن اللغة لا تدل وقفاً اذ لا يكفي أن نصغي لفهم كما هو الشأن عندما يصغي الاغريق للمتوحشين أو المتوحشون للاغريق. واذا كانت اللغة دالة بالموضع فمن البديهي ان الذين حصلوا مسبقاً على مفتاح البرهان يدركون الاشياء المعنية لا بتعلم الكلمات التي تدل عليها وإنما عن طريق التذكر واسترجاع ما تعودوا معرفته بينما الذين يرغبون في تعلم ما جهلوا والذين لا يعرفون الاشياء التي تدل عليها الألفاظ فإنهم لا يدركون منها شيئاً» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 3, P. 267). فإن نعرف مثلاً أن هذا الرجل يسمى سقراط لا يضمن لنا اية معرفة فعلية له، فليس للغة صلة مباشرة بالوجود بل إن بينهما بونا شاسعاً لا يطويه تعسفاً الا الوثوقي. إننا ندل فعلاً على الأشياء بالكلمات ولكن الكلمات ليست الجواهر ولا هي الموجودات وبالتالي فليست الاشياء هي التي نبلغها الى من يستمع إليها وإنما نبلغه قولاً يختلف عن الجواهر *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» in les sceptiques Grecs*, P. 38). فتبقى خارج اللغة لا يمكن تحويلها الى قول *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens in les sceptiques Grecs*, P. 86). فضلاً عن ان للقول وجوداً مفارقاً يختلف بالنوع عن وجود المراتب أو المسموعات أو المحسوسات عامة *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens in les sceptiques Grecs*, P. 86).

3.1 ومن ثم فسواء حللنا حقيقة الموقف الطبيعي وما ينطوي عليه من تلقائية وثوقية تشيء معطيات الشعور وتجعل منها كائنات مستقلة قائمة بذاتها أو حللنا حقيقة التعامل المباشر مع اللغة وما تتضمنه من مقابل لا شعورية تنتهي بنا - من حيث لا نحسب - الى أخذ الكللات مأخذ الأشياء . فإننا نجد انفسنا دائماً امام حقيقة ثابتة وهي ان الموجودات ظواهر لا قوام لها الا بشعورنا .

تلك هي - على ما يبدو - النتيجة التي ارادها الربيون فوظفوا لها هذه الأدلة العشرة (Tropes) التي توارثتها الاجيال سواء عن سكتوس امبريقوس (Sextus Empiri) (cus, Œuvres choisies, 1. P.P.40-163). أو عن ديوجين ليارس (Diogène Laërce, Vie doctrines et sentences des philosophes illustres, P.P. 79-88). أو عن فيلون (Phi- lon, De L'ivresse, P.P. 171-197). والتي يمكن ان نصوصها باختزال شديد في هذا الجدول (Hegel, La Relation du Scepticisme Grecs, P. 49).

| فيلون | سكتوس امبريقوس | ديوجين لايرسي |
|--|--|---|
| (1) تنوع الحيوانات | (1) تنوع الحيوانات | (1) تنوع الحيوانات |
| (2) الاختلاف بين البشر | (2) الاختلاف بين البشر | (2) الاختلاف بين البشر |
| (3) الظروف | (3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس | (3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس |
| (4) الأوضاع والمسافات والامكنة | (4) الظروف | (4) الظروف |
| (5) كمية الجواهر وتركيبها | (5) الأوضاع والمسافات والامكنة | (5) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية |
| (6) العلاقات | (6) المزج | (6) المزج |
| (7) المزج | (7) كمية الجواهر وتركيبها | (7) الأوضاع والمسافات والامكنة |
| (8) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (8) العلاقة | (8) كمية الجواهر وتركيبها |
| (9) كثرة اللقاءات | (9) كثرة اللقاءات | (9) كثرة اللقاءات |
| (10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (10) العلاقة |

وفي تقديرنا أن هذه الحجج لا تفهم - على حقيقتها - إلا مُنزلة في سياقها الخصامي إذ هي موجهة اساساً ضد الموقف الوثوقي لتفكك آليات تكون المعتقدات وترسب الآراء وتشكل اليقين ولتين - في الوقت نفسه - أن تلك الآليات ذاتها يمكن أن تنتج الرأي المناقض والمعتقد المخالف واليقين المغاير بحيث لا يصح تفضيل هذا عن ذاك ولا حتى ترجيح احدهما على الآخر وإنما الواجب تعليق الحكم نتيجة للتناقض الصارخ بين معطيات الحس التي يدعي الوثوقيون اعتمادها اساساً لمعرفةنا ونتيجة لتضارب العادات والتقاليد وتباينها من شعب الى شعب ومن زمان الى زمان .

إن تلك الأدلة العشرة تتحرك على مستوى الشعور الحسي العامي لتدخل كثافة يقينه وتعرى عن زيف حقائقه (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 50...). وهو ما يفسر انعدام الاشارة فيها الى التناقض على مستوى عقلي علمي واكتفاءها بالرد بصورة «عامية» ساذجة على شعور عامي ساذج (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P.P. 51-52). ولكن هذا الرد على سذاجته - يرتفع بالارتقاء ذاتياً الى تجربة الحرية ويمكن له ان يعيش لحظة الارتقاء الى مستوى تجاوز «الحتمية الطبيعية» (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 52). والموضوعيات القاهرة والأخرية المطلقة برد الوجود نفسه الى الشعور بما هو مقاسه ومداه ومنتهاه .

وبيدي ان هذا الشعور بالحرية يبقى منفصلاً ما لم يستكمل تحرره من بقية الموضوعيات والتحديدات العقلية . وهكذا تتغير أرضية الخصام فهي لم تعد أرضية المعتقد العامي والشعور المباشر وإنما أصبحت أرضية النظريات وإذا كانت الأدلة العشرة تسجل ضعف المعرفة او تشير الى تناقضها فإن «الأدلة الخمسة» التي صاغها أغريبا Agrippa تبن ببساطة استحالة المعرفة مبدئياً . (V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, P. 306).

فأولى حجج اغريبا ضد المعرفة العقلية تستند الى تناقض الفلاسفة وغموض موقفهم مما لا يسمح بالحسم في مسألة ما ويدعو بالتالي الى تعليق الحكم . وقد تبدو لنا هذه الحجة اليوم واهية ولكنها كانت تحظى في عصر متقدم من عصور تاريخ الفلسفة بكل ثقلها النظري لأن ما نقره نحن اليوم بين

متقدمة الى مبرهنات ناتجة عنها وفقاً لقواعد تجعل حركة الفكر تلك ضرورية. ولكن هذه الضرورة لا تكون إلا مبدأ الهوية بما هو مبدأ ما قَبِل. وإذا كان الأمر كذلك فإن النتائج ليست في الحقيقة الا صياغات اخرى للمقدمات أي أن أحكامنا لا تكون إلا تحليلية على حد تعبير كانط، ومن ثم فإن الفكر المستدل لا يخرج من دائرة تعريفاته ولا يمكنه بالتالي معرفة الاشياء انطلاقاً من تلك التعريفات الاولى.

لقد بين كانط بما فيه الكفاية ان المنطق الصوري علم يتحرك في حيز الاحكام التحليلية الما قبلية وهي الاحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً مسبقاً في الحامل بحيث تكون العلاقة بين الاول والثاني علاقة هوية ولا يفيد المحمول علماً جديداً بالحامل وإنما يوضحه وبالتالي فإن توسيع معارفنا الموضوعية يستوجب إنشاء احكام تركيبية ما قبلية تكون فيها العلاقة بين الحامل والمحمول علاقة اختلاف بحيث يوسع المحمول معرفتي بالحامل ويثرها ويمكن بالتالي من إنشاء علم الاشياء ولكن بالخروج عن عالم المفاهيم المجردة وهو ما يستدعي إنشاء المنطق المتعالي. ذلك هو الحل النقدي.

أما الريبون فهم يشكون في إمكانية الخروج من المفاهيم فكأنما العقل عندهم منحس في ذاته أو كأن تحرره يمر حتماً بالتمرد على مبادئه وتعريفاته واستدلالاته أي بنفي إمكانية الحقيقة وجوباً واليأس من العلم مبدئياً سواء كان هذا العلم علماً بالمجردات يستند الى مبدأ الهوية كالمنطق والرياضيات أو علماً بالمحسوسات يستند الى مبدأ السببية بما هو مبدأ تألفي ترتبط في إطاره علاقة اختلاف بين حدين يسمى الأول سبباً أو علة فاعلة ويسمى الثاني مسبباً أو معلولاً منفصلاً (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, P.P. 180-186 & Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.I. P.P. 17-28).

وقد ألح الريبون - كما ألح هيوم في العصر الحديث ومن قبله الغزالي في القرون الوسطى - على أن مبدأ السببية ليس مبدأ عقلياً تحليلياً لأنه مهما تأملنا الحد الذي نعتبره علة فلن نعثر فيه على الأثر ولأنه مهما فعلنا فلن نعرف أن شيئاً ما علة إلا عندما يحدث اثرٌ وبالتالي فإن تلك المعرفة لا تكون الا تجريبية بحيث لا يصح رد العلاقة بين السبب والمسبب الى مجرد علاقة منطقية مثل العلاقة بين السابق واللاحق. ومن ثم فإن العلاقة السببية علاقة ذاتية صرفة تستند الى العادة والتخيل والادراك. ولذلك فليس من شيء هو بذاته علة بل انه لا يكون كذلك الا بالأثر الذي يحدثه وإذا كان موضوع العلم تفسير المعلولات بالعلل - كما يقول ارسطو - كان العلم

الفلاسفة من تفاضل لم يكن شيئاً معهوداً في عصر بيرون أو تيمون أو أغريبا. فيكفي مثلاً ان ننظر في ترجمات الفلاسفة كما قام بها ديوجين لايرسي لنرى كيف ان الفلاسفة يعاملون وكأنهم متساوو القيمة وبالتالي فلا تفضيل لأحدهم على الآخر ولذا كان اختلافهم كفيلاً بدفعنا الى التخلي عن ابداء الرأي وخاصة عن أن نقوم مقام الحكم فيما اختلفوا فيه لأن مجرد هذا الادعاء يعني اننا نتوهم أننا أكثر منهم حكمة وأرجح رأياً وأقدر على الوصول الى حقيقة ما لم يفصل فيه المقال وهو ادعاء مجاني لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان يقوم عليه دليل.

وكيف لنا ان ندلل على شيء في حين أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل وهذا بدوره الى آخر الى ما لا نهاية له ؟ فإذا كان الأمر كذلك الا يكون الواجب - منطقياً - الإقرار باستحالة البرهان نفسه ؟ فحتى لو سلمنا - جدلاً - لتفادي هذا الارتداد الى اللانهاية - بوجود مبادئ يقوم عليها البرهان تؤخذ مأخذ الفرضية لا مأخذ المبدأ اليقيني الحقيقي لصعب عندها على القائل بالاستدلال الفرضي الاستنباطي تفسير اختيار هذه الفرضية بدل تلك.

هل تزعم أن قيمة تلك الفرضية من قيمة ما تسمح به من استنتاجات ؟ ولكن ألا نكون عندها وقعنا في حلقة مفرغة بمصادرتنا على المطلوب كما يقول المناطقة انفسهم. ولقائل ان يقول إن تلك العملية ممكنة بمقارنة الاستنتاجات بمعطيات التجربة التي تكون عندها - بصورة غير مباشرة - محكاً لقيمة تلك الفرضيات. ولكن الريبون يجب بأن الاشياء التي يقع عليها الادراك البصري تولد فينا هذا التصور او ذاك تبعاً لحالة الذات الحاكمة والاشياء المدركة معاً بحيث لا يمكننا بحال النفاذ الى طبيعة الاشياء وبالتالي فإن تعليق الحكم واجب (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 164). فموقف الريبون من المنطق كما يبدو بالخصوص عند أغريبا، وما يفترضه المنطق من تعريفات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 205-215). ومبادئ اولية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 104-120). واستدلالات تنظم في قضايا متتابعة وفقاً لضرورة داخلية هو - على وجه التدقيق موقف الرفض للضرورة المنطقية رفضاً يتماشى مع رفض الضرورات الحسية، فحتى لو سلمنا رفض الضرورات الحسية. فحتى لو سلمنا - جدلاً - بمتانة التعريفات وبداية المبادئ وسلامة الاستنتاجات فإن ذلك لا يقدم دليلاً على أن الاستدلال المنطقي كفيلاً بأن يكشف لنا عن حقيقة الواقع لأنه ليس الا عملية نظرية ينتقل فيها الفكر من مسلمات

نفسها لا يمكن اعتباره بحكمة فكرة جدية وجدت في فترة ما من فترات الفلسفة» (E. Kant, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 15).

وكان الموقف الريبي ليس الا موقفاً متصنعاً في حين ان هذا التقييم يدل على انعدام القدرة عند الوثوقيين عامة على الشك في معارفهم والمجازفة بحقائقهم اكثر مما يدل على وهن الموقف الريبي ذلك ان غيرتنا على حقائقنا والفنا بديهياتنا تجعلها تبدو لنا من القوة والوضوح ما يكره الفكر على الاستسلام لها كرهاً الى درجة ان الارتباب فيها يؤخذ مأخذ المؤثر على جنون من ملكاتنا العقلية كما يقول ثاني التأملات الميتافيزيقية أو على «سوء نية» كما يقول سبينوزا Spinoza.

جاء في كتاب إصلاح الذهن (E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*.... P.116). 47 «... فإذا ما ظل بعد ذلك أحد الريبيين في شك من حقيقي الأولى والحقائق التي استنبطتها وفقاً لمبارها فمن المؤكد انه يناق (يتكلم ضد ضميره) أو أنه علينا أن نسلم بوجود أناس عمي البصيرة...». هل الريبيون عمي البصيرة؟ أم هل كشف عنهم الغطاء، فإذا بصرهم حديد؟

لسنا ندرى، ولكن المؤكد ان هذا النقد لا يخرج الريبي بل هو تأكيد من الخصم لصحة موقفه ذلك ان التجاء الوثوقي الى اتهامه بالنفاق وسوء الإضمار يدل فينا يدل على انه يشاطر الريبي بأسه من العقل النظري من حيث أراد الدفاع عنه. فمقولات النفاق وسوء الإضمار والزاهة الخ.، ليست مقولات منطقية وإنما هي مقولات اخلاقية يلعب فيها الوجدان دوراً والارادة دوراً. فإذا كان لا بد من توفّر حسن الاستعداد والارادة الخيرة للتسليم بالبدهييات والحقائق الأولى فلماذا يزعم الوثوقيون أنها حقائق عقلية صرفة يقبلها العقل حتماً لضرورتها الداخلية وقوتها الذاتية. الا يعني ذلك - في نهاية التحليل - ان أنساقنا النظرية عامة تستمد قوتها لا من ارضية منطقية عقلية وإنما من ارضية اخلاقية وقناعات ذاتية ؟

إن المشروع الكانطي برمته شاهد على ذلك، فقد آل صاحب نقد العقل المحض على نفسه أن «يجطم المعرفة» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 24). للامان وذلك بإظهار زيف ادعاء العقل معرفة المطلق (الرب - الروح - الحرية) وما يترتب عن هذا الادعاء من خطر يهدد الحياة الاخلاقية، وهذا الموقف العملي نفسه هو الذي حدد طبيعة النقد الذي وجهه كانط لهيوم (G., Grenier, *L'Exi-*

كإشياء عقلي مستحيلاً لأن العلة لا يمكن ان تعرف الا بالملول.

وهكذا تكفر الريية بمختلف اشكال الضرورة وتنفي كل الحتميات لترمي بالعالم في بريق المظهر ومتاهات العرضية واللاأدرية الصرفة فكأنما نحن تجاه دمار كوني يهز العالم والمعرفة معاً ويذكيها فلا نسمع الا قهقهة الشعور الساخن المنتصر. وفعلاً فعندها يطالب الريبي الوثوقي بأن «يبرهن على برهانه» فإنما ذلك ليحملة على الاعتراف بأن الأرضية التي يستند اليها رخوة لا تصلح ان تكون أساساً لبناء معرفي وأن الادلة وحدها - كانت طبيعتها ما كانت - لا تكفه بذاتها على التسليم بشيء إذا أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل آخر يضرب بجذوره في نهاية الأمر في حقيقة لا دليل عليها وبالتالي وجب الاعتراف بأن قبول حقيقة ما تصديق ذاتي لا يستمد شرعيته الا من الانا ذاته، بما هو ارضية قبول الاحكام أو رفضها. إن الانا يقبل او يرفض كما يريد.

1.II هل نرد على الريبي باتهامه بالغباء كما فعل ديكارت؟ هل نتهمه بسوء النية كما فعل سبينوزا؟ أم نستخف به كما فعل كانط؟ إن وظيفة توهم الشيطان الماكر عند ديكارت تعميق الشك بصورة يجعل كل ضروب اليقين تفقد صلابتها وتندك ارضيتها فإذا هي كالخدعة أو الوهم. ولكن صاحب التأملات سرعان ما خرج من متاهة هذا اللالقين الكوني بفرضية الإله الطيب بما هو ضمان يقين معارفنا وموضوعيتها. فهل فكرة الإله الطيب كفيّة باخراجنا من جحيم الشك الى برد اليقين؟ هل معيار البداة بما يستوحه من وضوح وتفسير كفيل بتوجيهنا في عملية التفكير؟

ذلك ما يرفضه لايبنتز Leibniz معتبراً ان المعيار الديكارتي معيار سيكولوجي يتم على مدى تساهل ديكارت مع نفسه ليخرج من الشك. (L. Conturat, *La Logique de Leib-* (neiz, P.P. 201-202).

ذلك هو التساهل الذي يرفضه الريبي مبنياً بذلك ان موقفه يعبر في الحقيقة كما يقول غرينيه Grenier عن رغبة متأصلة في الوصول الى عقلانية عميقة وعن تقدير مفرط للعقل يجعله يكره ان يعتب به كما يفعل الوثوقيون ولعل صرامة الريبي جعلته يبدو وكأنه يكره العقل من فرط عشقه. (G. Gre- nier, «L'Exigence d'intelligibilité des Sceptiques», in *Revue philosophique*, No.3, 1957). والهام به هياماً جلب له استخفاف الوثوقيين. فكأنط مثلاً يعتبر ان «امتداد مذهب الشك الى مبادئ معرفة الحسي والتجربة

ومن ثم فإن المعيار الصحيح ليس معياراً منطقياً وإنما هو معيار عملي فإن يكون حكم ما خاطئاً ليس بالضرورة اعتراضاً على ذلك الحكم إذ المهم أن نعرف إلى أي مدى يكون قادراً على الارتقاء بالحياة إلى أعلى، (F., Nietzsche, *par delà le bien et le mal*). وما دامت الغاية تلك فليست الحقيقة أفضل من الخطأ ولا الوهم أقل شأنًا من الواقع بل قد لا تكون حقائقنا إلا مجموعة أكاذيب تشد من عزمنا وتجعل الحياة محتملة.

ذلك ما يجعل من الريية في تقديرنا - موقفاً براغماتياً ذا نزعة إنسانية مميزة تقوم الحكمة فيها من الروح العلية مقام الطب من الجسم المريض. يقول ساكتوس امبيروس: «إن الريي يريد - بسبب حبه للناس - أن يشفيهم بواسطة القول من الخلاء والعجلة الوثوقيين بقدر ما يسمح به هذا الدواء. وكما أن لأطباء الأمراض الجسمية أدوية متفاوتة القوة يستعملون ثقلها لمن كانت لإصابتهم خطيرة وخفيفها لمن كانت لإصابتهم هينة فكذلك يستعمل الريي أدلة متفاوتة القوة: فهو يستخدم أعنفها وأشدّها فعالية في القضاء على هذا المرض الذي هو الغرور الوثوقي بالنسبة لمن كانوا أشد إصابة بالعجلة وهو يستخدم أخفها بالنسبة لمن كانوا أقل إصابة بداء الغرور والذين يمكن شفاؤهم بإقناع أخف. ولهذا فإن من استلهم الشك الريي لم يتردد في أن يعرض أحياناً أدلة ذات بال من شأنها أن تكره على الاقتناع وأحياناً تصورات أقل حدة. وهو يكتفي بذلك ما دامت (تلك التصورات) صالحة لبلوغ مأربه...» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 280-281).

لا يتسع المجال هنا لشرح العلاقة التي قامت - داخل الفكر الاغريقي عامة - بين الحكمة الفلسفية والحكمة الطبية وهي العلاقة التي نلمس الكثير من مظاهرها عند افلاطون نفسه وهو بجاور غورجياس Gorgias أو ثياتات Thétète كما نلمسها عند الرييين أنفسهم باعتبارهم في أغلب الأحيان - أطباء متفلسفين وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن الفكر الريي يعي ذاته كممارسة استشفائية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P.P. 236-241). *choisies*, 1, P.P. 236-241). معتبراً أن الوثوقية هي الداء الذي يجب استئصاله ووسيلة ذلك الشك وغايته القصوى بلوغ مرتبة الرضا (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 12) Ataraxie.

ولذا وجب التنبيه إلى أن الشك الريي لا يطلب لذاته وإنما لغاية عملية يتنفي فيها الشك ذاته (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 12) Ataraxie.

gence d'intelligibilité des sceptiques grecs» in *Revue philosophique*, No.3, P. 11, 1957).

«إن هذا الرجل (هيوم) المتبصر لم يباشر إلا الفائدة السلبية التي تعود علينا إذا ما اعتدل العقل النظري في مزاعمه بدلاً من المبالغة فيها حتى يضع حداً للعديد من الخصومات اللامتناهية المزعجة التي تعكر صفو الجنس البشري غير أنه لم يدرك الخسارة الفعلية التي تلحق بنا إذا حرمانا العقل من أهم رؤاه التي بواسطتها وحدها يستطيع أن يثبت للارادة الإنسانية غاية سامية لكل جهودها».

وعلى هذا النحو يتجلى لنا مرة أخرى أن لا شيء يتعالى عن ارادتنا ولا شيء يخرج عن حريتنا ولذا فلا يمكن أن نسب لمعارفنا ضرورة داخلية لا وجود لها بل إن كل الحقائق عرضية ما دام قبولها أو رفضها أو الشك فيها أموراً متوقفة في نهاية التحليل - على حسن استعداد الذات المفكرة وخاضعة لتشريعها.

ولذا فعندما يتهم الوثوقي الريي بما هو محادل عند بسوء النية فذلك لا يشكل البتة رداً لتحدياته وإنما هو انتقال بالخصام من مجال نظري علمي إلى مجال أخلاقي عملي. والحقيقة أن هذا الانتقال لا يخرج الريي لأن القيم الأخلاقية نفسها عرضية مثلها في ذلك مثل القيم النظرية فحسب بل وأيضاً لأن كل النظريات المجردة انبثت على أسس عملية.

فالإخلاق ليست ثمرة المجهود الفكري ونتيجة مطاف عقلي كما يزعم الوثوقيون وإنما هي مبتدأ ذلك المجهود ومنتهاه أي أن غاية الفعل المعرفي ليست الحقيقة المجردة بقدر ما هي المنفعة العملية. هل يكفي أن ننحو هذا المنحى لتكون رييين؟ إذا كان الأمر كذلك فأية فلسفة تنجو من سيطرة الريية؟ كان نيتشه يقول: «لقد نفضت إلى أن المقاصد الأخلاقية (أو اللاأخلاقية) تمثل - في كل فلسفة - الأصل الحقيقي الذي عنه تنشأ البنية كلها. ومن ثم فإذا أردنا أن نفهم كيف نشأت فعلاً أشد التوكيدات الميتافيزيقية تعالياً عند هذا الفيلسوف أو ذاك فمن الحكمة أن تسأل أولاً: إلى أية أخلاق يجب أن تؤدي (تلك القرارات) أو يريد أن يصل ذلك الفيلسوف؟ إنني لا أوّمن إذن بوجود «غريزة معرفة» تختبئ (أماً) للفلسفة بل أعتقد أن هناك غريزة أخرى استعملت - في هذا المجال كما في غيره - المعرفة (أو اللامعرفة) كأداة...» (F., Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*). *Par delà le bien et le mal* (6).

ووظيفة هذه الأداة التمكين من الاستجابة لمطالبات الحياة.

ذاته واجبة قبل تحديد خصائصه ولما كان ذلك غير ممكن وجب التحفظ وتعليق الحكم في طبيعة الخير والشر، وبذلك تكون الأخلاق كعلم علماً لا موضوع له وما وقع فيه الوثوقيون من تناقضات يدل فعلاً على جهلهم بطبيعة الخير فهذا يدعي انه الفضيلة وذاك يزعم انه اللذة ولو كانت طبيعة الخير محددة لما وقعوا فيها وقعوا فيه من خصام.

هل يمكن ان نحسم القضية باختيار هذا التعريف او ذاك فيكون الخير عندها مستنداً الى عملية الاختيار ذاتها؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 183-187).

هل نقول عندها إن الخير هو تجربة الاختيار ام انه موضوع الاختيار؟ إن تجربة الاختيار ليست خيراً في ذاتها لأنه لو كان الأمر كذلك لما اجتهدنا للحصول على شيء نفضله حتى تبقى التجربة قائمة باستمرار. فلو ان الرغبة في الشرب كانت خيراً فإننا لن نشرب لأنه متى شربنا انتفت تلك الرغبة وبالتالي تجربة الاختيار ذاتها. فممارسة الاختيار اذن ليست خيراً في ذاتها فضلاً عن انها تكون عادة مصدر اضطراب اذ الجائع يجتهد للحصول على غذائه ليتخلص من الاضطراب الذي يسببه الجوع.

هل الخير اذن هو موضوع الاختيار لا اختيار ذاته؟ اذا سلمنا جدلاً بأن الامر كذلك وجب الأقرار بأن هذا الموضوع إما أن يكون خارجياً وإما أن يكون داخلياً.

فإذا كان خارجياً فهو إما أن يحدث فينا شعوراً بالسعادة واحساساً بالاعجاب يدفعنا الى اختياره وتفضيله والسعي له وإما أن لا يحدث فينا اي انطباع ولا يجرنا نحوه. ففي الحالة الاولى ليس الموضوع في ذاته هو الذي يحملنا على اختياره وانما الانطباع الذي احده فينا ولهذا فإن الشيء الخارجي لا يكون بذاته موضوع اختيارنا.

هل يكون موضوع الاختيار اذن شيئاً داخلياً؟ اذا سلمنا بذلك جدلاً فإن هذا الشيء الداخلي إما أن يكون في الجسم وحده أو في النفس وحدها أو في النفس والجسم معاً.

فإذا كان في الجسم وحده فإننا لن نشعر به لأن الجسم على ما يقول الوثوقيون لا عقل له، وإذا ما تسرب من الجسم الى النفس فإنه لن يكون موضوع اختيار الا من حيث انه يمس الروح ويحدث فيها احساساً بالاعجاب ومن ثم فإن الشيء الذي نفضله يكون موضوع حكم ذهني يتم استناداً الى تأثير الجسمي في النفسي ولا يكون موضوع حكم جسدي.

فهل يمكن أن يكون الخير شيئاً مستقراً في الروح؟ إن التسليم بذلك يفترض وجود الروح وهو امر غير متيقن منه

(*Œuvres choisies*, 1, P. 25). وتتحطم في إطارها الحركة ويهدأ الاضطراب فإذا هي السكينة *Adiaphoros* تملأ النفس ولوحين وبصورة نسبية ذلك ان الرضا الريبي ليس حالة مطلقة وانما هو كسب يتراوح قوة وضعفاً تبعاً لما نبذله من جهد إرادي (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies* 1., P. 205). لمصارعة الأهواء المترتبة بالخصوص عن العجلة في الحكم وادعاء المعرفة بالحقيقة والخير والشر وهو الادعاء الذي أتت عليه الريية ببيان تهافت الاطلاقية الأخلاقية.

2. II فالفكر الوثوقي يزعم ان الممارسة الفكرية تقوم وفقاً للحقيقة وإن الممارسة العملية تنضبط وفقاً للخير بما هما قيمتان بذاتهما ولذاتهما تتميزان بالضرورة والكونية وتؤهلان للفضيلة ويجعل من المنطق العلم المتكفل بتحديد الخط الفاصل بين الخطأ والحقيقة ومن الاخلاق العلم الذي يحدد الخير والشر.

اما الفكر الريبي فهو يقحم الشك في الاخلاق نفسها ليين زيف هذا العلم معتبراً أن حالة الرضا المنشود لا يمكن بلوغها عن طريق التأمل النظري بعد أن ثبت عدم قدرة ملكاتنا على معرفة الاشياء في كنهها وبالتالي فإننا لن نعيش حالة الرضا ما لم نتخل عن كل رأي يتصل بالشر والخير. فشقاء الانسان مترتب في اغلب الاحيان إما عن حرمانهم من شيء يعتبرونه خيراً لهم او عن خوفهم من فقدان ما اكتسبوا وإما عن خوفهم من شيء يقدرون انه الشر. ولذا فإن التخلص من هذه الآراء عن طريق الشك فيها وتعليق الحكم عليها كفيل برفع ذلك الكابوس الذي يشقيهم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1., P. 28 & Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3., P. 168).

• فعمّ يمكن ان يدل مفهوم الخير؟ هل نقول انه المنفعة؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 169). والمنفعة؟ هل هي الفضيلة؟ هل هي العمل الشريف؟ هل الخير ما يوصل الى السعادة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3., P. 173).

إن هذه التحديدات (المنفعة - الشرف - السعادة) ليست كنه الخير وإنما هي بعض صفاته التي لا تمكن من ادراكه في ذاته، فمن لا يعرف الحصان مثلاً لا يمكنه ان يعرف الصهيل وحتى اذا عرف الصهيل فلا يمكنه ان يعرف - انطلاقاً منه الحصان. إن المعرفة لن تحصل له الا اذا لقي الذات والصفة معاً كأن يرى حصاناً يصهل وكذلك الشأن بالنسبة للخير. فمن جهل كنه الخير لا يمكنه ان يتعرف على ما اذا كانت هذه الصفة او تلك من صفاته المميزة وبالتالي فإن معرفة الشيء في

المراء وعالمه انسجماً من شأنه ان يزيل التوتر ويبعث فينا شعوراً بالاطمئنان ينتهي بنا الى حالة الرضا.

والتخلي عن إرادة تغيير العالم معناه التخلي عن المنحى الابداعي في القيم تعلقاً بالقيم السائدة. وهذه الاتباعية الريبية ذات بعد نظري وعملي معاً. فالفلاسفة الوثوقيون يدعون تأسيس الاخلاق وإنشاء القيم في حين انهم إنما ينظرون لتبرير القيم السائدة وتصعيد المناقب الاجتماعية العرضية الى مستوى القيم السرمدية المطلقة (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 1, P. 140).

وعلى نقض هذا التبرير الايديولوجي اللاواعي كما نقول نحن اليوم يرى الريبيون ان ليس ثمة من شيء شريف بذاته وإنما المسألة مسألة قوانين سائدة وعادات مألوفة حتى لكان إبداعية الوثوقيين ليست الا اتباعية مقنعة. والحقيقة ان المناقب الاجتماعية هي التي تحكم سلوكنا وتوجه مواقفنا وتؤثر في أحكامنا ولذا كان من شجاعة الحكمة الاصداغ الصريح بهذه الاتباعية والدعوة جهراً الى احترام القيم السائدة وتقبلها على علانها دون حكم بصحتها أو خطئها (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 23-24). كان يرون انساناً كسائر الناس لم يمتد على شيء ولم يكفر بشيء ولم يستنكف مما كان العوام يأتونه في حياتهم من أعمال.

وهذه الاتباعية غير المشروطة نجعلنا نفق على التناقض الذي يشق الموقف الريبي ويكشف عن محدوديته الفعلية ومعناه الموضوعي.

3.II) فيقدر ما يكون الريبي جسوراً في اتخاذ المواقف النظرية الكاشفة عن زيف التحديدات الانطولوجية والمعرفية بخور عزمه عندما يتعلق الامر بالقيم الاخلاقية. وفي تقديرنا انه يجب تلمس اسباب هذا التواطؤ بين الوثوقية والريبية على مستوى العدمية واللاإدارية بما هو موضوعياً وثوقية سلبية.

فعندما يسعى الريبي الى هدم الوجود الموضوعي برده الى مجرد تصورات ذاتية او مظاهر فإن هذا النفي لا يتأتى له الا باعتراف ضمني بموضوعية الوجود وإقرار بثقله. إن نفي الوجود هو في الوقت نفسه إثبات له ولو على نحو المظهر الزائف وبالتالي تعلق به ولو على نحو نكتة له ما دام يقين الذات يمر عبر يقين الآخريه تنفى فكان الريبي لا يوجد إلا بجانب الوجود الذي يعدمه (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.1, P. 71).

إن الوجود لم يمت بين يديه بل بقي متساوياً وهو لم ينقرض بل ظل منقرضاً فكانما هو يغير غمط وجوده إذ لم يعد يوجد الا

وحتى لو سلمنا به فإن الروح غير معروفة لدينا فكيف نحكم بأن شيئاً ما يحدث فيها، في حين اننا لا نستطيع تحديد طبيعتها ولا فهمها ؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2, P.P. 29-33).

إن هذه المطاعن كلها تشير الى أن لا وجود لخير في ذاته يجب ان نتبعه كما انه لا وجود لشر في ذاته ينبغي تجنبه اي أن الموضوعيات الاخلاقية زائفة زيف الموضوعيات الانطولوجية والمعرفية. فليس من قيمة الا وهي متناقضة وليس من اختيار الا وهو نسبي. فاللذة تولد الألم وعن الألم قد ينشأ خير ما (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 194-196).

إن الخير والشر قيمتان نسبيتان متغيرتان وفقاً للظروف والأوضاع والاستعدادات المختلفة باختلاف صروف الحياة وتباين الأفراد والمجتمعات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 191-193).

فليس ادل على نسبة القيم عند الريبيين القدامى - كما عند الانثروبولوجيين المحدثين - من اختلافها من شعب الى شعب وعند الشعب الواحد من زمن الى زمن (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 226-232). فإذا اعتبرنا مثلاً ان البر بالموثوق قيمة اخلاقية فلن اختلاف اشكالها في المكان والزمان تجعل بر هؤلاء تمثيلاً عند أولئك. فهذا شعب يدفن موتاه اكراماً لهم وذلك يحفظهم تأكيداً لخلودهم بين الاحياء والآخر يلقي بهم في البحيرات طمأناً للأسماك او في المروج نهياً للكلاب فكأنما خير قوم عند قوم شر او كأنما الحقيقة في هذا الجانب من جبال البيريخي خطأ في ذاك الجانب كما يقول باسكال (Pascal).

ولذا إذا عرفنا الاخلاق بأنها علم الخير والشر وإذا تبين لنا أن لا وجود لخير في ذاته ولا لشر في ذاته وجب الاقرار بأن الاخلاق ليست علماً لأنه لا موضوع لها.

وهذا الرفض للتظهير الاخلاقي لا يعني عند الريبيين ضياعاً وجودياً بل هو شرط إمكان الرضا الوجودي المترتب عن تعليق الحكم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 28).

ولذا قلنا ان الشك الريبي لا يطلب لذاته وإنما هو وسيلة تضمن توازناً نفسياً لا بد منه للاستقرار العملي فكانما لا بد من تبكيت الذهن لتكون الحياة الهادئة ممكنة.

وهذا التوازن المنشود يستدعي عملياً أن يتخلى المراء عن غرور يدفعه الى تغيير العالم ليقتنع بالتأقلم معه بشكل يحقق بين

الموضوعية اذ انه سرعان ما يدرك ان ذلك التساوي هو في الوقت نفسه اختلاف لأن عملية إثبات الذات تمر حتماً بعملية إثبات الوجود ولو على نحو سلبى . وفي دوامة هذا النفي والاثبات ينتاب الشعور الريبى غثيان الصيرورة ويولد فيه احساس متناقض بالحرية والعبودية وعلى وجه الدقة شعور بحرية ذاتية وعبودية موضوعية تجسمت في تلك الاتباعية التي تعني - في نهاية التحليل - انه شعور منقاد لوقائع يعتبرها لا جوهريه وتحكمه صروف يحكم بأنها ليست الا مظاهر واوهام (Hegel, *la Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P.P. 174-175).

ذلك هو معنى التواطؤ الذي اشرنا اليه بين الوثوقية والريية. فسواء قلنا بتعالى القيم وموضوعيتها أو قلنا بنسيتها فإن النتيجة واحدة: الخضوع لها في كل الحالات والتقييد بأوامرها ونواهيها اي انسحاق الذات تحت كل المناقب الاجتماعية.

إن هذا الشعور المأساوي بالتناقض بين الإرادة والعجز بحول العدوانية الريبية من رغبة في تحطيم العالم الى رغبة في تحطيم الذات الممزقة بين الحرية كفكرة ذاتية مجردة وواقع يزخر بأسباب العبودية. وفي هذا التآرجح بين هذين القطبين المكونين لتجربته الباطنية المعيشة يكمن ما يسميه هيغل «الوعي الشقي» بما هو وعي منشطر على نفسه لا يقوى على جمع شتاته ولا على الوفاق مع ذاته ومع عالمه ولعل هذا الشقاء هو الذي يدفعه الى الإشارة بفضل الصمت وأخذ الحياة على علامتها كما كان يفعل برون.

على هذا النحو يمكننا أن نفهم تفصيل الريبية والوثوقية في اطار الموقف الريبى ككل متناقض. ولذا وجب التنبيه الى عدم جدوى القول بضرورة الفصل داخل هذا الموقف بين النظري والعملى كما يدعى الى ذلك بروشار (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 60-63-64-67).

فإذا صح ما ذهبنا اليه من أن التنظيم بما يستلزمه من شك يفضي الى تعليق الحكم لا يشند لذاته وإنما لغاية عملية هي الوصول الى حالة الرضا بما يتطلبه من تأقلم الانسان مع عالمه وانقياد الى صروفه ادركنا التناغم بين البعدين ووقفنا على تفصلهما الحقيقي.

فالريية بما هي انطولوجيا مظهرية *Phénoménisme* ومعرفياً لا أدريية *Agnosticisme* هي الصدى النظري للإثباتية الاخلاقية حتى أنه بإمكاننا أن نزعج أن الموقف الريبى من حيث هو موقف نظري ليس إلا تنظيراً لتبرير عبودية معيشة لا

على نحو المظهر الذي يتخذ منه الريبى معياراً علمياً. ولئن لم يكن هذا المظهر هو الوجود ذاته فهو منه - على الأقل - كظله أو هو درجة دنيا منه ذلك ان الريبية تضفي على ذلك المظهر المحتوى الذي تضفيه الوثوقية على العالم. فالمحتوى لم يتغير وإنما حوّل من الوجود الى المظهر الذي يكتسب بمفعول هذا التحويل نفس التحديدات التي كانت من قبل للوجود. فكأنما الريبى يتعامل مع المظهر تعامل الوثوقى مع الوجود. فالأول لا يثبت المظهر إلا بنفى الوجود والثاني لا يثبت إلا بنفى المظهر وكلاهما مشدود بصورة فعلية الى الوجود المباشر سواء لثنيه أو لإثباته. فمباشرة الوجود سند الانطولوجيا الوثوقية ومباشرة الوجود المسلوب سند الانطولوجيا الريبية (Hegel, *Science de la logique*, Tome III, *La logique de l'essence*, PP. 12-16).

إن حملة الريبى على الوجود حملة فاشلة من اساسها فإذا سبق ان قلنا مع هيغل بأن الريية اعلان لحرية الفكر وتصعيد لها الى مستوى المبدأ فإنه لا بد أن نضيف ان ذلك الفكر التائق الى التحرر سرعان ما يصطدم بصلاية الوجود. (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P. 174) فيظل ملتصقاً به موضوعياً ولو انه ذاتياً لا يكف عن إنكاره، فما جدوى ان نعلن سلبية ما نرى ونسمع ونظل نرى ونسمع وما جدوى ان نعلن عدمية الكليات الاخلاقية، ونقيع تحت وطأة القيم السائدة وما جدوى ان نعلن عن زيف الحياة وبطلانها ونبقى مشدودين في الوقت نفسه الى صروفها؟ (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P. 175).

وهكذا وعلى هذا النحو من الفهم نلمس مع هيغل أن الشعور الريبى ليس إلا وعياً لا يقل اغتراباً عن ذاته من الوعي الوثوقى. والحقيقة ان هذا الشعور يكتشف من خلال تجربته المعيشة هذا التناقض ولكنه لا يستطيع ان يحسمه. لأنه غير قادر على إدراك معنى ذلك التناقض ووحدة مكوناته فيظل متآرجحاً بين نقيضين لا يملك أن يستقر في احدهما.

إنه ينفذ فعلاً الى مختلف التحديدات الوثوقية ليكشف عن زيفها ويذبيها في صميم وعيه ولكن بذلك يكتشف في الوقت ذاته أنه يجعل من العالم الذي ينفى عنصرأ مقابلاً له وأنه لا ينفى الا معترفاً به كموضوع نائم يجب ان ينفى. إن الريبى يؤكد أن لا وجود إلا لتصوراتنا وبالتالي لذواتنا مبنياً بذلك «تكافؤ الذات» و«تساويها مع نفسها» واستقلالها عن الغيرية لكنه لا يفتأ أن يكتشف التفاوت بين اليقين الذاتى والحقيقة

III.2) ولئن كنا لا نملك في هذا الموضع إيضاح آليات هذا الاشتراط فإن دواعي الاقراطية تبدو لنا اقوى من دواعي الشك فيها، فتحدد نشأة الريية بوضع المعارف في هذا العصر الاغريقي لا يبدو لنا تعسفياً، ذلك ان هذا التيار الفكري بدأ يتبلور في عهد لم يكتسب فيه الانتاج الفكري اليوناني من القوة ما يجعل منه تراثاً ذا ابعاد مهيمنة وابعاد مهيمن عليها ولم تسيطر فيه قوى موجية، بل كانت الملل متساوية الاهمية والنظريات متكافئة الدلالة والانساق متعادلة النفوذ الى درجة انه ليس من قمة تطفو وليس من علم يمكن الاهتداء به دون سواه في وسط هذا الخضم من التناقض الرؤى والمناهج والنتائج وبالتالي فليس من أحد يمكن ان يدعي الفوز بالحقيقة والاهتداء الى سبيل النجاة. ففكرة «الفيلسوف العظيم» كما حدد ملاحظها كارل ياسبرس مثلاً لم تكن فكرة رائجة في عصر بيرون ولا حتى قبله (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 41-43).

والحقيقة أن هذه الفكرة لم يرفضها الرييون وحدهم بل إنها كانت دائماً موضع شك كبير في كل مراحل تجدد الفلسفة ونحن نشهد آثارها لا في تهافت الفلاسفة للغزالي فحسب وإنما حتى عند ديكارت نفسه الذي أدان التراث الفلسفي عموماً واتهمه بالعمى واللايقين دون تمييز بين جبايرة واقزام. ذلك على الأقل ما نستشفه من رسالته التي بعث بها الى بيكان Beeckman بتاريخ 17 اكتوبر 1630 حيث يقول له في لهجة ريية جلية: «إن افلاطون يقول شيئاً وارسطو يقول شيئاً آخر وكذلك ابيقور وتيليزيو Telesio وكامبينلا Campenella وبرونو Bruno وباسون Basson. وكل مجدد يقول شيئاً يختلف عما يقوله الآخر فأى هؤلاء الاشخاص يقول الحقيقة؟».

ولئن كان بإمكان ديكارت أن يرفض التراث ليؤسس الحقيقة على الذات المفكرة بما هي الارضية الاستيمولوجية الصلبة بفضل ما توفر في القرن السابع عشر من مكتسبات علمية عقلانية فإن علم عصر بيرون لم يكن يكفل هذا التوجه بل كانت نتائجه تدعو بالحاح الى ضرورة تعليق الحكم والامتناع حتى عن الترجيح النظري. ولذا كان الشك عند ديكارت مرحلة على درب اكتشاف الحقيقة اما مع الرييين فقد كان شكاً مقياً.

فمن الأخطاء الرائجة حول الريية أنها موقف يهدم العلم، والحقيقة انها تعبير أقرب ما يكون الى روح العلم السائد ومنهجته وموضوعاته ونتائجه ناهيك انه بالإمكان القول بأن

يقوى المرء على قهرها أو هي فلسفة اليأس من الحياة وتعبر عن الزهد فيها لعجزنا عن مقاومة صروفها (Diogène *Vie, doctrines et sentences des philosophes*, P.P. 11-61).

ونحن نعتبر هذه الاشارة رداً على النقد الذي يوجه عادة للريية، إذ يردد الكثير أن الريبي متناقض مع نفسه لأنه يدعو من ناحية الى تعليق الحكم. ولكنه من ناحية أخرى يفضل في فعله هذا الشيء عن ذاك أو يأتي هذا العمل دون ذاك وهو أمر يمثل أحكاماً ضمنية مطبقة فكأنما الريبي يدعو نظرياً الى تعليق الحكم ولكنه يحكم عملياً.

إن عدم وجاهة هذا النقد تمثل عامية في اعتبار اعمالنا نتيجة لأحكامنا وهي مصادرة ليس هناك ما يكره على التسليم بها ثم إن العلاقة المنطقية الصحيحة بين النظري والعملي في إطار الريية ليست علاقة بين تعليق الحكم والتعطل التام inaction وإنما بين تعليق الحكم والاتباعية. ذلك أن تبرير عبودية ما يمر حتماً بإسكاتات الذهن وإلجام الفكر وهو ما يتجلى لنا بصورة أكثر وضوحاً عندما نحاول الوقوف على اسباب ظهور التيار الريبي في اهم مراحل التاريخ وبرز اشكاله النظرية لنرى كيف أن الريية كانت دائماً رد فعل ذاتي داخل وضعية تاريخية متأزمة، ليس لها تاريخ ذاتي وهي لم تنشأ تاريخياً ولم تتنوع ولم تتجدد من فترة الى فترة إلا بفعل عاملين اساسيين غير فلسفيين وهما العامل العلمي النظري والعامل السياسي - العلمي.

فالافلاطونية والارسطية مثلاً يمكن اعتبارهما تعبيرين متقاربين عن وضع عملي متأزم بدأت فيه الحضارة الاغريقية تشهد انحلال قيم الجماعة المتجسدة لتحل محلها قيم الفرد المتحرر كما بشر الفسطائيون (Hegel, *Leçon sur philo-sophie de l'histoire*, الجزء الثاني، ص 211 وما يليها).

أما تباين المذهبين فمرده الى تباين سندهما النظري العلمي: فقد كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيشاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي اليبقراطي أو الناشئة عن الممارسة العملية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه، انظر: بورجي (L., Bourgey, *Observation et experience chez Aristote*, وكذلك بياجي (J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie*, P.P. 70-72. A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 16-49 & 166-195).

(A. Platon à Galile). الثورة الكوبرنيكية الحديثة (A. Koyre, *La Révolution astronomique*, P. 84). وهذا التقابل يعني الاعتراف بأن الفكر البشري لا يمكنه ان يرقى الى حقيقة ما يجري في السماء وإنما اقصى ما يمكن ان يطمح اليه هو ان ينقذ الظواهر فليس بوسع الفلكي ان يحدد الحركة الحقيقية للأجرام السماوية فيستعيز عن ذلك بانشاء انساق رياضية تمكن من تنظيمها تنظيمياً يجعل التوقع ميسوراً دون حكم عما اذا كانت الأمور تجري فعلاً على هذا النحو او ذاك. وذلك ما تعنيه ايضاً فكرة تكافؤ الفرضيات. فليست هناك فرضية أكثر حقيقة من أخرى وإنما هناك فرضية أسير من أخرى وأكثر دقة في تحديد الظواهر السماوية سينمائياً Cinématiquement. والحقيقة ان فكرة الظاهرة هذه وما ترتب عنها من ابستمولوجيا ظاهرية ينبغي ردها الى ارضية علم البصريات والفيزيولوجيا والبيولوجيا كما عرضها الفكر الاغريقي من هوميروس حتى بعض مؤلفات ارسطو (R. Taton, *Histoire générale des sciences*, T. I, P.P. 209-210).
الاول، الجزء الثاني، الفصل الاول، ص 210-209.

فعل الرغم من بدائية تفسير آليات الابصار في الالياذة فقد كان له اثر كبير في الفيزيولوجيا الاغريقية تردد صده عند امبيدوكل Empidocle وافلاطون Timée وارسطو كتاب السماء.

كان هوميروس يرى ان عيون الكائنات الحية تحتوي على مادة نارية تشع من العين في اتجاه الأشياء التي تكون بدورها مضاءة نهاراً بضوء الشمس وليلاً بنور الكواكب السماوية وبالتالي تكون مشعة في اتجاه العين والابصار يترتب عن التقاء هذين الحزمتين الضوئيتين وبذلك تنبجس الظاهرة في اطار وسط شفاف مثل الهواء.

فالظاهرة إذن ليست مجرد وهم ذاتي صرف ولا هي أيضاً شيئاً مستقلاً عنها وإنما هي وسط بين هذا او ذاك يتفاعل عنصراً داخلي وخارجي في إظهارها فإذا فرضنا ان شيئاً ما يبدو ابيض فذلك لأنه يرسل اشعة بيضاء في نفس الوقت الذي تبث فيه العين اشعة تصدر عن الحدقة وعن التقاء تلك الاشعة كلها في وسط هوائي شفاف يتولد هذا الذي نسميه الظاهرة وبمجرد ظهورها يبدو الشيء الابيض ويحصل في العين احساس بالبياض.

ولذا فإن ما نراه ليس واقعاً منفصلاً عنا وإنما هو ما ظهر لنا وفقاً لاستعداداتنا وإمكانات ملكاتنا. ولأمر كهذا قلنا إن موقف الربيين مرتبط بعصرهم. وهم لم يكونوا يشكون في المظاهر بما هي مظاهر وإنما يرفضون فقط اعتبار تلك

الريية بما هي ذاتانية نسوبة ولا أدورية مظهرية تعبير فلسفي منقدر على العلم الاغريقي وليس مناقضاً له.

أشرنا فيما سبق إلى أن موضوع الشك الربي ليس ما ينطبع في النفس من احساسات وما يبرز أمامنا من مظاهر وإنما تأويلنا لتلك الاحساسات وقولنا فيها آخذين إياها مأخذ الجواهر.

جاء في الصفحات الأولى من كتاب تهافت المنجمين *Contre les Astrologues*. لسكستوس امبيريقوس أن الربيين لا يشككون في علم الفلك كما وضعه ايدوكس Eudoxe وهيبارك Hipparque وغيرهما وإنما في التنجيم الذي يتعاطاه قوم «لا حياء لهم» بروجون الوهم والتطير بين الناس في حين أن علم الفلك يعني بملاحظة ما يجري في السماء بصورة تمكن من التكهّن بأزمنة الجفاف والفيضانات ومن الاستعداد لما يمكن أن تحل بالناس من أوبئة وزلازل وتغيرات أخرى تطرأ على القبة السماوية ولذا فإن منافع علم الفلك كمنافع الفلاحة والملاحة (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essences de la critique philosophique*, PP. 33-34).

وتشبيه علم الفلك بالفلاحة والملاحة يدل على أن الربي لا يثق بهذا العلم وثوقاً نظرياً وإنما هو وثوق عملي لا يستلزم حكماً على طبيعة الأشياء وكان قيمة حقائقنا لا تستمد من موضوعيتها وإنما عما تحجي منها من منافع.

إن هذه البراغمية الصريحة لا تتنافى مع هذا الضرب من الابستمولوجيا الظاهرة Epistémologie phénoméniste القائمة على يأس حقيقي من معرفة كنه الأشياء واقتصار على مظاهرها. وهو اتجاه متوارث عن المدرسة الطبية الابيقراطية. فالابيقراطيون مارسوا الطب علماً تجريبياً يتحاشى كل الفرضيات التفسيرية وكل الانتفاءات المذهبية وانقطعوا الى ملاحظة الامراض العينية والبحث عن طريق التجربة واستناداً الى «تراث الاقدمين» عن دواء لها. ولذا كان الطب عندهم فناً او تقنية تقيم حسب نتائجها العملية النهائية لا علماً يقيم وفقاً لمبادئه النظرية الأولية (انظر R. Taton, *Histoire générale des Sciences*, T.I. الاول، الفصل الخامس. وكذلك R. Joly, *Hypocrate*. *Médecine Grecque*).

وقد تجسم هذا التمثي الابستمولوجي الظاهري أكثر في علم الفلك حيث كان التقابل بين الفيزيائي والرياضي قاعدة مطردة من ارسطو وبطليموس مروراً بابن رشد والفلكيين العرب (P. Dahem, *La Notion de théorie physique de*

فما يذهب اليه بعض مؤرخي الريبية وفي مقدمتهم بروشار Brochard من أن بيرون تأثر شديد التأثير بما رآه عند حكماء الهند من زهد في الحياة ورغبة كلية عنها وبما لمسه في سلوكياتهم من تسام على الألم ونجد للموت بما قد يكون اوحى له بتفاهة الحياة وربما تفاهة الانسان نفسه، ذلك كله لا يخلو من الصحة بل يجب أن نضيف أن ما شهده بيرون خلال سفراته الطويلة مع الامبراطور الغازي الاسكندر المقدوني من اختلاف العادات والتقاليد وتباين القيم والمناقب قد يكون اوحى له بنسبة القيم وزيف كل تحديد مطلق.

ولكننا نميل الى الاعتقاد أن هذه المؤثرات الخارجية على فعاليتها لم تحدد ظهور الريبية بشكل اساسي بل أنه ليس من الضروري ردها الى بيرون نفسه اعتقاداً ايمانياً منا بأن ظهور الريبية منزل في سياق الحركة الموضوعية للمجتمع الاغريقي ذاته معرفياً وسياسياً.

فبعد موت الاسكندر المقدوني نصب قواد الجيش الامبراطوري انفسهم ملوكاً يتقاسمون المجال الاسكندري ويتقاتلون فيما بينهم قتلاً يزرع الرعب والجبروت فتتهافت امام الانسان الاغريقي قيم الحرية والعدالة والانسانية التي كانت مثله العليا ارتفع بها افلاطون وارسطو الى مصاف المقدسات العفوية.

ولذا فلن قلنا إن الريبية هي فلسفة الحقيقة المتأزمة فذلك لأن الريبي ظهر في عالم متأزم منهار لا يصح أن تنتهم بهدمه لأنه كان قد انهزم قبلاً، بل الصحيح أن نقول إن الريبي ضحية من ضحايا دمار كوني جعله ينطوي على نفسه هروباً من حياة لا أمل فيها.

إن الريبية هي فلسفة الاستقالة في عالم يكره فيه الانسان على الخضوع لشئنة الاشياء ومسايرة صروف الحياة تهرباً مما قد يترتب عن أي موقف يتخذه من نتائج لا يمكن تقدير مداها في دنيا فقدت تقدير الاشياء وتحول فيها رأي الماسك بسيف السلطة الى سيف مسلط على الآراء يصادر الحريات ويفتك بالقيم ويزهق الارواح. ففي هذا العالم القلب الخلب ألا يكون تعليق الحكم من أقوم المسالك المؤدية الى حبة هادئة؟ ذلك - على كل حال - ما ارتضاه الريبيون لأنفسهم خلافاً لمعاصريهم من رواقين وايبيقوريين.

إن هذه الازمة الكونية التي تمكنت من المجتمع الاغريقي كانت - في الحقيقة - تنوياً لمسار التحولات العميقة التي بدأت ارهاصاتها الاولى في الظهور مع الحركة السفسطائية بما هي اولى تعبيرات الفردانية في الظهور مع الحركة السفسطائية بما

المظاهر وقائع جوهرية قائمة بذاتها. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2, P. 30).

صحيح أن هذا المعطى الفيزيولوجي - البصري جعل بعض الفلسفات تقابل بين ذلك المظاهر والواقع أو بين المظاهرة والشئ في ذاته ولكن الربيين ما كانوا ليؤكدوا وجود هذا الشئ في ذاته أو ينفيه لأنه على كل حال خارج عن مدار الحس وبالتالي عن مدى العقل بل إنهم ركزوا انطلاقاً من ذلك المعطى على نسبية المظاهرة وضحالة الوجود الذي هو لها باعتبار أن كل ظاهرة إنما تطفو امام الشعور فتصورها وفقاً لإمكانات الفرد واختلاف خاصيات الملكات الحسية. فاليرقاني مثلاً يرى الاشياء صفراء في حين يراها غيره بيضاء ومن حقن الدماء عينه رأى الاشياء حمراء ومن يدرينا لعل الحيوانات التي تكون عيونها مستطيلة تبدو لها الاشياء بشكل مختلف عن الشكل الذي تبدو به لنا نحن اول للحيوانات التي تكون حدقاتها مستديرة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, PP. 44-49). وكذلك الشأن في اللموسات والمسموعات والمشمومات والمتذوقات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 50-54).

فإذا كان الامر كذلك فأية صلابة يمكن ان تكون لعالمنا؟ إن انحلال العالم الى تصورات ذاتية هو صدى معطيات نظرية سائدة تقضي بعدم امكانية اتصالنا بالوجود اتصالاً مباشراً أي بعدم امكانية حدس الموجودات حدساً يلهم بجواهرها. وهذا العالم الضحل انما هو عالم يظهر لذات مفتتة لا تقوى جمع شتات حالاتها من صحة ومرض (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 101).

وبقظة ومنام (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 104).

وحركة وسكون (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 107).

وحب وكراهية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وجوع وشبع (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وحزن وفرح (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 111).

إنها ذات اشبه ما تكون بنزيف داخلي او تيار جارف لا يستقر له قرار.

إن الريبي وعالمه سيان: وهمان التقيا في إطار حضاري اندكت أركانه وتفتت وحدته ونهاوت قيمه.

وكسر الحواجز الطبقية، اما الربييون فقد نشأوا في مجتمع قمعي فكانوا انطوائيين إبتاعيين.

ولذا فعندما نقول إن الريية تحدت نشأتها - شأن كل موقف فلسفي - بالبعد العلمي النظري والبعد العملي السياسي المهمين في اطار وضعية تاريخية محددة فإن قولنا ذلك يظل مبدأ منهجياً عاماً علينا في كل مرة أن نبحث عن خصوصياته العينية التي تنعكس على الريية كموقف عام فتجعلها تأخذ هذا الشكل او ذاك من الاشكال التاريخية المتعينة.

III.3) فما شهدته أوروبا في أواخر العصور الوسطى وبداية عصر النهضة من انتشار الريية في الاوساط المتفلسفة يمكن تفسيره أيضاً بفعالية هذين البعدين الموضوعيين السياسي والعلمي بما لها من تأثير حاسم في حياة الناس حين يفعلون وحين يفكرون.

فلقد بدأ الانسان الاوروي فعلاً يخرج من محيطه الجغرافي السياسي ويكتشف - مع الحروب الصليبية أولاً ثم مع رحلات الاستطلاع والإتجار ثانياً - شعوباً تختلف عما ألف وتعرف على ثقافات تتباين مع ما تعود عليه من أطر ذهنية فكان لعملية ادراك عنصر الاختلاف اعظم الأثر في ادراكه لعنصر الهوية الامر الذي اجتثه من وثوقته العفوية ودفع به الى التساؤل وانتهى به الى ضرب من الريية (Hegel, *La Relation du Scepticisme avec la philosophie*, Suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 52).

وهذه الحركة كانت على صعيد داخلي - مزمنة لبداية تصدع سلطة الكنيسة الكاثوليكية واهتزاز اركان وحدتها بظهور حركة الاصلاح مع لوثر Luther وهي الحركة التي استهدفت نفس النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق نفس النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق ضمير الفرد بعد أن كانت رسمياً سلطة بابوية خارجة عن شعور الانسان الذاتي ووجدانه. وهذا النقل معناه عملياً رفض المؤسسة الدينية بما هي مؤسسة اجتماعية سياسية والارتقاء في الوقت نفسه - بالوعي الشخصي الذاتي الى مصاف الحكم وهو ما من شأنه أن يغذي في الانسان مزيداً من الثقة بالنفس ويجعله يتطلع أكثر الى التحرر من عطالة الجماعي والتوق الى تلبية اشواق الذات الباطنة وهي نزعة تجلت لا في اقامة العلاقة المباشرة بين المؤمن وربّه فحسب وإنما أيضاً في الولوع بركوب مخاطر الترحال واكتشاف المجهول وارتداد الآفاق الرحبة.

وكان لا بد لهذه الجسارة العملية النابضة بالحياة أن توازيها

هي اولى تعبيرات الفردانية individualisme المناهضة لجماعية القيم وموضوعية المبادئ في صلب الجماعة الاثنية.

فالاغريقي كان يرى في أثينا الإلهة المتعالية التي يقدسها بشكل تلقائي تجعله يعيش عفواً من اجل الصالح العام وبه إذ ما كان له أن يشعر بقارق بين الذاتي والموضوعي.

وما كان له ان يقابل بين البعد الخارجي السياسي في حياته والبعد الداخلي بل إن بين محتوى إرادة الشخص والواجب الاجتماعي من التطابق ما جعل البعض يؤكد أن الانسان الاغريقي لم يكن يعرف الاخلاق بمعنى العيش وفقاً لقرارات فردية تستند الى قناعة شخصية ومقاصد ذاتية (دروس في فلسفة التاريخ، Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, P.P. 104-105).

فأن يعيش الفرد للوطن وان يحيا من اجل اثينا لم يكن بالامر الذي يدرس او يلقي كمبدأ اخلاقي او تربوي. وإنما كان ذلك هو الموقف الطبيعي البديهي باعتبار ان الوطن هو الضرورة المطلقة التي لا حياة للاغريقي خارجها ولا وجود له الا بها وفي مناخها.

وهذا المحتوى هو الذي شكل موضوع التأمل السياسي عند كل من افلاطون وارسطو بحيث لم يكن عالم المثل الافلاطوني مثلاً ضرورة ابستمولوجية فحسب وإنما كان أيضاً شرطاً سياسياً من شروط الحفاظ على تركيبة المجتمع الاغريقي والذود عنه ضد قوى التغيير الصاعدة التي عبرت عنها مواقف السوفسطائيين باعتبارهم كما يقول هيغل «أول الحكماء الذين اوجدوا التأمل الذاتي والمذهب الجديد القائل بأنه على كل فرد أن يتصرف وفقاً لقناعاته الشخصية» (Hegel, *Leçon sur la philosophie*, P. 195). لا يستبدالها بأحسن منها بدل الخضوع لما هو موجود والتسليم له على علته. ولذا فإن الصراع بين افلاطون والسوفسطائيين لم يكن صراعاً نظرياً كما يدعيه الكثير من مؤرخي الفلسفة وإنما بشكل رئيسي صراعاً سياسياً (انظر Constanin Tsatos, *La philosophie sociale des Grecs anciens*).

إن هذه الاشارات تجعلنا نستشف خطوط التواصل بين السوفسطائية والريية ونقاط الانفصال معاً. فكلاهما ينكر - من منطلق الذاتانية - موضوعية المعرفة وموضوعية القيم وكلاهما يجعل من الشعور الفردي مقياس كل شيء وكلاهما ينتهي الى حبس الوجود في معهد الفردانية المتغيرة. الا ان السوفسطائيين نشأوا في مجتمع ديمقراطي فكانوا يشدون التغيير الاجتماعي

هذه خرفان لها رؤوس الخنازير بسبب الاتصال الجنسي بين النعجة والرت (جاكوب، منطق الحي *La logique du vivant*, P.P. 27-41). وهؤلاء بشر بلا اعناق ركب رؤوسهم في صدورهم (برنار كوهان *Bernard Cohen, La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature*, P.P. 189-201). تلك مخلوقات مسوخة يدل شذوذها على ارتكاب معاصي اخلاقية وتفشي فسادٍ ما.

فالطبيعة في نظر انسان عصر النهضة لا تخضع لآلية صارمة وإنما تتأثر في عملها بالنوايا وتتفاعل مع المقاصد وتتناغم مع الارادة.

ولأمور كهذه نفشت ظاهرة السحر وتنوعت الممارسات الظلامية التي لم تقتصر على أوساط العوام وإنما تركزت بالخصوص في الاوساط المثقفة حتى أن طبيباً في شهرة باراسالز Paracelse يتجاسر على حرق قانون ابن سينا في ساحة عمومية يعتبر أن من مقدمات العلم الطبي الامام بخواص الانغاز السحرية ومعرفة مصارها وطبيعتها ومعرفة من هو ميلوزين Mélusine ومن هن سيران Sirène وكنه حقيقة الرب وحقيقة الشيطان... (جاكوب *F. Jacob, La logi- que du vivant*, P.P. 29-30).

ومما زاد هذا الاغراق في اللامعقول استفحالاً تلك القصص العجيبة التي اصبح الاوروبي يسميها سواء من رحالة عاد بعد طول غياب بأغرب الحكايات عن جزر بعيدة ومخلوقات عجيبة وأمم مختلفة او من رحالة في الزمن احيا اساطير الاغريق وفهم بما فيها من عوالم ووقائع لم تألفها الروح المسيحية ولم يتعود عليها العقل الغربي.

كان لكل تلك العوامل ابعاد الأثر في عقلية النهضة التي بإمكاننا اليوم ان نخترل تمثيلها العام في قضية بسيطة وهي انها عقلية قامت على الاعتقاد بأن كل شيء ممكن (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* P. 52). الايمان بأن كل ما يمكن ان يمر بمخيلة الانسان يمكن ان تحققه الارادة الربانية.

وليس في وسع الفلسفة أن تبقى معزولة عن هذا المناخ الحضاري المتحول أو أن لا تتأثر بهذا الخيال المجنح الذي اكتسح المجال الفكري العام وليس في وسعها بالتالي أن تظل متشبثة بقيمتها ولا ان تظل متمسكة بقيمتها المنطقية والانطولوجية والعملية ومن ثم كان هذا النفس الريبي الذي مس كل روح متفلسفة تقريباً من نيقولا الكوزي Nicola de

- بشكل أو بآخر - جسارة نظرية انتهت بفرقة الكوسموس الاغريقي المتعلق كما حددته الكوسمولوجيا الارسطية - البطليموسية - وفتح العالم اللامتناهي كما حددته الكوسمولوجيا الحديثة بداية مع كوبرنيك وبرونو Bruno حتى نيوتن (A. Koyre, *Du Monde, clos à l'univers, Newton infini*).

ونحن لا ندعي خلافاً لما ذهب إليه البعض (بالسنيير Jean, pelseneer, « La Réforme du 16e siècle à l'origine de la science moderne » in *La science au seizième siècle*). ان ما سمي بعصر النهضة كان بالفعل عصر نهضة إذ إنه لم يساهم في إنشاء العلم الحديث إلا بشكل سلمي تمثل قبل كل شيء في محاولات التخلص من هيمنة الارسطية والرشدية باعتبارها الاطار العقلائي العام الذي من خلاله تطرح مسائل العلم وتباشر مشاغل الانسان وتتحدد رؤية الوجود فتعرف الحقيقة والخطأ ويفصل الخير عن الشر ويميز الواجب الوجود عن ممكن الوجود.

وفي الحقيقة أن هذه المحاولات لم تبدأ مع عصر النهضة وإنما بدأت منذ حوالي 1270 يوم أصدر اسقف باريس Tempier مذكرة يدين فيها جل المقالات الارسطية والرشدية ويكفر من قال بها أو روجها سراً أو جهراً، كتابياً أو شفهاً (دوام، نسق العالم، المجلد الرابع، الفصل الاول والفصل الثاني، ص 36). وقد تبنى هذه الإدانة بعض الفلاسفة المرموقين من امثال البير الكبير Alber le Grand وريشار الميدلتوني Richard de Midelton وهنري الغاني Henri de Gand وتوماس برادواردين T. Bradwardine.

إلا أن هذه الحركة النقدية لم تكن تستند الى أرضية علمية، أو على الأقل عقلانية، وإنما استندت الى أرضية عقائدية إيديولوجية اعتمدت الفصاحة أكثر مما اعتمدت المنطق وخاطبت الوجدان والارادة أكثر مما خاطبت العقل، وما كان لها أن تكون بغير ذلك الاتجاه، لأنه كان من الضروري انتظار القرن السابع عشر أي انتظار غاليلي وديكارت ونيوتن ليكون نقد الارسطية من منطلق علمي أمراً ممكناً.

ولذا فإن رفض الاطار الارسطي والتكر لمقولاته ومفاهيمه وقوانينه جعل الانسان الغربي يفقد بوصلة التوجه الفكري وإمكانية التمييز بين الواجب الوجود والممكن الوجود (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 50-60). فاشتبهت عليه السبل وامتزج الخيال بالواقع فإذا الطبيعة امامه فوضى لا تخضع لقانون ولا تعرف نظاماً.

ان يأس العقل الانساني من الوصول اليها بقدراته الذاتية فهو إذن شك مؤقت يتخذ - ظاهرياً على الاقل - شكل التجربة الوجودية التي سرعان ما تشفى النفس منها لتعود الحقائق المطعون في يقينها بفضل تدخل رباني يشرح الصدر لنور الايمان.

ولذا كانت وظيفة الريية الايمانية Scepticisme Fidéiste تتمثل دائماً في إجلاء سلبية المعرفة البشرية وإظهار عرضيتها كشرط من شروط الاقرار بإيجابية الوحي الرباني وضرورته وبالتالي بيان تفاهة علم لم يقم على إيمان وبؤس عقل تحرك خارج مجال الربوبية كما يتجلى من خلال النصوص المقدسة والسنن المتوارثة لا كما يمكن أن يتصوره عقل بشري وهو ما يشكل في تقديرنا مظهراً أساسياً من مظاهر الانبعاية الريية او قل شكلاً آخر من أشكال تبرير القيم السائدة في صلب تشكيلة اجتماعية ما يجعل من الموقف الريي موقفاً ايديولوجياً يتنصر لنزعة الحفاظ على ما هو كائن ضد نزعة التغيير والتوق الى ما يجب أن يكون.

مصادر ومراجع

- Bourgey, L., *Observation et expérience chez Aristote*, éd. Vrin, Paris, 1955.
- Brochard, V., *Les sceptiques Grecs*, éd. Vrin, Paris, 1969.
- Cohen, Bernard, «La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature». in *La Science au Seizième siècle*, colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
- Conturat, L., *La logique de Leibniz*, éd. Félix Alcan, Paris, 1901.
- Duhem, P., *La Notion de théorie physique de Platon à Galilée*.
- —, *Le système du monde*, éd. Hermann, 1973.
- Descartes, R., «La Recherche de la vérité par la lumière naturelle». in *Œuvres et lettres*. éd. Gallimard, LA bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953. abrégé des six méditations suivantes.
- —, *Les Méditations métaphysiques chez Descartes: œuvres et lettres*. éd. Gallimard. La bibliothèque de la pléiade, Paris, 1953. CF. abrégé des six méditations, suivantes.
- De Cues, N., *La Docte ignorance*, Traduction de Maurice de Gardillac, éd. Aubier, Paris, 1942.
- Empiricus, Sextus, «Contre les logiciens» in *Les Sceptiques Grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. éd. P.U.F. Collection les grands textes. S.U.P. Paris, 1966.
- —, «Contre les moralistes» in *œuvres choisies*, traduites par Jean Granier et Geneviève Goron, éd. Aubier, Paris, 1948.
- Gouhier, H., *L'histoire et la philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1973.
- Greniers, H., L'Exigence d'intelligibilité des *sceptiques Grecs* in *Revue Philosophique*, No 3., 1957.
- Gresson, A., *Montaigne*, P.U.F. Coll. S.U.P., Paris.

Cues وهنري ايتيان H. Etienne. الذي تحمس لمقالات الرييين فترجم سنة 1562 بعض آثار سكتوس امبيريقوس وكورناني اغريبا Corneille Agrippe الذي تزعم حركة الاحتجاج ضد قمع السحرة ومحاكم التفتيش ووضع لهذا الغرض كتاباً يبين فيه مخاطر الوثوقية وتفاهة العلم (A. Verdan, *Le Scepticisme philosophique*).

وقد بلغت هذه الريية اوجها في عصر النهضة مع مونتانيي Montaigne الذي اعطى نفساً جديداً لكل مقالات البيرونيين المتعلقة بأخطاء الحواس وضعف العقل وتناهي الطبيعة البشرية بشكل يجعلها تطلب الحقيقة فلا تدركها ومن ثم كان لا بد للحكيم من ان يقف عند ظاهر الاشياء وقيمتها وفقاً لما يصلح لحياته وما يتماشى مع العرف السائد تفادياً للبدع والمستجدات الخادعة (انظر كرسيون. مونتانيي. A. Gresson, *Montaigne*).

إلا ان العنصر المميز لهذه الريية المحدثة أنها بقدر ما تلج على غرور الانسان وتنتقد ادعاءه إمكانية معرفة كنه الاشياء وبقدر ما تبذل من جهد نظري لإظهار الانسان بمظهر العاجز المتخبط في تناقضاته تراها في الوقت نفسه تعلي من شأن الايمان الديني وترتفع به الى مستوى النور الذي يقذف به الرب في الصدور فيكشف لها عن سبل النجاة وطرق السعادة فكأن الريية تلعب دور المدخل الى الايمان أو دور المطهر من وثنية العقل.

ذلك ما نلمسه مثلاً في موقف مونتانيي من ريمون سيوند Raymond Sebond هذا المفكر الاسباني الذي سخر نفسه لنقد الاتحاد والدفاع عن الديانة المسيحية استناداً إلى أدلة طبيعية أي عقلية ووضع لهذا الغرض كتاباً أسماه اللاهوت الطبيعي *Théologie Naturelle*. وعندما ترجم مونتانيي هذا الكتاب - استجابة لرغبة أبيه - اتخذ منه موقفاً يتناقض بشكل أساسي مع مقاصد واضعه. ففي حين كان سيوند يؤمن بإمكانية إرساء الايمان على أسس عقلية حاول مونتانيي تبيان تهافت هذا الرأي وضعف الحجة الانسانية وعجز العقل عن ادراك الحقيقة وهو ما جعل كتابه يتحول من تمجيد لريمون سيوند الى انتقاد له وإشادة بالبرونية (Montaigne, *Apolo-gie de Raimon Sebond*) الحقيقة الى القديس اوغستين Augustin والغزالي حتى باسكال Pascal وهوبس Huet وغيرهم...

فالقاسم المشترك بين الرييين الايمانين على اختلافهم أن الشك يمثل عندهم مرحلة على طريق البحث عن حقيقة يجب

الريية

Scepticism Scepticisme Skepticismus

تعود نشأة الحركة الريية في التاريخ الى ما بين سنة 300 و 200 ق.م. وهي تقسم عادة من قبل مؤرخي الفلسفة الى ثلاث حقبات : الحقبة الأولى يمثلها بيرون Pyrrhon و تيمون Timon ، الحقبة الوسطى تدعى أيضاً حقبة الاكاديميين ويمثلها اركاسيلاوس Arkesilaos و كارنياديس Karneades ، والحقبة الأخيرة أو الريية الجديدة ويمثلها اينسيديموس Ainesidemos ومن بعده اغريبا Agrippa وسكتوس امبيريكوس Sextus Empiricus .

إن الريية ، التي اشتهرت بكونها حرباً على كافة أنواع الدوغماطية ، لا تقول بامتناع الصدق وعبث الحقيقة ، بل بعدم إمكانية معرفتنا لهذا الصدق على نحو يقيني . والصدق هنا تفهمه الريية كمطابقة بين الحكم والواقع المستقل عن الحكم ، بين القضية والموضوع الذي تشكل القضية وصفاً له . وحدها هذه المطابقة ما تنكر الريية معرفته . فهي ، بالرغم من هذه الاعتبارات ، تبقي إمكانية الصدق مفتوحة بالنسبة للأحكام المتداولة . وحده برهان الصدق ، إذن ، ما يمتنع علينا في نظر الريية - لا الصدق ذاته . لكن المسألة المعرفية تدور ، في نهاية المطاف ، لا حول الصدق ذاته ، بل حول إمكانية اليقين ومعرفتنا لهذا الصدق . في هذا المنظور يبدو للريية أن كل الأحكام تفقد شرعيتها كأحكام لتصبح ، جميعها ، أحكاماً مسبقة .

هناك نوعان من الريية : فإن قالت الريية بامتناع جميع الأحكام الممكنة لقننا أنها ريية كلية . وإن قالت بامتناع اليقين عن بعض الأحكام دون غيرها قلنا أنها ريية جزئية . فهناك من الرييين من نفى إمكانية اليقين كلياً وبالنسبة لجميع الأحكام الموضوعية ، ومنهم من أنكر هذه الإمكانية بالنسبة لبعضها فقط ، كالأحكام القلبية a priori مثلاً .

من ثم يمكن أيضاً تقسيم الرييين الى قسمين آخرين ، رييين مطلقين ورييين نسبيين . فإذا قال الريي بامتناع معرفة صدق الحكم مطلقاً ، أي بالنسبة لكل مكان وزمان وإنسان قلنا أن رييته مطلقة . أما اذا قال الريي بامتناع اليقين بالنسبة له شخصياً وبالنظر الى حدوده المكانية والزمانية دون أن يطلق

- Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I. Traduction par J. Hyppolite, éd. Aubier.
- ———, *La Relation du scepticisme avec La philosophie*, suivi de *L'Essence de la Critique philosophique*, Traduction par B. Fanquet, éd. Vrin, 1970.
- ———, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Traduction Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1970.
- ———, *Science de la logique*, Tome III *La logique de l'essence*, Traduction par S. Jankélévitch, éd. Aubier, Paris, 1971.
- Jacob, F., *La Logique du Vivant*, éd. Gallimard, Paris, 1972.
- Joly, R., *Hyprocrate, Médecine Grecque*, éd. Gallimard, collection idée, Paris, 1964.
- Kant, E., *Anthropologie du point de Vue pragmatique*, Traduction par M. Foucault, éd. Vrin, Paris, 1970.
- ———, *Critique de la raison pure*, Traduction Tremesaygues et Pacaud, éd. P.U.F., Paris, 1968.
- ———, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, Traduction par Louis Guillemit, éd. Vrin, Paris, 1968.
- ———, *Réponse à Eberhard*, Traduction par R. Kempis, éd. Vrin, Paris, 1973.
- ———, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Traduction par Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1974.
- Koyre, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Coll. idées.
- ———, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- ———, *La Révolution astronomique*, éd. Hermann, Paris, 1974.
- Laërce, Diogène, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction par R. Genaille, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
- Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*, éd. Gallimard, coll. idées, Paris, 1962.
- Nietzsche, F., *Par delà le bien et le mal*, Traduction par Geneviève Bianquis, éd. Union générale d'éditions, coll. 10-18, Paris 1951.
- Pelseneer, Jean, «La Réforme du 16^{ème} siècle à l'origine de la science moderne» in *La science au seizième siècle*, Colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
- Philon, «De l'Ivresse.» in *Les Sceptiques Grecs*, texte choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, éd. P.U.F., collection les Grands textes, S.U.P., Paris, 1966.
- Piaget, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, éd. P.U.F., Paris, 1968.
- Platon, *Théétète*, Traduction par E. Chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
- ———, *Parménide*, Traduction par chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
- Taton, R., *Histoire générale des sciences*, T.I. éd., P.U.F., Paris.
- Tsatos, Constantin, *La philosophie sociale des grecs anciens*, éd. Nagel, Paris, 1971.
- Verdan, A., *Le scepticisme philosophique*, éd. Bordas, Paris, 1971.
- Voilquin, J., *Les penseurs Grecs avant Socrate de Thalès De Milet à Prodicos*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

حمادي بن جاء بالله

ذلك أشاروا، من جهة أولى، الى خدع الحواس وتصورات الجنون، وأشاروا، من جهة أخرى، الى النزاعات القائمة بين الانساق الفلسفية المختلفة والتي يبدو كل منها بديهياً بالنسبة لصاحبه وأتباعه، فيما أن الصادق منها واحد دون غيره. فإذا كانت البداهة، وهي الميزان الوحيد للصدق، غير نافعة لإثباته عملياً فإن ما ينتج عن ذلك هو امتناع اليقين بالنسبة للمعرفة. لكن هذا البرهان ليس كافياً لتكران اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، اذ يبقى اليقين الخاص بهذا البرهان خارج نطاق الريية الكلية التي يدعو اليها، كما يبقى هذا البرهان خارج نطاق ما ينكره من يقين بالنسبة لكل الأحكام.

لكن لنلاحظ الريي الكلي عندما يحاول أن يقدم برهاناً على قوله. الا يفترض برهان كهذا إيمانه بمنهجية معينة يسلم بأهليتها كطريق لليقين؟ ولنلاحظه عندما يقول أعلاه عن الانساق الفلسفية المختلفة أن واحداً منها فقط، ودون غيره، صادق. الا يفترض قوله هذا صدق قانون اللاتناقض واعتراؤه بموضوعية هذا الصدق وضرورته؟ يبدو أن الريي الكلي - وكما لاحظ ارسطو ذاته من قبل - لكي يكون متساقاً مع ذاته عليه أن يصمت كلياً. اذ ذاك ينبغي على الريية الكلية أن تنقلب الى صمتية كلية. وحتى هذا الصمت الكلي من شأنه افترض معيارية قانون اللاتناقض، وذلك عندما تكون الغاية منه تجنب الوقوع في المناقضة الذاتية. وهذا دليل ساطع على سقوط الريية الكلية في المغالطة حين يحاول الريي تشبيه قانون اللاتناقض وغيره من القوانين المنطقية بسلم يرفسه الصاعد عليه بعد أن يكون قد صعد.

لكن اذا كانت الريية تحقق في تحقيق أهدافها على صعيد المعرفة النظرية فإنها تحقق نجاحاً أكبر على صعيد الأخلاق والمجتمع. فهي تشترك مع الرواية والايقورية في السعي نحو السعادة وفي رؤية إمكانية تحقيقها في السكينة Ataraxia. لكن فيما يرى الروائيون والايقوريون إمكانية السكينة في المقدرة على معرفة العالم حق المعرفة يراها الرييون في الامتناع عن الحكم epoché والاستغناء عن المعرفة. ذلك لأن اليقين، كما رأينا، غير ممكن في نظرهم بالنسبة للمعرفة ولأن في محاولته وانتحمس له مكنم القلق والتشوش، مما يمنع عن المرء إمكانية السعادة والسكينة. إن الالتزام بالقيم يبقى فارغاً ما لم تيسر لنا معرفتها على نحو مطلق، كما أن معرفتها على نحو مطلق تفترض المستحيل: إمكانية اليقين بالنسبة لمعرفةنا للعالم.

لكن الرييون كانوا حريصين على عدم اسناد انقيمة المطلقة للأمالاة التي اصبحوا يتسمون بها نتيجة لرييتهم، مما دفعهم

هذا الامتناع قلنا أن ريية نسبية. والواقع أن هذه الريية النسبية هي الأصل التاريخي الذي تعود اليه جميع أنواع الريية. كما أننا نعلم من تيمون 325-253 ق.م. أن استاذة بيرون الذي مات سنة 275 ق.م. هو أول من أدخل كلمة Skepsis التي تترجم بالريية، الى الاستعمال الفلسفي وإن هذه الكلمة تعني أصلاً في اليونانية فعل النظر والتطلع والبحث. فالريي، بهذا المعنى، هو من لا يزال يتطلع الى الحقيقة ويبحث عنها فيما أن الدوغمطي يدعى كذلك لأنه يظن أنه قد وجدها.

غالباً ما تنتهم الريية بأنها لا تخلو من المناقضة الذاتية. وهذا شر ما يمكن لفلسفة أو نظرية أن تتبل به. ذلك لأن القول بامتناع اليقين يبدو متيناً من ذاته ولأن القول بعدم إمكانية المعرفة لا ينتهم ذاته بالجهل. أوليس الريي، في قوله بامتناع اليقين، واثقاً من هذا الامتناع؟ أوليس المشكك بإمكانية المعرفة الموضوعية يطلق حكماً موضوعياً حول موضوع المعرفة وإمكانياتها؟ طبعاً لا يجوز اطلاق تهمة المناقضة الذاتية على كل أنواع الريية. فالريية الجزئية ثمر بسهولة، من خروم شبكة هذا الاهتمام، وذلك بشكليها النسبي والمطلق. فلأن هذه الريية لا تنكر اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة يمكن استثناء يقينية احكامها الخاصة كنظرية من نطاق الريية التي تقضي هي بها. من هنا خلو ريية هيوم مثلاً من المناقضة الذاتية عندما تنكر من خلالها إمكانية الاحكام التركيبية القبلية synthetic a priori التي يقول بها الميتافيزيون بعد كانط.

لكن الريية الكلية، وهي تنكر إمكانية اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، لا بد لها وأن تقع في المناقضة الذاتية. فكيف لها ذاتها أن تنجو من الريية التي تدعو اليها وقد حكمت بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة. طبعاً أن القول بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة لا يقع، بحد ذاته، في المناقضة الذاتية. ذلك لأن تصور اليقين لا يتضمن ما يقضي بإمكانيته أو بامتناعه. لكن الريي الكلي محكوم عليه بالوقوع في المناقضة الذاتية اذا تقدم من القول بامتناع اليقين الى القول بيقين امتناع اليقين عن كل الأحكام الممكنة، إذ إن يقين هذا الامتناع هو يقين أحد الأحكام الممكنة.

إن فلاسفة الأكاديمية الجديدة في العصور القديمة لم ينجوا من هذه المناقضة الذاتية في دفاعهم عن الريية الكلية. وهم، في دفاعهم هذا، كانوا يوجهون نقدهم ضد دعوى الروائيين القائلة إن البداهة هي ميزان الصدق. فأرادوا أن يبرهنوا أن التسلات البديهية هي أيضاً عرضة للانخداع. ولكي يبرهنوا

الريية مجال لكلا النزعتين والأمر يتوقف، في النهاية، على مزاج الريي وتفضيله لأحدهما دون غيرها.

مصادر ومراجع

- Brochard, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, 1932.
- Hossenfelder, M., *sextus Empiricus, Gruindriss der Pyrrhonischen Skepsis*, Einleitung, Frankfurt, 1968.
- Moore, G.E., «Four Forms of Scepticism», in: *Philosophical Papers*, London, New York, 1959.
- Popkin, R.H., *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, New York, 1964.
- Richter, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2Bd., Leipzig, 1904-1908.
- Russel, B., *Sceptical Essays*, New York, 1928.
- M. Hossenfelder, «Skepsis», in: *Handbuch der Phil. Begriffe*, Bd. 5, Muenchen, 1974.
- Stegmüller, W., *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Wien, 1954.

انطوان خوري

الى تأسيس رييتهم على نحو لا تصبح بموجبه ذات قيمة مطلقة. من هنا سعي البيرونيين مثلاً الى ابراز البرهان جنباً الى جنب مع البرهان المضاد بالنسبة لكل دعوى ممكنة. وهذا المسعى بالذات كان مرده الى دافع أخلاقي طغى على فلسفاتهم عموماً وأدى بهم، من خلال الامتناع عن الحكم وتعليقه، الى الامتناع عن الظلم والارهاب والى تحاشي مواجهة الآخرين بغير الحجة والافتناع. هذه النظرة وما تؤدي اليه من التسامح في علاقاتهم بالآخرين كانت تظهر مجتمعيّاً لقناعة عميقة لديهم أن جميع الناس، في نهاية المطاف، يعنون في أقوالهم الشيء الواحد ذاته لكنهم يعبرون عنه في طرق مختلفة. فهل من شأن قناعة كهذه ابعاد الكبرياء عن الرييين اذ تتساوى جميع القناعات في نظرهم، أم أن من شأنها كسوهم بحلة من الخطورة الفائقة، اذ ييقون، في نظر أنفسهم، في منأى عن الضلال من خلال امتناعهم عن الحكم فيما يبقى غيرهم من غير المتنعين يتمرغون في احوال الجهل والخطأ؟ في

الزرداشتية

Zoroastrianism
Zoroastrisme
Zoroastrismus

الزرداشتية

الزرداشتية أو الزراتشتية دين ينسب الى زرادشت، النبي الآري، وهو دين معظم الفرس قبل الاسلام، أما اليوم فيدين به أقوام يسكنون كأقليات دينية في إيران والهند. ويصعب تحديد زمان ومكان ظهور هذا الدين بشكل دقيق لتعدد الروايات حول زمان ومكان ظهور زرادشت؛ فالمصادر الزرداشتية تذكر ان زرادشت اختير نبياً حوالي عام 1750 ق. م، وكان عمره آنذاك أربعين سنة، فتكون بذلك ولادته قد حصلت عام 1790 ق. م. أما المصادر الاسلامية فتقول أن زرادشت كان قد ظهر قبل الاسكندر بمائتين وثمانية وخمسين عاماً، فإذا أضفنا إليها زمان الاسكندر 330 ق. م. وأربعين سنة كانت قد مضت من عمر زرادشت قبل ظهور أمره، فإن هذا يعني أن زرادشت ولد في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد، أي حوالي 630 ق. م. ولما كانت المصادر تجمع على أن عمره كان اثنين وسبعين (أو 77) عندما قتل فإن ذلك يعني أن زرادشت عَمَّرَ حتى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. أما المصادر اليونانية فلإنها متضاربة ولا تكاد تذكر تاريخاً دقيقاً لظهور زرادشت، وتتردد في التأريخ له بين القرن العاشر والسادس قبل الميلاد. لكن معظم المؤرخين قبلوا التاريخ الذي ذكره المسلمون واعتبره بعضهم تاريخاً دقيقاً.

ومهما يكن من أمر ولادة زرادشت ووفاته فمن الثابت أنه

كان أوسط أولاد خمسة لرجل يدعى بورشاسب (بورشسب). ولا يمكن معرفة الكثير عن حياة زرادشت قبل ظهور دعوته، إذ اختلطت حياته بالكثير من الأساطير التي جعلت من حياته نفسها أسطورة. ويبدو أن زرادشت نبغ مبكراً وظهر منه نفور للعبادات والتقاليد والسحر الذي كان منتشرًا في عصره. لقد تنقل زرادشت في جميع أنحاء الامبراطورية الفارسية، وهذا هو سر ظهور دعوته في شرق إيران في حين كانت ولادته في شمال غرب إيران وفي مدينة مراغه (رَگَه) في إقليم اذربيجان. ولاقت دعوة زرادشت استجابة من بعض الذين التقى بهم أثناء تجواله في مقاطعات الامبراطورية الثلاث، بكترايا وميديا وفارس، كما استحسّن الكثير بساطة الدين الجديد ووضوح تعاليمه وسمو مبادئه، واستطاع زرادشت أن يجمع حوله الكثير من المؤيدين، وقد أقبل عليه كثيرون خاصة عندما استطاع أن يغير العلاقة بين الانسان وأهله، من علاقة خشية وخوف، يقوم الانسان بتقديم القرابين للالهة اتقاء لشرها، ويدين رقبته عبودية لكهنتها، الى علاقة محبة وتعاون وصداقة. فلقد كان زرادشت يتحدث مع أو عن ربه أهورامزدا (اورمزدا) وكأنه يتحدث مع أو عن صديق.

ولما اشتد أمر زرادشت وانتشرت ديانتة وأصبح له اتباع كثيرون، حمل الدين الجديد وكتابه المقدس الافستا أو كما ساءها العرب الابستاق الى الملك الآري المنحدر من الأسرة الكيانية كشتاسب، كشتاسب، وبعد اعتناق هذا الملك للدين الجديد أصبحت الزرداشتية الديانة الرسمية للدولة واعتنقتها كل الشعوب التي كانت تسكن بين الهند شرقاً واليونان غرباً. وبلغت الديانة الزرداشتية أوجهاً في عهد الأسرة الاكمينية (المخامنشية) التي كان كورش الكبير أول ملوكها.

إن زرادشت مثله مثل أي شخصية أخرى، أدى اعجاب

الاسلامي، ولقد تحالفت هذه الأسرة مع رجال الدين منذ بداية حكمها ويمكن إعادة ذلك الى أن جد أردشير الأول كان قياً على بيت نار أناهيتا (اتشكده أناهيتا) في مدينة اصطخر، حيث كان يتوج ملوك الأسرة الساسانية، ومنذ ذلك الحين أصبح للزرادشتية نظام وتقليد مذهبي رسمي يقوم فيه أشخاص معينون بمهام معينة فتشكلت طبقة رجال الدين (موبدان آثروان) وكانت تسمو على طبقات الشعب الأخرى. كطبقة رجال الحرب (ارتشتاران) وطبقة الموظفين وكتاب الدواوين (دبيران) وطبقة الفلاحين والصناع (وستريوشان وهوتخشان).

وتركزت طبقة رجال الدين في نهاية المطاف في قوم اطلق عليهم فيما بعد اسم المغان، الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن رعاية الدين وأنهم جلبوا على خدمة الالهة. واستطاع هؤلاء أن يحصلوا على حقوق خاصة بهم، فكان لهم حق القضاء واصدار شهادة الولادة وإجراء مراسم الزواج والموت ورعاية بعض المراسيم الدينية، كالتطهير ومراسم تقديم النذور والأعياد الدينية وكانوا في كل ذلك مستقلين تمام الاستقلال. وكان يحكم علاقاتهم داخل الطبقة مراتب معينة، وكانت البلاد مقسمة الى مراكز دينية يدير كل واحد منها رجل دين يسمى (موبد) وكلهم يتبعون رئيساً هو كبير الموابدة (موبدان موبد) الذي يعتبر الأب الروحي للملك، ويمثل أعلى سلطة دينية، ولا شك أنه كان المرجع الديني الأخير في كل مسائل الدين، وبالإضافة الى هؤلاء كان هناك الهرابذة، وهم موظفون مذهبيون كانوا يشغلون مناصب قضائية ويديرون المراسم الدينية في بيوت النار. وقد كان لرجال الدين دور كبير في تدبير شؤون الحياة العامة للناس، مما جعل للديانة الزرادشتية أثراً عظيماً في الحياة السياسية والاجتماعية وفي كيفية صياغة المدينة الفارسية القديمة.

أما الكتاب المقدس الأفيستا فقد أضيفت اليه تعديلات بعد جمعه للمرة الأولى بامر من اردشير الأول. وقد شملت هذه التعديلات تأليفات في الطب والفلك والفلسفة لمفكرين إيرانيين كما شملت أيضاً تأثيرات فكرية يونانية وهندية، واستقر النص الرسمي للأفيستا بعد محاولات من كبير الموابدة آذر مهر سبندان في عهد شابور الثاني. وأصبحت الأفيستا موسوعة كبيرة لكافة علوم العصر في العهد الساساني، وقد قسمت الى واحد وعشرين كتاباً (نسكا) بعدد كلمات صلاة الشكر، يتا أهووثريو. لم يبق منها اليوم الا القليل الذي يشكل مجموعة من النصوص كانت مبعثرة هنا وهناك في بعض

اتباعه به الى قيامهم بنسج الكثير من القصص والأساطير حول حياته، مما جعل من الصعب على المؤرخين استبيان حقائق الأمور، لكن جريان الأمور يشير الى أن زرادشت كان يهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعي من خلال رسالته الدينية. فزرادشت لم يظهر في بيئة خالية من الأفكار والمعتقدات الدينية، فقد عبد الايرانيون قبل ذلك آلهة متعددة، تختلف باختلاف المناطق من ناحية واختلاف الأسر الحاكمة من ناحية أخرى. وكان بين آلهة الايرانيين القدماء آلهة تمثل قوى ونواميس الطبيعة، كما دان بعض الايرانيين لآلهة ذات طابع أخلاقي من أشهرها وارونا وميترا، وكانت عبادة ميترا واسعة الانتشار في شرق وغرب ايران، وتطورت هذه المعتقدات الدينية الايرانية حتى ظهرت في تعاليم وتقاليد الديانة المزدية التي سادها مراسم مذهبية معينة يجريها رجال دين مختصون. وكان انتشار هذه الديانة بين سكان المدن كبيراً، وتنسب هذه الديانة الى مزدا كبير الآلهة الذي اعتبره اتباعه إله العالم أجمع، ولعل ما يمكن أن يقال عن المزدية هنا أنها كانت تمثل انتقالاً في معتقدات الايرانيين من مرحلة الأسطورة والمعتقدات الدينية المختلطة بالأسطورة الى مرحلة دينية تتسم فيها العلاقة بين الانسان والله ببعض الوضوح والجلاء. ومع أن هذا كان عاملاً مساعداً على قبول الدين الجديد بسرعة لكن الكهنة المسؤولين عن الدين السابق (المزدية) قد أعاقوا انتشار دعوة زرادشت وبذلوا كل جهد في هذا السبيل. ولقد أدى ذلك ببعض المؤرخين الى اعتبار زرادشت مصلحاً دينياً اجتماعياً وأن الزرادشتية ليست سوى مزدية معدلة (آرثر كريستنسن، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، لا.ت).

أما المعتقدات الزرادشتية فقد مرت في أدوار متعددة، فقد بدأت تعاليم زرادشت على شكل أشعار وأناشيد دينية تمجد الإله أهورامزدا يحفظها الاتباع عن ظهر قلب ويرددونها في صلاتهم وفي كل مناسبة دينية ويتناقلها الأبناء عن الآباء، حتى قيام أردشير الأول بعد توليه الحكم في الامبراطورية الفارسية بمحاولة توحيد المعتقدات الدينية من خلال جمع النصوص المتعددة للأفيستا وكتابة نص واحد رسمي للكتاب المقدس للديانة الرسمية. ولكن رغم أن الزرادشتية كانت الدين الرسمي للفرس وملوكهم منذ زمان الأسرة الأكمينية أي منذ 549 ق. م. وحتى ضم ايران الى الدولة الاسلامية على يد الفاتحين العرب المسلمين عام 650 م، فلا يبدو أن الزرادشتية تمتعت بنظام كنسي (كهنوتي) الا في عهد الساسانيين الذين حكموا ايران والأقاليم التابعة لها منذ 224 م وحتى الفتح

انه الذي يتعد عن الأندال والكذابين، إن الذي يعبد مزدا يقدس الماء والنبات والأرض والسماء والانسان والحيوان وكل المخلوقات الطيبة، وفي آخر اليسنا يبدو من يعبد مزدا طالباً للسلام والصلح بين المخلوقات.

واليشنات أطول أجزاء الافستا الموجودة ولا تبدو واحدة في الأسلوب أو في طريقة النظم ويبدو أكثرها مضطرباً في وزنه ولغته، وتضم اليشنات مدحاً للخالق أهورمزدا والاشاسبندان وايزدان، كما تضم كثيراً من الأساطير والحكايات ووصفا لبعض الحروب الايرانية، وقد أوحى اليشنات الى الفردوسي معظم ما جاء في ملحمة الشعرية المشهورة «الشاهنامه» من قصص وأخبار ملوك ايران قبل الاسلام.

والونديداد تعتبر الجزء الفقهي من الافستا، وفيها الكثير من التشريعات والقوانين التي تحكم الحياة الفردية والاجتماعية، وما يناله الانسان على أفعاله من ثواب أو عقاب وكلمة داد حكم نفسها توحى بما يقصد بكلمة قانون. كما تذكر الونديداد ما يحصل من شر على هذه الأرض نتيجة للخراب الذي يحدثه الشيطان وما يعم من خير نتيجة زراعتها واستقلالها.

أما الويسپرد، وهو أقصر أجزاء الأفستا، فيشمل تراتيل وأنشيد في تمجيد الشرف والعفة والطهارة وكل ما هو مستحسن، وفيه ذكر للآلهة والملائكة والعالم الخير والسماء وما فيها والأرض وما عليها، كما يشمل وصفاً لكيفية العبادة والصلاة وأوقاتها في الليل والنهار وما يطلب من الزرادشتي أن يقوم به في الأعياد والاحتفالات الدينية.

أما خردة افستا، الافستا الصغيرة، فهي مختارات من الافستا قام بإعدادها كبير الموائد، آذر ياد مهر اسپندان، في عصر شابور الثاني، ليسهل على اتباع الدين القيام بواجباتهم الدينية. وتشمل ما يتلوه الزرادشتي في صلاته أو في أعياده واحتفالاته الدينية، وكذلك النصوص التي يجب قراءتها في المراسيم الاجتماعية كالزواج والعزاء أو عند لبس السدره مراسيم التعميد. كما يشمل هذا القسم أيضاً التقويم الزرادشتي وأسماؤه الأشهر والأيام.

لقد تعرضت المعتقدات الزرادشتية الى تعديلات لعل أهمها التعديلات التي طرأت بعد انتشار الدين الاسلامي في ايران، فرغم أن ثوية الخير والشر والنور والظلمة تبدو ظاهرة في العقائد الزرادشتية، فلا يمكن القول بأن الزرادشتية تعتقد بالثنوية في التأليه، ففي بداية الأفستا يذكر زرادشت «إني أعبد الإله الذي كان دائماً وسيبقى ابداً، إني أعبد الآلهة المتعالي بفكره، الواحد في العالمين والخالق لهما والذي اسمه

بيوت النار وفي بيوت بعض الزرادشتيين الذين خافوا ضياع كتابهم المقدس بعد انتشار الاسلام السريع بين الفرس، خاصة أولئك الذين انتقلوا من ايران الى الهند. ولقد كتبت الافستا بخط الافستا الذي يشبه الخط السنسكريتي ويسمى دين دبیره. وقد شرحت الافستا في كتاب سمي دينکرد وهو مكتوب باللغة والأحرف البهلوية، كما شرحت الافستا في كتاب اطلق عليه زند وأغلبه مكتوب بالبهلوية أيضاً، كما قام الزرادشتيون بتفسير الزند واطلق عليه بازند. وتذكر الكتابات الدينية الزرادشتية أن الأفستا كتبت يوماً بالذهب على عشرة آلاف جلد ثور وكان يحتفظ بنسختين منها أحدهما في المكتبة الملكية دزنيشت في تحت جشيد برسبوليس، والثانية في بيت نار آذر كشسب. وتروي هذه الكتابات أيضاً أن عدد الفاظها في عهد الساسانيين 345700 كلمة، أما النص الموجود حالياً فهو 83000 كلمة فقط.

وقد كُتبت الافستا الساسانية الى ثلاثة أقسام: الأول ويضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل الإلهي، والثاني يضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل في العالم الأرضي، والثالث يضم الفصول المتعلقة بالعلم بما بين العالم الإلهي والعالم الأرضي. أما الأفستا التي بين أيدينا فتحوي على ستة أقسام رئيسية هي الكاتات واليسنا واليشنات وخردة افستا والويسپرد والونديداد.

إن أدبيات الأفستا تظهر بوضوح أن الافستا لم تكتب في زمان ومكان واحد أو بيد شخص بعينه، ولكن الزرادشتيين لا يشكون في أن الكاتات وهي أقدم ما كتب من الافستا، من انشاد زرادشت نفسه، أما الأجزاء الأخرى فكتبت في أزمنة مختلفة وعلى يد اشخاص آخرين. والكاتات جزء من اليسنا ولكنها تذكر وحدها لأهميتها وقد كتبت شعراً وتختلف في أسلوبها وألفاظها عن بقية الأفستا، والكاتات تضم سبع عشرة قطعة (هات) من أصل اثنين وسبعين قطعة تشكل اليسنا وتقسّم الكاتات الى خمسة أقسام وهي أهونود كاتا واشتود كاتا وسپتند كاتا ووهوخشتير كاتا ووهيشنوا يشت كاتا وكلها أناشيد في تمجيد ومدح أهورامزدا وثناؤه.

أما اليسنا فهي أناشيد عباده. فيها شكر لأهورامزدا وثناء على مخلوقاته الطيبة مثل أمشا سبندان وايزدان. واليسنا مليئة باطراء الطهارة والثناء على الصدق والجمال والحياة والحرية وذم النذالة والكذب والغضب والقبح والحقد. وفي اليسنا وصف للانسان الذي يقدس مزدا بأنه صاحب الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن (پندارنيك، كفتارنيك، كردارنيك).

فيها من فعل الشيطان. ولقد قدس الزرادشتيون أيضاً النور فقدسوا الشمس والنجوم وجعلوا من النار قبلة يتجهون نحوها في صلاتهم وأثناء دعائهم، يقول زرادشت في الفقرة الأولى من الكردة الثانية من هفتن يشت «يا خالق الخلق، يا خالق العالم الذي لا مثيل له، يا واهب كل شيء ومغتني عن كل عين، إن هذا النور الذي أقف أمامه هو نور خلقك وهو قبلي التي بها أرجو أن أقرب من نور حقيقتك الذي ينفق كل نور». لقد بلغ من تقديس الزرادشتيين للنار أن جعلوا لها بيوتاً تكون مكان عبادتهم (اتشكده). فيها يؤدون صلاتهم ويقدمون ندورهم وتقام حفلات الزواج والأعياد وكل المراسم التي لها علاقة بحياة الانسان.

ولقد ذكرت الافستا خمسة أنواع للنار، النار التي في بيوت النار أو تلك التي يتنفع بها الناس في حياتهم (برزي شوه). والنار التي تسري حرارتها في جسد الانسان والحيوان (وهو فريانه) والنار التي تسري حرارتها في النباتات. (اوروازيسته) والنار التي تحدث منها الصاعقة بين الغيوم (زيستا) والنار التي تنير الجنة تحت أقدام اهورامزدا (اسپينيشته) ويطلق الزرادشتيون على النار المقدسة في معابدهم اسم آذر وهي في نظرهم مولودة (مخلوقة) اهورامزدا. ومن بين بيوت النار التي اشتهرت في تاريخ الامبراطورية الايرانية آذر فريغ في الشرق وآذر كشتب في اقليم اذربيجان وآذر برزين مهر في شرق الامبراطورية أيضاً. كما اشتهر في زمان حكومة الساسانيين بيت نار اناهيتا. وكان الزرادشتيون ان أرادوا تأسيس بيت نار جديد فإنهم يقومون بنقل شعلة له من أحد هذه البيوت.

ومن المقدسات الزرادشتية ما سموه، المقدسات الخالدة، وهي صفات للإله يمكن أن تنعكس في الانسان وتتجلى فيه، فإذا تمت في النفس البشرية استطاعت هذه النفس أن ترقى الى رتبة الكمال، وهذه الصفات هي الفكر الحسن (وهومنه) والطهارة والصدق (أشا وهيشتا) وضبط النفس والتحكم بالارادة (وهو خشتره ويثريا) والتواضع والمحبة (آرمي تي) والسعادة والصحة (هه اروتات) وعمران الأرض (هروتات) والخلود (امراتات).

وقد فرض على اتباع الديانة الزرادشتية أن يؤدوا خمس صلوات في اليوم صلاة الصبح (كاه هاون) وصلاة الظهر (كاه رفتون) وصلاة العصر (كاه ازيرون) وصلاة الليل (كاه عيوه سرتيرم) وصلاة الفجر (كاه اشهن)، وهناك صلوات خاصة تقام في مراسم خاصة بعضها يطول وبعضها يقصر، ويتخللها

اهورامزدا». إنه لا بد من القول بأن الزرادشتية دين توحيد، رغم أن درجة التوحيد في هذا الدين لا ترقى الى مستوى التوحيد الذي جاءت به الأديان السماوية السامية. أما الثبوتية فإنها تبدو ظاهرة في تضاد قطبي الفكر الحسن (سپنامين) والفكر الخبيث (انكره مينو) في البشر. إن الشيطان (اهريمين) لم يذكر قط في الافستا مقابل اهورامزدا، بل إنه يذكر دائماً مقابل الفكر الحسن، لذلك لا يمكن القول بأن الزرادشتية تفتقد بوجود الهين، اله الخير واله الشر، إن الاله الذي يستحق العبادة والثناء، الاله الخالق هو اهورامزدا. ويستند الزرادشتيون في اعتقادهم بالتوحيد الى دليل مفاده، أن الانسان رغم ما فيه من ضعف يستطيع بأفعاله الحسنة أن يهزم الشيطان (اهريمين) فهل يمكن اعتبار الشيطان إلهاً بعد ذلك؟ هذا واعتقد مفكرون مسلمون بأن الزرادشتية دين توحيد.

والاله، اهورامزدا لا يتمتع بنفس الصفات التي تتمتع بها آلهة الديانات الأخرى، فلا نجد ذكراً لصفات الرحمة والشفاعة والجبروت والقهر وكما أن اهورا مزدا لا يبدو في الافستا مطلق الارادة والقدرة، إذ نراه يدعو الملائكة المقرين الستة (امشاسپندان) والطاهرين (ايزدان) والانسان الكامل (فره وهى) لمساعدته في شؤون الخلق وقمع الشر وطرد اهرمين. ونرى زرادشت يقطع عهداً على نفسه بالقيام بذلك. فهو يقول في بند 8 من هات 43 من الكاتا «أي اهورامزدا. انا زرادشت، أتعهد بمحاربة الكذب بكل ما أوتيت من قوة وبمساعدة كل محبي الحقيقة، حتى أصل بذلك الى ملكوتك الخالد اللامتناهي. هكذا سأكون لك عابداً شاكراً أبدياً». لكن العلم المطلق هو احدى صفات اهورامزدا الذي يعلم الغيب.

اهورامزدا هو خالق النار والشمس والقمر وكل ما في السماء وكل ما في الأرض من ماء ونار وتراب ونبات وحيوان وانسان، هو خالق كل هذه المخلوقات الطيبة. إنه مصدر النور والخير الذي لا ينضب، كما انه هو الذي يحاسب الناس على ما اختاروه في حياتهم، فإذا اختاروا طريق الخير نجوا ونالوا ثوابه وإن اختاروا طريق الشر (اهريمين) شقوا ونالوا عذابه.

هذا وقدس الزرادشتيون بعض ظواهر الطبيعة ونواميسها واعتبروا كل ما فيها طاهراً أصلاً، وإن كان نجاسة هي من فعل الشيطان (اهريمين). لقد اعتبر الزرادشتيون الماء طاهراً ورأوا أبقائه بعيداً عن النجاسة والاستفادة منه فقط في الشرب وري المزروعات من أجل أن تظهر مظاهر الخير على الأرض المزروعة، فكل أعمار للأرض هو تجلٍ لاهورامزدا وكل خراب

قراءات قطعات من الافستا وأدعية أهمها (اشم وهورينا اهوريثرو).

وفي الزرادشتية مراسم وتقاليد مختلفة من أهمها ما يشبه مراسم التعميد في الدين المسيحي. وهي مراسم لا بد منها لكل طفل زرادشتي بمجرد بلوغه 7 سنوات. حيث يقوم الموبد في هذه المراسم بقراءة العهد الذي يقطعه الطفل على نفسه ليصبح زرادشتياً معترفاً به وهذا نصه «اني اعترف بأنني على الدين الذي يدعولعبادة الاله وسأبقى عليه، ذلك الدين الذي جاء به زرادشت. كما واثني على الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، والدين الذي يدعو الى عبادة اهورامزدا والى الابتعاد عن الحرب وسفك الدماء والى ترك السلاح والى التأخي والمحبة» ويكرر الطفل ذلك بعد الموبد كلمة بكلمة، ثم يقوم الموبد بإلباس الطفل السدرة والكشيتي، (وهو لباس يشبه ذلك اللباس الذي يرتديه لاعبو التاكوندو) ويبقى الطفل يرتدي هذا اللباس حتى يبلغ الخامسة عشرة من عمره، فإذا أراد خلعها بعد ذلك تجرى له مراسم خاصة. (شريعتي، علي، جاسعنة شناس اديان، طهران، 1340، ص 303).

والزرادشتية تعتقد بالحياة الأخرى والشواب والعقاب، ففي بند من هات (30) من الكاتا ينصح زرادشت الناس بقوله «أيها الناس اسمعوا وعوا هذه الحقيقة، وفكروا بها بدقة وعمق، كل واحد منكم، ذكراً كان أو أنثى، عليه أن يختار بين الخير والشر، أيها الناس اتقوا اليوم الآخر قبل حلوله ولتقوموا بنشر الدين الحق». وفي بند 4 من هات 8 من الكاتا يقول «باتباع طريق الحق والفكر الطيب سأصل الى الفردوس، إني سأعمل بكل ما أوتيت من قدرة ليلبي الناس دعوة الحق والصدق لأنني أعلم بما قرره الاله الخالق العالم والواحد من ثواب للأعمال الصالحة».

لقد أقام زرادشت السعادة في هذه الدنيا على ثلاث قواعد رئيسية، الفكر الحسن (هومت) والقول الحسن (هومت) والفعل الحسن (هورشت)، وجعل الحياة مسرحاً للصراع والجدال بين الخير والشر، وكلف الانسان أن يتعد عن الشر ليفوز الخير في النهاية وهذا اعتراف من زرادشت بحرية الانسان في حقه باختيار الخير أو الشر ومسؤوليته عن ذلك. فاذا اختار الانسان طريق الخير وتخلق بالخصائل السبع التي تسمو بنفسه نحو الكمال والسعادة فإنه يكون قد اختار طريق الخلاص والنجاة.

إذا حصل ذلك فإن هذا الانسان يصل الى مرتبة التكامل

(فره وهر) الذي يعني مثال الانسان وروحه المتكاملة المتسامية، إن «فره وهر» قدرة وهبت للإنسان وحلت فيه لتدفعه وترشد روحه نحو الكمال في هذا العالم، فإذا ما مات عادت الى أصلها من حيث جاءت وستبقى له حتى يوم البعث. وقد صور نحاتون زرادشتيون (فره وهر) على شكل لوحة يتألف قسمها الأعلى من وجه لرجل شيخ وحكيم رافعاً إحدى يديه للأمام وللأعلى باتجاه اهورامزدا وفي يده الأخرى حلقة تعني العهد وميثاق البقاء على دين اهورامزدا وله جناحان من ثلاث طبقات تمثل الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، وفي وسطه دائرة تعني لا نهائية الزمان ويتعلق بالدائرة زائدتان تعنيان قوتي الخير والشر، ويرتدي الشيخ ثوباً أسفله متشكل من ثلاث طبقات تمثل الفكر الخبيث والقول القبيح والفعل السيء.

أما وجهة نظر الزرادشتية في الخلق فقد اختلطت بالأسطورة والخرافة وقد عدلت، وحذف منها بعد الاسلام كل ما يتعلق بالنظرية الزروانية القائلة بأن الزمان هو أب كل شيء ووالد الآلهة. وتقول النظرية الزرادشتية بأن الدنيا تمر في دورات زمانية معينة، ويبدو الانسان الأول، (كيومرد) أي صاحب الحياة الغانية، من مخلوقات الدور الثالث الذي يعقب فترتين، في الأولى يكون كل شيء من مخلوقات اهورامزدا موجوداً بالقوة (مينوكيها) ومدتها ثلاثة آلاف سنة، وفي الثانية، يبقى الشيطان (اهريمين) في الظلمات مشلولاً عن القيام بأي فعل ومدتها أيضاً ثلاثة آلاف سنة، ثم لا يلبث أن يخرج من ظلمته ليقوم بقتل الانسان الأول، ولكن بعد أربعين عاماً يخرج من بذرة الانسان الأول المخسأة في الأرض أول زوج من البشر هما (مشتيك). و (مشتيانك) لتبدأ فترة جديدة هي فترة الاختلاط بين الجنسين (كوميترشن)، وبفعل ما يقوم به الشيطان من أفعال تخريبية يبدأ الاختلاط أيضاً بين الخير والشر. ويلعب الانسان دوراً هاماً الى جانب اهورامزدا في مكافحة الشر ومحاربة الشيطان، فمن استطاع من بني البشر أن يكون الى جانب الخير فإنه في الآخرة، وعندما يرد اهورامزدا جميع مخلوقاته اليه يمر بسلام على الصراط المستقيم نحو الجنة (بهشت). وبعد ثلاثة آلاف سنة يظهر زرادشت الذي يرشد البشر الى الدين الذي يدعو الى عبادة الاله واتباع الخير ومحاربة الشر. وبعد ذلك لا يبقى من حياة العالم سوى ثلاثة آلاف سنة، يبعث كل الف منها شخص من اعقاب زرادشت، يقوم بتجديد العهد والميثاق. وفي الألف سنة الأخيرة تقوم الحرب الحقيقية والنهائية بين الخير والشر، حتى يتحقق النصر النهائي

السنة 365 يوماً. وبعد كل ثلاث سنوات يضاف الى السنة الرابعة يوماً واحداً يطلق عليه (اورداد). أما الأسبوع فلم يكن معروفاً بأيامه السبعة بل كان لكل يوم في الشهر اسم خاص به وكانت الأيام مرتبة في أربع مجموعات؛ المجموعة الأولى والثالثة في كل واحدة ثمانية أيام والمجموعة الثانية والرابعة في كل واحدة سبعة أيام. أما أيام الشهر فهي مرتبة على النحو التالي. أيام المجموعة الأولى: اهورامزدا، وهمن، اردبیهشت، شهریور، سبندار مذ، خورداذ، امرداد، دذو. والمجموعة الثانية، آذر، آبهان، خوار، ماه، تیر، کوش، دذو. والمجموعة الثالثة، مهر، سروش، روشن، فروردین، ورهران، رام، واذ، دذو والمجموعة الرابعة، دین، آرد، اشتاد، اسهان، زامداز، مهرسپید، انه کَران.

وفي كل شهر يكون اليوم الذي يتفق فيه اسم الشهر مع اسم اليوم، عيداً رسمياً تقام فيه بعض المراسم الخاصة التي تتفق في كثير من الأحيان مع بعض المواسم الزراعية في ايران، واشهر هذه الاعياد مهرگان في شهر مهر وتیرگان في شهر تیر حيث تقام احتفالات خاصة. تتفق وموسم الحصاد وجني الثمار.

أما أكثر اعياد الايرانيين شعبية فهو عيد النوروز وهو عيد رأس السنة التي تبدأ عادة في أول أيام الربيع الذي يتفق مع الحادي والعشرين من شهر مارس آذار من كل عام ميلادي، وتقام به احتفالات خاصة تستمر خمسة أيام وله مراسم خاصة كجلوس العائلة حول مائدة تحتوي على سبعة أشياء تبدأ اسماؤها بحرف السين. وقد بلغ من شدة تعلق الايرانيين بعيد النوروز أنهم لا زالوا يحتفلون به حتى الآن مسلمين وزرادشتيين.

وهناك أعياد تعرف باسم (کَاهَنَبَار) وهي أعياد موسمية يستمر كل منها خمسة أيام. ويربط الزرادشتيون بينها وبين مراحل الخلق الستة عندهم، خلق السماء والماء والأرض والنبات والحيوان والانسان على التوالي. أما هذه فإنها مرتبة على النحو التالي: عيد وسط الربيع (میدوزرم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر اردبیهشت وعيد وسط الصيف (میدوشم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر تیر. وعيد آخر الصيف (پتته شهم) ويبدأ في السادس والعشرين من شهر يور، وعيد الخريف (خزان أو «ایا سرم») ويبدأ في السادس والعشرين من شهر مهر، وعيد السكون (مید یارم) ويبدأ في السادس عشر من دي، وعيد الاعتدال (هسپتیمدیم) ويكون في آخر خمسة أيام من السنة.

للخير ولأهورامزدا ومخلوقاته الطيبة. وأخيراً يبعث الموت جميعاً ويقع النجم المذنب (جوتجهر) على الأرض فتشتعل وتذوب جميع المعادن على الأرض وتنتشر كأنها سيل ملتهب، وعلى الناس جميعاً أن يعبروا هذا السيل الذي يكون على الأتقياء برداً وسلاماً وكاللين الساخن يطهرهم وهم ماضون في طريقهم الى الجنة. بعد ذلك تبقى الدنيا المطهرة في سكونية وأمن دائمين (فرشکرد).

وفي مجال الحياة الاجتماعية. فلا يلاحظ في الافستا أو في التقاليد الزرادشتية تمايز بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويبدو أن زرادشت في أدعيته وأناشيده لم يميز بين الذكر والانثى لأن اهتمامه كان منصباً على التمييز بين الانسان الطيب الخير والانسان الخبيث الشرير بغض النظر عن جنسه. أما الزواج فهو أمر مقدس في التقاليد الدينية الزرادشتية ولكن لا تعدد في الزوجات أو الأزواج. ويخضع الزواج لمراسم مذهبية واجتماعية خاصة وهو على أنواع:

1 - الزواج الذي يتم بين رجل وامرأة للمرة الأولى. فإذا كان بموافقة والديها سمي (بادشاه زي)، وإذا تم بمجرد بلوغ الرجل والمرأة السن القانوني دون أخذ موافقة والديها فيطلق عليه (خودسرزي).

2 - زواج البنت عندما تكون الخلف الوحيد لوالديها ويسمى (ايوك زي). وبموجب هذا الزواج يكون الولد الأول من زوجها ولداً بالتبني لوالديها، ويلحق به اسم والدها ويتمتع بكافة حقوق الابن الشرعي له.

3 - وفي حالة وفاة ولد ذكر للعائلة بعد بلوغه سن الرشد وقبل الزواج، فإن عائلته تقوم بتزويج أخته لرجل ليصبح أول ولد ذكر لها ولداً لعائلتها ويحل محل الولد المتوفي، فيحمل اسمه ويكون له حقوق الابن الشرعي للعائلة. ويسمى هذا الزواج (سترزي).

4 - زواج الأرملة أو الأرملة ويسمى (چكرزي). وعن الأعياد والاحتفالات الزرادشتية فهي كثيرة للغاية ومعظم هذه الأعياد موسمية، فقد عرف الفرس القدماء التقويم وجعلوا السنة تتكون من فصلين، الصيف ويطول سبعة أشهر والشتاء ومدته خمسة أشهر فيكون مجموع أشهر السنة اثني عشر شهراً مرتبه على النحو التالي، فروردین، اردبیهشت، خرداد، تیر، مرداد، شهریور، مهر، ابان، آذر، دي، بهمن، اسفند، وكل شهر منها مؤلف من ثلاثين يوماً، فيكون مجموع عدد ايام الأشهر 360 يوماً يضاف اليها خمسة أيام في نهايتها تسمى (پنجه أو اندرکاه) فيكون مجموع أيام

والنبات أما بهمن فهو النور الأقرب الذي تتسلسل منه كل الموجودات. ولقد بقي تيار الاشراق حياً بعد ذلك حتى في كتابات صدرالدين الشيرازي المتوفى 164 ولم يقتصر تأثير المعتقدات الزرادشتية على الفلاسفة المسلمين فقد تأثر شعراء مسلمون حكماء ومتصوفة أمثال حافظ الشيرازي ومولانا جلال الدين الرومي وكذلك ابو العلاء المعري وغيرهم بتلك المعتقدات بشكل أو بآخر.

مصادر ومراجع

- آباداني، فرهاد، كوشه اي ازفرهنگ ايران باستان، طهران، 1347.
 - آذر كُتب، أردشير موبد، مقام زن در ايران باستان، طهران، 1345.
 - آئيني برکزارني جشهاي ايران باستان، طهران، 1341.
 - اوستا، جمع وتحقيق ابراهيم پورداود، مجلدات: کتاتها، ويسپرد، سوسيانس، آناهيتا، يشت ها، خرده اوستا، يسنا، يادداشتهاي کتاتها.
 - —، غنارات من الافستا، جليل دوستخواه، طهران، 1355.
 - البيروني، ابوريحان، الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق وتقديم Eduard Sachau، لايبزيغ، 1933.
 - جعفري، علي اكبر، پيام زرتشت، طهران، 1351.
 - سهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعة تصنيفات شيخ اشراق، تصحيح ومقدمة هنري كربين، طهران، 1355.
 - شهرستاني، ابو حزم، الفصل بين الملل والنحل، القاهرة، 1317.
 - صفا، ذبيح الله، مزاد برستي در ايران، طهران، 1347.
 - نصر، سيد حسين، معارف الاسلامي درجهان معاصر، طهران، 1348.
 - Christansen, A., «Etudes sur le Zoroastrisme de la perse antique», *Det Kongelige Danske videnskabernes Selskabs historik-Filologiske Meddelelser*, xv, 2, 1928.
 - Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, London, 1965.
 - Henning, U. B., *Zoroaster*, Oxford, 1951.
 - Hertzfeld, E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935.
 - Jackson, A.W.U., *Zoroaster*, «The prophet of Ancien Iran», New York., 1919.
 - NeyBerg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
- سلمان البدور

وقد أثرت الأفكار والمعتقدات الزرادشتية في كل المذاهب الفلسفية والدينية التي جاءت بعدها. لقد سبي اليهود أثناء السنوات الأخيرة من حياة زرادشت.

اطلق سراحهم الملك الاكمني (المخامنشي) كورش، وقد أخذ اليهود ببعض الأفكار الزرادشتية كفكرة الشيطان. كما كانت العلاقة وثيقة بين المسيحيين والزرادشتين، اذ اعترف الزرادشتيون بالمسيح نبياً وزاروه في المهد وتذكر التقاليد المسيحية أن كهنة الزرادشتين قدموا للطفل هدايا كثيرة وثمينة. وتأثير الزرادشتية واضح في بعض المعتقدات المسيحية كفكرة الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهزيمة الشيطان وأخيراً فكرة اللجنة مأوى الصالحين.

لكن تأثير الأفكار الزرادشتية كان عظيماً على الفكر الفلسفي الاسلامي، اذ كان الاتصال مباشراً بين التراث الفارسي والفكر الاسلامي، فلقد نقل التراث الفارسي كله تقريباً بما فيه كتاب الافستا الى اللغة العربية وكان من بين الذين قاموا بترجمة التراث الفارسي للمعربة عبدالله بن المقفع وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي والبيروني وغيرهم كثيرون، وقد أثر هذا التراث في صياغة بعض أفكار الفلسفة الاسلامية وخاصة: الاشراقية منها. فتأثيرها واضح في كتب ورسائل شهاب الدين السهروردي (المقتول). الذي استعار بعض مصطلحات الزرادشتية ومفاهيمها كمفاهيم النور والظلمة للدلالة على الخير والشر أحياناً والوجود والعدم أحياناً أخرى، وسمى بعض الأنوار بالأنوار الاسفهبذية والنور الأقرب كما يقول «ربما سماه بعض الفهلوية (بهمن) ويصرح بأن زرادشت قد شاهد الذوات الملوكوتية والأضواء «الينيوية»، وهي عنده يتابع الخيرة والرأي التي أخبر عنها زرادشت «وفي بعض نسخ كتاب الحكمة الاشراقية يقول «وزعم الحكيم الفاضل زرادشت أن أول ما خلق الله من الموجودات بهمن ثم ارديهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد». وارديهشت عنده رب نوع النار وشهريور رب نوع السماء واسفندارمذ رب نوع الأرض وخرداد رب نوع الماء ومرداد رب نوع الشجر

السريالية (في الأدب)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

مع بزوغ فجر الحركة السريالية حُدّد رئيسها اندريه برتون السريالية بقوله: «إن السريالية هي آلية نفسية صافية، نفتح بها شرح، اما شفهيّاً وإما كتابياً، وإما بأية طريقة أخرى، الانتظام الحقيقي للفكرة. إنها إملاء للفكرة في غياب كل رقابة يمارسها العقل، وخارج كل انشغال جمالي أم أخلاقي. إن السريالية تتركز على الإيمان بالحقيقة الراقية لبعض أشكال الترابط المهملة لحدها، وعلى نفوذ وفاعلية الحلم، وعلى اللعبة النزمية للفكرة. أنها تنزع إلى التهديم القطعي لكل الإوالات النفسية، وإلى الإحلال مكانها، عند حل أهم مشاكل الحياة». (A. Breton. *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972, P. 35.

إننا نلاحظ في تعريفه هذا، رفضه لفكرة قيام مدرسة أدبية أو حتى لمشروع أي أدب سريالي، لقد أعطت لنفسها مهمة فلسفية تبغي معرفة الفكر من خلال طريقة الآلية النفسية Automatismes Psychique، مسلمة أن الفكر يقدم نفسه من خلال ترابط الأفكار والحلم وحالة الشرود العقلي. وليس علينا لكي نصل إلى ذلك، إلا إزاحة قوة الإدراك لحساب بعض القدرات العقلية التي كانت مقموعة أو مبخسة، كالمتخيلة والحساسية...

لكن هذا التعريف خضع خلال الزمن لبعض التغيرات. فبعد البيان الأول الذي يفصح فيه برتون عن توجهات الحركة، لاسيما لجهة اعتناقها المادية التاريخية، كأثما أحس

بالحاجة إلى شرح طبيعة هذه الحركة فكتب سنة 1934 كراساً تحت عنوان ما هي السريالية؟ يقول فيه: إن السريالية هي نتاج من تاريخ الناس، لذلك فهي تحمل تغيرات. بعد أربع سنوات وخلال المعرض السريالي العالمي الأول في باريس، أصدر السرياليون معجماً مختصراً للسريالية حيث نلاحظ وجود هذا المقطع فيه من البيان الأول: «كل شيء يحمل على الاعتقاد أنه يوجد نقطة ما في الذهن توصل ما بين الحياة والموت، الحقيقي والمتخيل، الماضي والمستقبل، المتواصل واللامتواصل، العالي والمنخفض. وعبثاً أن نبحت عن دافع آخر للنشاط السريالي غير الأمل في تحديد هذه النقطة».

يتضح لدينا من خلال هذه التعريفات القصيرة، أنه لا يمكن للسريالية أن تتجمد في صيغة واحدة، فهي حركة نشطة تطورت بفعل أعضائها، خلال الزمان والمكان، إنها تريد أن تبقى ديناميكية وفي حركة مستمرة. إن برتون من خلال كونه رئيساً للحركة ومتكلماً باسمها، فرق بين السريالية الخالدة التي نجد عناصرها في كثير من الثقافات العالمية، وبين السريالية التي تكونت تاريخياً في فرنسا بين 1924، تاريخ أول بيان صدر عنها و1969، تاريخ انحلال عقد الجماعة، أي ثلاث سنوات بعد وفاته. إن التواصل بين الاثنين مستمر ودائم، فالسريالية التاريخية أي التي تكونت في فرنسا، شربت من منابع السريالية الخالدة، كما أن هذه الأخيرة قد استعادت حياتها بوجود أناس حساسين للغاية.

حددت معالم السريالية في مسيرتها التاريخية حريين عالميتين، حيث إن الأولى أطلقتهما والثانية أحبطتهما. لذلك فإن السريالية تمثل ثاني أزمة في الوعي الأوروبي مشابهة لتلك التي طُبعت القرن الثامن عشر، من حيث إنها احتجت على القيم القائمة ورفضتها وأدخلت المقولات العلمية الرائجة في زمانها، كالفيزياء النسبية لأنشتاين، ومدرسة التحليل النفسي،

1 - أخلاقية جديدة:

1 - الحلم والعمل:

إن فكرة التمرد المطلق مهمة جداً في تصور الحركة السريالية؛ حتى أن برتون لم يتردد في بيانه الثاني في اعتباره عقيدة. أما بالنسبة لفرديناند آلقيه Ferdinand Alquié، فإنه يعتبر مبدأ الرفض السريالي واقعاً عاطفياً ومعاشاً يعبر عن احتجاج الإنسان بكلية، وقراره في تدمير ما يعيقه وما يجد من طموحاته.

أما فيما يخص سارتر J. P. Sartre، فإنه أعطى حكماً نقدياً حول التمرد في كتابه ما هو الأدب، ولم يغب عن ذهنه الانتفاء البورجوازي للسرياليين الذين يؤلفون الحركة، وهو يعتمد على النظرية الفرويدية حين يفسر السريالية على أنها احتجاج ضد الأب.

إن التمرد ليس غاية في حد ذاته، فالتدمير يجب أن يطول، الشروط المؤقتة للوجود، من أجل تأكيد قيم أخرى بديلة منها. لقد اعتنق السرياليون مقولة رامبو Rimbaud «تغيير الحياة»، وبيانهم الأول ينتهي بهذه الكلمات: «إن العيش أو الموت هما حلان خياليان أما الوجود فهو في مكان آخر».

لقد تظهر الرفض السريالي في البدء بشكل العنف وإثارة التحدي واعتبره برتون سنة 1952 في كتابه المراهبا السوداء للفوضى، ميلاً لإرادة القطع مع النسق الاجتماعي السائد التي ظهرت منذ 1924 عبر عدة محاولات لتحدي الرأي العام؛ ففي سنة 1920، توافق الفريق السريالي مع آرثو Artaud في اعتباره أن هدف الثورة السريالية ليس تغييراً في النسق الفيزيائي والظاهر للأشياء بل إنه خلق حركة إبداع في الذهنيات.

لكن السرياليين لن يبقوا عند حدود هذه المقولة التي حكم عليها فيما بعد بأنها مثالية. لذلك نراهم يعطونها فيما بعد معنى أكثر واقعية إثر تموضع فعلهم وحركتهم داخل الحقل السياسي. إلا أن هجومهم على المؤسسات سيظل متلاحقاً، حتى خلال مرحلة انتباههم الماركسي، وفي هذا الإطار يمكننا فهم موقفهم الراض للجنش وللدين.

أما بالنسبة لعلاقة السريالية بالحرية فنستطيع القول انه منذ ولادة الحركة كان تركيزها على التمرد هو هدف بحد ذاته. لكن ما تمرد السرياليون عليه في البدء كان الكيان الأخلاقي وأحياناً الكيان الاجتماعي ولم يكن السياسي. إلا أن تطور الأحداث وخاصة حرب الريف التي دخلتها فرنسا في المغرب،

والماركسية...، ثم حاولت اكتشاف العوالم الغامضة للنوم وللأحلام، للصدفة والرغبة، وأخيراً للأوعي. إنها رفضت أيضاً التناقضات المزدوجة كالعقل - الجنون، الحقيقي - الوهمي، طفل - بالغ، يقظة - حلم. هنا تبتعد السريالية عن الظلامية حين تؤسس لرؤية موحدة للإنسان في حالة متواصلة من الاكتشاف والإبداع، وقد استعاد كل عناصر قواه.

إن تأثير السريالية على المجتمع يفهم من خلال محاولتها التعريف بأخلاقية جديدة، تربط بين ثلاث مفردات «الحرية، الحب، الشعر». لم يكن هم السريالية السيطرة على الأدب، لكنها تمسكت بالتعبير الإنساني بكل أشكاله. لقد انطلقت من أهداف فلسفية محددة وحاولت سبر غور حقل المعرفة. ولتحقيق هذه الأهداف لم نجد السريالية ضرورة للتحلي بالقدرات الفنية فكل ما يلزم هو الصفات الخلقية لكل واحد وعزمه التخلي عن نظرية الفن للفن، والفعل من أجل الفعل، والغاية تبرر الوسيلة، لصالح ممارسة ثورية للفن. وما يلزم أيضاً هو تعاضد كل القوى والأساليب؛ فالشعور بالجماعة يتجاوز الشعور بالفرد.

لقد نسجت أقاويل كثيرة حول عملية طرد بعض أعضاء المجموعة من الحركة السريالية، وحول التناقض بين طروحات أعضائها، مما يعث على القول إن الحركة حاولت أن تعمل من خلال جسم واحد يأخذ بعين الاعتبار الإرادات المختلفة للأعضاء، لذلك فقد تأثرت بدينامية الجماعة. لقد اختارت لنفسها أن تكون ضد المؤسسة، لكنها أجبرت على الالتزام ببعض قواعد المؤسسة؟ مما أدى إلى تفجير العلاقات بين أعضائها.

لقد تأثرت السريالية ببعض المذاهب الفلسفية: كالباطنية، إلا أنها رفضت عندها مقولتها حول التسامي، والأروحية، لكن دون أن تقبل طرحها حول وجود عالم آخر؛ وعنت السريالية أيضاً بالتحليل النفسي الذي أسهم أعضاؤها بنشره في فرنسا ولم تكن غايتهم الشفاء من العلل النفسية. كما عنوا أخيراً بالطروحات الماركسية ولكن غايتهم كانت التمسك بالجواهر أو المهم الذي يخدم كيانهم المبدع.

وعلى الجملة، فقد اعتمد السرياليون على نظريات قائمة من أجل إعادة صياغة الإدراك الإنساني على نحو يخدم على أكمل وجه مشروعهم الشعري حيث يندمج الذاتي والحسي، وتتطور التجربة الداخلية على حساب الإيديولوجيات الثابتة.

ثورية السرياليين الاعتقاد باختلاف وتناقض مبادئهم مع الماركسية.

وإذا كانت السريالية قد وجدت نفسها مكبلة في إرادتها لتوحيد الحلم والعمل، فهذا ربما يعود إلى أنها بالغت بتقديرها لفاعلية الرغبة وأهميتها.

2- الفن كممارسة ثورية :

لم يكتف السورياليون بفكرة أن الكاتب أو الفنان يمكن أن يكون أيضاً ثورياً خارج ممارسته الأدبية أو الفنية، لأنهم رفضوا التفريق بين الحلم والعمل، ولأن الفعل الشعري بحد ذاته هو اتخاذ موقف حيال العالم لقبوله أو رفضه أو لرؤيته بشكل مغاير.

لقد قطع السرياليون كل صلة مع الجمالية وكل اتجاه نحو الفن للفن، فالشعر والرسم أو النحت ليست ألعاباً مجانية. فالقصيدة أو اللوحة إذا لم يكن لها أي موقف من العالم لتغييره مادياً على الأقل فإنها يزوران معناهما وقيمتها.

وحين ينظر بهذا الشكل إلى الشعر، تختفي شخصية الشاعر، إذ لا يعود يفسر مشاعر خاصة ومنفردة، لكنه على العكس من ذلك يدخل إلى أعماق الإنسان. لقد انطلق السورياليون من عوالم فيرلان Verlainé فاكشفوا أن هناك في اللاوعي تتجمع مادة شعرية، موسومة بدنيامية تصعد من أعماق الإنسان كالنهر المحرر، لكن جملة الصور التي ينقلها الشاعر إلى السطح لا تمكنه من نسيان المصاعب التي تبرزها الحياة، والتي تتناقض مع واقع أحلامه، لذلك فإن التعبير الشعري يميل إلى تفضيل الرفض والتمرد.

وإن كان السورياليون قد رأوا أن الفن لا يتأخى مع اللهو، فإنهم رأوا أيضاً أن غاية الفن ليست البحث عن الكمال، ففي الفعل الإبداعي يرفض السرياليون كل فكرة رقابة أو مجهود أو عمل. كما يرفضون الفعل الواعي المفكر به، والبحث الدؤوب عن الشكل الكامل من خلال التردد أو إعادة الكتابة. كما أنهم يرفضون علم الأخلاق عند البرناسيين والرمزيين. فمقابل «أدب الحساب» يضع برتون فكرة الإحياء الشعري، فيعتبر أن شرط الإبداع الاصيل هو العفوية المطلقة. وهذا ما حاول تأكيد تريستان تزارا Tristan Tzara في كتابه بحث وضعية الشعر، فهو يقابل التفكير الموجه للمجتمعات المتطورة بالتفكير غير الموجه للمجتمعات البدائية.

وإذا كان من الصحيح أن السرياليين يعلنون دور الاستيحاء، فإنهم لا يرون فيه وجوداً يفوق الطبيعة أو صوتاً

أجبرت السرياليين على أخذ موقف من المتمردين، ومن يسانداهم في فرنسا أي الشيوعيين. من هنا كان التقارب مع الشيوعيين، وفي هذا الإطار كتب بيان في الثورة أولاً ودائماً.

يصعب علينا هنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحركة السريالية وبين الحزب الشيوعي، لكنها انصفت عموماً بالتجاذب والتنافر، وهذا التآرجح في العلاقة بينها يعود إلى توتر السرياليين الداخلي، الذي كان مصدره اعتناق السرياليين لمبدأين متباينين في نفس الوقت: مبدأ ماركس الذي ينادي بـ «تحويل العالم»، ومقولة رامبو الذي يطالب بـ «تغيير الحياة». إن المبدأين الذين اختصرهما برتون بدججه بينهما كوحدة متجانسة يوضحان جوهر هذه العلاقة المتنافرة، فالسرياليون يؤكدون في وجه الجميع وحدة أمرين جد مختلفين، وفي الحقيقة لا يمكنهم القيام بذلك دون إعطاء أحدهم الخطوة على الآخر، فالانقطاع إذن عن الحزب الشيوعي لا يعني ترك إرادة الثورة، ومسألة العمل لها تبقى موجودة.

لقد أدرك السرياليون سرياً أن الانتفاء للحزب الشيوعي والعمل من أجل تحويل المجتمع يعني بالضرورة أن يمتنعوا عن الأبحاث الداخلية المتصفة بالتقدم الفردي للذهن، كما أن الانصراف إلى هذه الأبحاث يعني بالضرورة التخلي عن النشاط الثوري. وفي خضم هذا التجاذب لم يقرر السورياليون ولا للحظة واحدة التخلي عن قيمهم الخاصة، أو القبول على مستوى الفن بالواقعية الاجتماعية، أو حتى على المستوى الأخلاقي بقرارات موسكو، لأنهم لم يقبلوا ولا للحظة التخلي عن أملهم في الإنسان.

ومن ثم فقد التزمت السريالية بواجب محاولة تجميع المثقفين الثوريين الراضين لكل تجنيد أو تعبئة. وبعد أن التقى برتون بتروتسكي في المكسيك عام 1938، كان هذا الأخير على تمام الوفاق مع برتون حول فكرة أن الفن لا يمكنه أن يبقى ثورياً إلا إذا احتفظ باستقلاليته حيال كل أشكال الحكومات. على أثر ذلك صاغ برتون بيانه من أجل فن ثوري مستقل.

وفي الحقيقة أنه لمن الصعوبة بمكان التوفيق بين الماركسية والسريالية. فماركس يعتقد أن الربط الأساسي بين الإنسان والطبيعة هو العمل، فيما هذا الرابط بالنسبة لبرتون مكون من النشوة والحب. وماركس يرى أن تحرر الفكر لا يتم إلا في مجتمع دون طبقات، أما برتون فإنه منذ البيان الأول 1924 تمسك بالحرية الثقافية، فهو يعتقد أن الذهن عن طريق التخيلة يمكنه كسر الأطواق ورؤية النقطة السامية حيث تحمل كل التناقضات. لذلك يمكننا دون أن نضع موضع الشك

السورياليين الثورية للفن ولدور الفنان في المجتمع، إنما يعود أيضاً لإعطائهم مكاناً مختاراً للحب وجعله أحد محركات الثورة. ففي البيان الثاني يؤكد برتون أن مسألة المرأة في العالم هي في المدهش والمثير للاضطراب، وإن الإنسان الشريف هو القادر على العطاء في الحب كما في الثورة. وقد اختصر كامو Camus هذه الفكرة في كتابه الإنسان المتعدد، بقوله: «أراد أندريه برتون في الوقت نفسه الجمع بين الثورة والحب وهما متعارضان». ويضيف أن السرياليين أرادوا الاهتمام بفرويد وماركس، لكنهم وضعوا الثورة الجنسية في المقام الأول لتليها الثورة الاجتماعية، وهذا ما قادهم إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن ماركس والاقتراب أكثر من الاشتراكيين المثاليين. إن كاتالوغ المعرض العالمي للسريالية 1909 — 1960 صدر في المقام الأول شارل فورييه Charles Fourier الذي ناصر المرأة وادعى أنها إذا تمكنت من نفسها «سيكون ذلك فضيحة وسلاحاً قادراً على تهديم أسس المجتمع».

«إن القوة الكبرى هي للرجبة» كما يقول أبولينير Apollinaire. فبالرغم من اختلاف لغة السرياليين ومشاريعهم أو مساهماتهم، فهم يمثلون وضعية واحدة، أي أن الرغبة هي البنية الأساسية لكل مشروع كتابي عندهم. إن الرغبة بالنسبة لهم ليست مجرد رد فعل على القمع الاجتماعي الذي تعرضوا له، بل هي مقبولة منهم على مستوى وعيهم، ولذلك فهي مجدة من غير تحفظ. وإن أثارت الرغبة من قوى لاعقلانية فقد ظلت مفاهيمها واضحة كما أكد دالي Dali عندما تكلم عن «الوضوح الأعمى للرغبة». وهكذا يراد منها عند السرياليين أن تكون عملة بالواقع الجنسي في الكتابة الأدبية أو بالأحرى أن تجمع بين لذة الكتابة والحب معاً. هذا ما أعلنه إيلويارد Eluard في كتابه ملاحظات عن الشعر عندما قال: «الشعر هو محاولة تجسيد أو تصوير بالصراخ، بالدموع، باللمسات، بالقبل بالتهديدات أو بالأشياء. هذه الأشياء، أو هذا الشيء هو ما نحاول بغموض اللغة الواضحة أن نشرحه بما له من مظاهر الحياة أو من نية مفترضة». (A. Breton et p. Eluard, *Notes sur la poésie*, Gallimard, 1936, p. 47).

وبالنسبة إلى السريالية فإننا حاولنا إخفاء الرغبة تحت الأقنعة التي يفترضها فعل الكتابة، فإن اللحظة الحاسمة لا بد أن تكون حاملة معها تسميتها كما هي، وهذا ما يؤكد برتون في الحب المجنون أن هناك علاقة بين الإحساس الشعري والرغبة الجنسية، وفي هذا المجال فضل الخطاب العاطفي على

غريباً يكلم الكاتب - الوسيط. إن سر الاستيحاء يرجع إلى نواقص في المعرفة، واتباع طريقة العمل الحقيقي للفكر كفيل بسد هذا النقص. لذلك فإن النخبوية وتاليه المواهب الحارقة تظل مرفوضة عندهم ومدانة. فعلى الكتابة والرسم أن يكونا من عمل الجميع، فكل واحد منا هو «هذه العلبة ذات الأعماق المتكاثرة»، كما قال برتون في البيان الثاني، وهناك شعراً لا إرادي مشترك بين كل الناس كما قال إيلويارد Eluard.

أما بالنسبة إلى استقلالية الفن، فنقول أنه حين يحافظ الفن على قيمة العفوية واستقلاليته يصبح ثورياً. فإذا كان السرياليون ينتظرون من الثورة شق مسالك جديدة، فإنهم كانوا يرفضون وضع هذه المسالك تحت رقابة حزب أو طبقة أو إيديولوجيا، وتاريخ الحركة يبين أنها خاضت معركة قاسية في سبيل المحافظة على استقلالية ممارستها الفنية. إن الانتماء إلى الحياة بمظاهرها المختلفة هو عمل كل إنسان واعٍ وليس عمل الشاعر فقط الذي ينبغي أن يتجه نحو تعميق مضامين الحياة. وهذا الموقف أدى إلى خلافات داخل الحركة.

من هنا، فإن مشكلة استقلالية الفن برزت في مواجهة العمل السياسي وعلاقة الحركة به، يضاف إلى ذلك، خطر آخر على الكتابة السريالية، ألا وهو الوقوع في فخ الاستهلاك خاصة بالنسبة للرسمين والنحاتين. هذا ما حاول برتون رفضه بشدة حين قال: «على الشعر أن يكون صنيع الجميع، لا الفرد الواحد» (André Breton, *comète surréaliste*, dans la *Clé des champs*, Pauvert, p. 152. هذه الحكمة التي ترددت على السن السرياليين كانوا يعنون بها أيضاً التحرر المستقبلي للمجتمع، وتفجر الفعل الشعري، لذلك حاولوا - دون انتظار وضع الشروط الجديدة شبه المستحيلة لتغيير المجتمع - أن يعطوا لممارستهم صفة ثورية من خلال العمل الجماعي، فالفوا كتباً كثيرة بشكل جماعي للتدليل على أهميته. وهذا النشاط الجماعي هو ما ميز السريالية عن بقية الحركات والمدارس الأدبية. ولقد طلبت الحركة من أعضائها انتفاء شعرياً مطلقاً، وآخر ثورياً، وبعضهم دخل الحركة ليخرج يومئذ، وبعضهم الآخر مر بها مرور الكرام، أما الآخرون، فقطعوا العلاقة ولكن بعد افتعال ضجيج كبير. لكن رغم انسحاب بعض الأعضاء أو طرد البعض الآخر ظل الفريق الثابت يحدد أعضائه، لدرجة أن فيليب أودوان Philippe Audoin شبه الجماعة السريالية بالأخوية الدينية.

3 - الحب:

إن التناقض بين السريالية والماركسية لا يعود فقط إلى نظرة

مجلتها الثورة السريالية، عدد 12، ويركز هذا الاستقصاء كما يقول برتون على أن أرفع رؤيا إنسانية وأرقاها على الإطلاق تكمن في الحب. كان هدفه أن يتوجه مباشرة إلى صراحة الإنسان المطروح عليه السؤال، لمحو كل سوء فهم أعطى فكرة عن الحب مغايرة لحقيقته. إن الطوق الخفي للإنسان هو أن يعيش حباً وحيداً أو «حب مجنون».

إن هذا البحث عن الحب المختار الذي يبعد كل موقف نرجسي يقود إلى تمجيد المرأة المحبوبة حتى وإن كانت فقط امرأة الحلم والانتظار. ففي هذا الإنسان تتصالح كل الأشياء المنظرة في الداخل والخارج.

إننا نصل من خلال كل أشعار برتون وأراغون وإيلويارد وبيري، إلى رؤية سريالية للمرأة، فهي امرأة منورة ومنيرة، هي تكشف الرجل لنفسه، وفي نفس الوقت تظهر له أسرار العالم. كما أنها تمثل كل الحقيقي، هي الطبيعة أو الأم المؤاسية والوسيلة التي يمكنها أن تنقلب إلى منمردة أو مشيرة للشغب، كما أنها تأخذ مراراً دور الرجل وصفاته كما هي حال «المرأة الفرنسية» التي يدعها تتكلم في كتابه الزندقة. لكن يبقى النموذج المفضل للسريالي هو المرأة - الطفل والساحرة.

أما أكرافيار غوتيه Xavière Gauthier فيرى أن السرياليين لم ينجحوا في إعادة اكتشاف الحب، لأنهم لم يستطيعوا الهرب من التناقض العائد إلى إرادتهم في المطالبة بممارسة جنسية دون عوائق، وتمجيد الحب المجنون، لكن هذين المنظورين لا يستويان في نفس المكان. فالحرية الجنسية الكبيرة غير مطلوبة لذاتها، لكنها تشكل سلاحاً موجهاً ضد المجتمع الذي يمنع تحقيق «الحب المجنون». فإذا كان الإنسان يتوق للحب الوحيد فإن تحرير رغباته يعطيه الدفق الأساسي للاقترب من هذا المثال.

إن إيلويارد في جميع قصائده يجد هذا الإنسان الوحيد الذي يختلط مع حقيقته ولا تستطيع الأفكار والكلمات أن تصل إليه. إذن فالبحث عن الحب يمتزج بالبحث عن الوحدة، وهكذا يأخذ الحب حجم الأسطورة والمطلق.

II - زيادة المعرفة:

1 - سبر غور العوالم الداخلية:

أراد السرياليون من الحركة أن تكون الأداة لمعرفة موسعة للذات وللعالم الخارجي. هذه المعرفة التي هي اختراق وتخريب للقوانين الثابتة للحقيقة والجمال من أجل تغيير الحياة. إن أول تجربة كتابية كانت لهم في هذا المضمار هي الحقول المغناطيسية

التحليل. الرغبة تفجر وتجذب كل قوى المخيلة، وبهذا فهي تقدم للأدب كال ما يغذيه من حكايات ووضعيات رومانسية أو دراماتيكية، فهي متعلقة بمبدأ اللذة وليس بمبدأ الحقيقة، لسبب بسيط جداً ألا وهو، أنها تشرح كل معاني وأشكال الحرية الممكنة بالنسبة للنظام القائم. لذلك رأى السرياليون في إطلاق الحرية الكاملة للمخيلة رفض المجتمع بقيمه ونظمه.

هناك أيضاً علاقة بين التمرد والشهوة، حيث إن اللغة تحمل في طياتها هذا اللقاء. فبالنسبة لهم مفهوم الرغبة يجب أن يكون في أصل المذهب الشعري وفي ذلك يقول برتون: «الرغبة هي الحافز الوحيد في العالم، والصراحة الوحيدة التي على الإنسان أن يعرفها». (A. Breton, *L'Amour Fou*, P. 101).

أما فيما يخص علاقة الرغبة بالحب، لننتقل مما قاله برتون في هذا المضمار، أنه بالرغم من كل جهود العلماء، قديماً وحديثاً، من ساد إلى فرويد وغيرهم، لم يستطع أحد إلى الآن أن يحيط بكل متاهات النفس البشرية ليسر أغوار الرغبة الحياتية والجنسية. فهم إذا مجدوا رغبة الإنسان وعظموا قوتها المتناهية فذلك لأنها بنظرهم الوسيلة الوحيدة للوصول إلى «ليل برتون». إنه ليل لكنه ليس بالظلمة ولا بالظل. فليل برتون هو الأكثر إضاءة والأكثر إشعاعاً من كل الليالي، لأنه بريقه وعنفه يكرس ترتيب وتنظيم المسلك الإنساني حيث هو اجتماعياً مفروض ومقبول ليوصل البشر عبر ذوبان أجسادهم إلى تجربة الاستمرارية، إلى رفض كل الحدود، إلى المطلق، هذه التجربة هي فاعلة أكثر مما تصوره المخيلة. هي تجربة تنفتح على المذهل والمدهش على الخيالي والخارق، إن «الروعة الجنسية» هي اكتشاف غالباً ما نجده في كل ظواهر النشاطات السريالية فهي انعكاس على الإنسان والأشياء، وهي أساس شهواني لكل واقع وهي غالباً ما تتركز وتبلور بشكل إرادي على صورة المرأة حيث يتجلى حولها مناخ من الدهشة الجنسية. هذا ما نلمسه في كتاب المسدس ذو الشعر الأبيض لبرتون وفي نصوص إيلويارد من كتابه الليالي المتقسمة، حيث يتم الانتقال إلى شكل واق من الانفعال، كل مرة يكون فيها التلميح الشهواني غير واضح، مما يجعل المناخ الحلمي يتطابق مع المناخ الواقعي، ولا يستطيع القارئ في هذا كله توضيح هذه القوة المزوجة، من السحر والإثارة، هذا ما يبرر غالباً في أفلام بونويل Bünuel، فهو معلم في هذا النمط من الشاعرية الشهوانية.

قامت الحركة السريالية باستقصاء سريالي حول الحب في

الفاعل الذي يمثل بدوره جهاز تسجيل دون أن يفهم ما يسجله. أما على المستوى الجمالي فإن عدم فهم الرسالة الآلية مهم جداً، لأنه، كما يوضح برتون يضع موضع الشك ما يسمى «سلطة الرؤيا عند الشاعر».

لقد ذهل السرياليون بفن تظهر الكتابة الآلية التي يقول فيها برتون إنها جل مميزة في تصويرها، وهي مكونة من عناصر شاعرية في الدرجة الأولى ويعتبر آراغون: «إن السيئة المسماة سرالية هي الاستعمال غير المنتظم والعاطفي للصورة المذهلة» (Louis Aragon, *Le paysan de Paris*, 1928, Gallimard, p. 12). ويؤكد برتون بدوره صحة هذه الجملة على مستوى القواعد.

أما بالنسبة لمفعول الكتابة الآلية، فهناك خلاف في آراء السرياليين حيث يظهرها بعضهم كأراغون وإيلويارد، وكأنها نشاط أو لعبة تمهد لحالة النشوة المبعدة للكاتب. أما برتون فإنه يؤكد في كتابه نادجا *Nadja* وفي مقابلاته *Entretiens* عكس ذلك، حين يعتبر أن التوازن العقلي الذي يدون، مهدد، وأن الذي أعطى السرياليين فكرة البدء في الحقل المغناطيسي هي الرغبة في كتابة هذا الكتاب الخطير، وذلك لأن هذا الأخير كتب في حدود الثانية أيام. إن جوفروا A. Jouffroy يتحدث أيضاً عن تجربته في الكتابة الآلية ويعتبرها انتحارية. وهذا التناقض فيما بينهم دفع إلى الاعتقاد بأنهم عنوانا بالكتابة الآلية مجموعة من الممارسات المختلفة، تبعاً لما تؤكد الوظائف المعطاة لهذه الآلية.

لقد حصل السرياليون من هذه الكتابة معرفة واسعة للذاتية، وخاصة معرفة كيفية العمل الحقيقي للفكر. يبقى أن «إملاء الفكرة» يمارس خارج أية رقابة من العقل، وخارج كل اهتمام جمالي أو أخلاقي، وهذا ما يمكنها من تهديم العوائق التي تضيق الخناق على الفكر. وهكذا تستطيع المتخيلة أن توقظ الرغبات، وأن تنتزع الإنسان من عاداته ومن استسلامه. فهي قوة ثورية لأنها توحى برؤية الحقيقي وفي الحقل الجمالي تستطيع أن تمحو كل ما يسمى اصطلاحاً للذوق الجميل؛ أي أن نظرية الكتابة الآلية تبرز الفجائية المبعدة وفكرة النشاط الجمالي، أما الآلية فهي، بالنسبة لبعضهم طريقة لإغناء المخيلة الشعرية فيما هي عند بعضهم الآخر الشعر بحد ذاته.

وهنا نستخلص أن الآلية النفسية ليست إظهاراً سحرياً للمقدرات والملكات، لكنها كناية عن بروز عناصر تنتمي للحقل الثقافي، وغنى النصوص بالنتيجة بتعلق بهذه الثقافة. أما فيما يخص النوم والحلم، فإن الأعمال السريالية تمحو كل

التي أبرزوها كتجربة علمية بكل معنى الكلمة، لكن طريقة المعرفة المتبعة كانت مختلفة عن الأداة التقليدية للعمل العلمي، أي ضد المنطق. إن برتون في بيانه الأول 1924 اعتبر المنطق أداة إضافية وما حاربه من خلال المنطق هو العقل، وما ترتب عليه من رؤيا للعالم. إذن إن العقل هو العدو للذهن، وهذا ما أكدته ماسون Masson أيضاً.

لقد شكل المنطق حسب تعبير برتون «أبغض السجون» لأنه عاجز عن الإحاطة بحقيقة العالم الخارجي. إن دالي Dali توصل للنتيجة ذاتها خلال تحقيق فيلمه مع بونويل Bünuel، الذي يحمل عنوان «العمر الذهبي»، وكذلك الحال بالنسبة لكرفال Crevel الذي كتب الروح ضد العقل.

ولما كان هم السرياليين البحث عن الفكر غير المسير فإنهم لجأوا من أجل ذلك، إلى سلسلة من طرق الكشف النفسي كالكتابة الآلية، والنوم المغناطيسي، وسرد الأحلام وإثارة الهذيان.

وقد شكلت الكتابة الآلية نقطة الانطلاق في ذلك، من مثل الكلام الباطني المعبر عن بعض الحالات النفسية للإنسان وهو على عتبة النوم في ظل الجوع، إنها عبارة عن جل تبرز الوعي، دون رابط مع الفكرة المراقبة، أو مع الاهتمامات الليلية المباشرة. إن برتون يروي تجربته مرتين في مدخل الوسطاء وفي بيانه الأول، عندما أعطى أهمية لهذه الجملة وقرر إدخالها في جهازه المعاري الشعري، إذ اكتشف أنها غير منعزلة وأنها أعطت دفعة لجملة من الجمل. إن اهتمامه الشعري هو الذي قاد حشرته العلمية، تحت تأثير مقولات فرويد عن اللاوعي، إلى الافتراض أنه لدينا مقالاً لا يتوقف وأنه ينمو في الأماكن المعتمدة في الوعي وتبعاً لذلك قرر تسجيل هذا التابع من الجمل، وهذا الحوار الداخلي السريع الذي يرفضه الذهن النقدي كما يرفض أن يمارسه. وقد مارس برتون هذا التميرين مرات عدة لوحده، ومرات أخرى برفقة سوبو Soupault وهكذا نراه في البيان يكتشف أنه إذا كانت الجملة الأولى فجائية فإن باقي المقال يظهر غموضاً. والنتيجة أن تدخل الفكر الواعي يعني أن الكتابة الآلية لا تختلط مع الكلام الباطني.

يتابع برتون دراسة هذه الظاهرة معتمدا طرق تسجيل كتابي لمقالة لها سرعة الكلام أو إعادة الصلة للحوار حين تقطعه غلطة عدم انتباه، ويسمي هذه الطرق «أسرار الفن السحري السريالي». أما أهم خصائص الكتابة الآلية فهي الظاهرة الكلامية التي يجب عدم اعتبارها شكلاً خاصاً من الحوار الداخلي، لأن برتون يلغي هذه الفرضية ويؤكد على سلبية

وفعل نأخجن عن هذا المنبع الخيالي. ولا يغيب عن ناظرنا أن السرياليين عندما أرادوا تعميق حالة الحلم لم يقصدوا حلم النهار وحلم الليل، وحسب بل تطلّعوا إلى ما هو أبعد من ذلك، أي الاستذكار، والشرد والحلمية الجسدية، والهوامات، وجمال نصف النعاس، والهذيان الفجائي، والألعاب التي تعري اللاوعي، وكل النشاطات التي لا نفكر بها، والتي تجعل السيطرة لمبدأ اللذة.

إن السريالية أقامت علاقة حميمة وقدرية وضرورية بين الحلم والكتابة الآلية، وهي علاقة لم تكن مدروسة موضوعياً، وسنجد هذه الطريقة لأول مرة في الإنتاج الشعري موضوعية في إطار الحلم محاولة الإسهام في تعريفه. فالحلم يجني دائماً شيئاً ما، ومهمته تصفية الشاعر التي تصيب النائم، وتحولها بالتالي إلى صور ذات طبيعة مختلفة. والحلم يلعب في النائم دور الأداة التي بواسطتها يتم النعاس. وله وظيفة التحويل والإلهاء، وهو لا يقدم إلى الفكر لقطات أخاذة، إلا لتمنعه عن التركيز على الفجيج: الروائح والهجوم، والذكريات التي تقطع السكينة المرغوبة. وحينما يكتب الحلم يصبح الأكثر تعقيداً، لأن الحلم المروي هو حلم، حلم به مرتين. لذلك فهو يعبر عن خاصية النائم، وعلى عكس ما نعتقد لا ينتهي الحلم عند الاستيقاظ، فهو يتابع مسيرته خفية طوال النهار، ويؤثر أحياناً مباشرة في القرارات، ويجدد الأفعال غير المتوقعة.

وكما أن الحلم يحتوي على بقايا نهارية، فإن الواقع يحتوي أيضاً على بقايا ليلية، على عناصر آتية من الحلم، يحاول السرياليون تفصيلها وتكتملها في حالة البقطة. لا شيء ضروري للحياة الخلقية إلا الفن الذي يسوي البقايا الليلية للحلم.

في الحلم نفهم جيداً الفرق بين المسيرة السريالية والتحليل النفسي، ومن هذا الأخير ينبغي تفسير الصور الحلمية بالانتقال من المضمون الظاهر إلى الكامن، وكشف الرغبة اللاواعية المعبر عنها. إن فرويد يفك في نفس الوقت إوالبات تأليف فكرة الحلم ويشير إلى اختلافها عن إوالبات الفكرة المتبقطة.

في التحليل السريالي، ينبغي إلغاء كل فرق بين نص الحلم والفكرة الكامنة وراءه، فهما واحد في النهاية؛ إنها معاً الفكرة الحقيقية، والفكرة السريالية.

ولا يوجد في رأي برون رمزية خاصة بالحلم، والحلم يعطينا سر الشاعر السريالي والفن السريالي، وهو اختيار لموضوعين متباعدين إلى أقصى الحدود ومن ثم تقريبهما فجأة بحيث يصبح الواحد منها رمزاً وبديلاً للثاني فإن شاعر المستقبل سيتخطى فكرة الطلاق الهزيلة بين العمل والحلم.

فرق بين الطبيعي والمرضي، وبين المؤلفات الفنية والأعراض التي تعالج بنفس الطريقة وذلك تبعاً لإبداعات اللاوعي التي تكون شاهداً عليه. كتب برون وسوبو الحقول المغناطيسية، أو بالأحرى كتباً فكرتها الأساسية التي تقوم على طريقة الكتابة الآلية التابعة من التداعي الحر. وبهذا الصدد يقول برون في بيانه: «بالرغم من انشغالي بفرويد في ذلك الوقت وتألفي مع طريقه في الفحص، حيث أتيت لي فرصة ممارستها على المرضى أثناء الحرب، قررت أن أحصل من نفسي ما نبحت عنه عندهم» (A. Breton, *Manifeste du Surréalisme*, Idées, p. 40).

وهكذا فإن ما كان في الأصل تجربة علمية، يصبح وسيلة إبداع فني، ويؤدي إلى إنتاج أدبي، وقد استطاع السوراليون تحقيق هذه الحالات بشكل تجريبي بواسطة الأداة الشعرية، التي تظهر في نفس الوقت قيمة هذه الأداة، وكذلك سلطة الفكر القادر على الإبداعات التي لا يعرفون مداها في الوقت الطبيعي، عندما لا يكون هذا الفكر «مروضاً شعرياً».

إن نجاح تجربة التنويم المغناطيسي ستجعل برون يعزف عنها بسبب ما أدت إليه من ظواهر وأعراض خطيرة. إن التنويم لا يثير فقط الهلوسات، ولكنه يعني عند بعض النائمين نشاطاً محرضاً ومحركاً يخشاه.

وهكذا فإن البحث في اللاوعي سواء عن طريق الكتابة أم التنويم، دفع إلى أقصى حدوده، حيث الحياة النفسية والجسدية للشخص تلقان معاً دوراً مهماً. وإذا كانت التجارب، التي حملت كريفيل Crevel على الانتحار وديسنوس Desnos على محاولة قتل إيلويارد، قد قطعت بسبب خطورها على التوازن العقلي للنائم، فإن غاية بحثهم هذا كانت تهدف إلى تبيان الوحدة الموجودة بين اللاوعي والوعي، والاستمرارية المطلقة التي تربط الظواهر على كل من المستويين، وهكذا فلا جدوى من التفسير العقلاني الذي يجب تفاديه، وعلينا الاكتفاء بتسجيل ما يملأه الوعي.

إن برون يعترف بحق أن حالة الحلم كانت لا تزال غير محدودة في الفترة التي بدأت فيها المغامرة الجماعية التي قادها، ويظهر لنا بوضوح أن السريالية منذ بدايتها حتى نهايتها كانت بحثاً دائماً ومستمراً لحالة الحلم، بغية اكتشاف حدود الحقيقة، التي كانت ضبابية في الأدب، ومبهمة في علم النفس. ولقد انطلق برون من مبدأ يقول: إن الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من القيود الإيديولوجية، وتأمين انتصارات لا تنتهي للفكر، تكمن في توسيع حالة الحلم، وإعطاء الحق لكل أثر

2 - الواقع وما فوق الواقع :

إن متطلبات السريالية كانت تفرض الاهتمام بالعمل لكي تجنب السرياليين مخاطر الوقوع في رومانسية ناسكة بعيدة عن الواقع، والتي كان من الممكن أن تدفع بهم إلى العدمية واليأس. وبالتالي لم يكن الهدف من العودة إلى الحلم وإلى سر أغوار اللاوعي، التأمل أو الهروب من الواقع، فقد اهتموا في الوقت نفسه بالعالم الداخلي الذاتي وبالعالم الخارجي لا ليعرفوه كما هو بل من أجل إعادة خلقه حسب قوانين الرغبة. وهذا ما أكده برتون في كتابه *الأوعية المتصلة Les Vases Communicants*.

إن الفردية الثورية أدت إلى الفشل في المرحلة الأولى، والتزام السرياليين اللاحق بالماركسية يشير إلى عودتهم للمحسوس، وفي هذه المرحلة تخلوا عن الموقف المثالي لحساب المادية الجدلية، ودخلوا في خط العمل السياسي، وتبنوا مقولة الماركسية حول المعرفة المؤسسة على هذه الفرضية: إن الأفكار ليست إلا ظل الوقائع المادية في الوعي.

وهكذا بعد تمرد السرياليين على الواقع، عادوا إليه وهم أغنياء باكتشافاتهم إلا أنهم لم يعودوا يرون في ما هو فوق الواقع المطلق المجرد، بل يرون فيه تابعاً للواقع ومكملاً له. إن طريقة تمظهر ما يفوق الواقع داخل الواقع هي العجائبي أو المدهش ومشاهدته تعطي المادة لمعظم كتابات السرياليين.

وهذه الأهمية المعطاة للعجائبي ستقود السرياليين إثر ابتعادهم عن الحركة الشيوعية إلى مراجعة طريقتهم في رؤية العالم الخارجي، أي إيجاد توفيقية بين منطلقاتهم المثالية والمقولات المادية التي اعتنقوها فيما بعد.

من خلال هذه الرؤية الموحدة للواقع أي الصورة، والإحساس والرغبة كونه مساراتهم العقلية في صيرورة المعرفة، فالتوافق بين الإنسان والعالم الخارجي، يظهر منذ اللحظة التي يحس بأنه غريب أو رافض ولذا كان مهماً بالنسبة للسريالية أن تبدأ برفض الواقع في العالم، وهذا الرفض شكّل المرحلة الأولى في حركتهم الديالكتيكية المدعوة إلى أن تتجدد حتى الوصول إلى الهدف الأسى ألا وهو الذوبان في العالم. وسارت عندما انتقد مسارهم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا المرحلة الأولى دون الثانية التي تتجاوزها. أما فرديناند الكيه F. Alquié فإنه على عكس سارتر يؤكد على أن الهدف المبتغى لدى السرياليين كان دائماً التوافق مع الواقع.

على أن العودة إلى الاعتراف بواقع العالم الخارجي لم تمر دون صعوبات. فمسار السريالي الذي ترك المثالية المطلقة

وارتبط بالمادية الجدلية وعاد من ثم إلى المحسوس في بداية الثلاثينات، كان لا بد له من الشعور الحاد بالازمة الأساسية للموضوع؛ لأن اعتبار الأشياء المحسوسة من خلال وظيفتها العملية فقط كان يفرض على السرياليين القبول بسطوة الثابت الذي لا يتحرك، ولذا كان على الأشياء الملموسة أن تغير من وظيفتها، وأن تظهر معاني مضمرة تنادي بوجود آخر. والوظيفة الجديدة التي أعطاهها السرياليون للأشياء المحسوسة هي الكشف عن الذاتية التي تفلت من مبدأ الواقع، لترسخ لمبدأ اللذة وعندها تطرح شبكة من التحريض نجد سرها في داخلها. وهكذا فإن ألعاب الكلمات ستحت السرياليين على استعمال اللغة دون تفكير مسبق في اكتشاف إمكانياتها المتناهية.

لقد نفى السرياليون منذ البدء الحقيقة الخارجية ثم تمنوا تحويلها، إلا أنهم في الطريق تمسكوا بتفسيرها. إن موقفهم حيال العالم، كان شيئاً فثيئاً مملوءاً بشعور التشابه. فالاستقصاء السريالي يفترض على مستوى المعرفة البحث عن أوجه التلاقي بين الأشياء الملموسة وبين الإنسان، ثم بين الإنسان والأشياء. علينا البقاء مستعدين، لالتقاط الإشارات السرية من أجل تشجيع الإيجاد أو التلاقي.

لكن إشارات المجهول أصبحت مقلقة، بعد أن التقى برتون بنديجا Nadjia، ولم يكن برتون إلا الشاهد التائه، ويبقى التطابق بينهما سرياً. ثم فيما بعد أي في مرحلة الحب المجنون توصل برتون إلى فهم هذا التطابق عن طريق مفهوم الصدفة الموضوعية. وعلى نظرية الصدفة الموضوعية التي تأخذ بالاعتبار بروز المدهش في اليومي، بنت السريالية رؤيتها نحو العالم وحلت لها التوافق والانسجام.

وفي مظاهر الصدفة الموضوعية كما في الكتابة الآلية، نكتشف المتخيلة الراغبة علاقتها الضيقة بالضرورة الخارجية، فكل واحد منا، من الداخل، يشكل وحدة مع ما يحيط به. «إن العالم هو كتابة مرموزة تطلب أن يفك رمزها» كما يقول برتون. ويستطيع الإنسان أن يدعي هذا الدور لأنه كناية عن عالم صغير داخل العالم الكبير، أي إنسان بوصفه صورة مصغرة عن العالم. إن الفكر التقليدي الذي يعتقد بوحدة المادة والفكر في كل الفلسفات يظهر أنها متوافقة مع السريالية. إن السريالية من خلال رغبتها في شرح قوى الحياة بشكل جمالي، وصلت إلى وحدة الوجود. ولكن هناك أحدية مادية وأخرى مثالية، لكن الأحادية السريالية هي جدلية وتوليفية لم يصل إليها السرياليون إلا بعد أن تغلوا في البحث والتفتيح بين بركلي وهيغل وماركس.

التعبير الإنساني من خلال كل أشكاله

1 - اللغة :

طالبت السريالية دائماً بأفضلية اللغة، على مستوى الزمن حيث ان الكتابة الآلية المدونة في الحقول المغناطيسية لبرتون وسوبو سنة 1919، والتي كانت في أصل تشكل الحركة، وكذلك رؤية «الجميل التي تضرب على الزجاج» وجهت لفترة طويلة نشاط الجماعة وأسست على حق بيانات برتون. إن أفضلية اللغة ليس كوسيلة اتصال بل كوسيلة تعبير وفعل. لقد نادى السرياليون بخيانة اللغة من أجل التعبير العكسي وبدون حواجز من أجل التعرف على النفس خارج النظم الاجتماعية. وبالتالي فإن وظيفة المعرفة تمكن الناس من التفاهم المباشر وتمكنهم فيما بعد من تحويل العالم جمعياً.

هناك حنين لمفهوم روسو حول اللغة الأصلية، خاصة عند برتون. لكن هذه النظرة تعرضت لتغيرات خلال الزمن لأنها تركت مجالاً لمقاربة مادية للغة، ولاختلاف في الجماعة حول سلطة الكلمات.

انتقدت السريالية في السابق الوظيفة النفعية للغة غير الكاملة، ولكنها رأت انها كافية، كما قال برتون للتبادل الأكثر شيوعاً بين الناس من أجل إحلالها بلغة دون تحفظ، وهي حين تضاعف سلطتنا في التعبير، تعلمنا، وتجعلنا أكثر وضوحاً أمام أنفسنا.

كان برتون من خلال التجارب المختلفة (الكتابة الآلية، النعاس، إثارة حالات مرضية) يود الوصول إلى تيار اللغة الخفي، بينما اعتبر آراغون أن الفكر هو مادة وليس ذهنًا، بل مادة كلية متبلورة بكلمات. إن الاختلاف واضح بينهما، وهذا ستركز على تاريخ الحركة بصماته.

في عمل متوازٍ مع تحرير اللغة، اهتمت السريالية بعد الدادائية بما ساء برتون «الكيمياء الفعلية» التي هي عبارة عن اهتمام بالعمل الفني. لتأخذ مثلاً التركيبات الفعلية لدوشان Duchamp في المقالة تحت عنوان «الكلمات دون تجاعيد»، إن برتون حاول استخلاص الصفات الخاصة للكلمات في علاقتها المتبادلة، فتنبه لمظهرها، لرنينها لبناؤها. ومن خلال ألعاب الكلمات استنتج أن حججنا الأكثر تأكيداً هي موضع لعب، ثم يستخلص أن الكلمات انتهت من اللعب، وإن الكلمات تمارس الحب.

أما ميشال ليريس Michel Leiris الذي استوحى تأليف معجمه من التمارين الشعرية لـ Desnos، استقر على

مقولة مفادها أن الكلمات مقطوعة ومشغولة حسب قواعد محددة، تظهر في العمق الإمكانيات اللامتناهية للتعبير. والعمل على الكلمة من جهة، وتحرير اللغة من الأعماق من جهة ثانية، يعبران عن لحظتين غير متناقضتين في السريالية ومن خلال هذه المتغيرات ادعت السريالية أنها تذهب بعيداً في منع استلاب شكل التعبير، وهي تعطي لاهتمامها هذا أبعاداً اجتماعية، لأن تبدل إنتاج ما بالنسبة لمجتمع كفيّل بتحويل هذا المجتمع بذاته، وهذا ما أوضحه برتون في البيانات.

2 - الرسم :

منذ البداية تألف الفريق السريالي من شعراء، ورسميين. فإذا كان المهم بالنسبة لمشروعهم تدوين «الآلية النفسية الصافية» فإن برتون يعتبر أن هذه الآلية لا يمكنها أن تكون إلا كلامية - سمعية. والسؤال الذي ظل مطروحاً عليهم هو: ما هي اللغة التي يجب استعمالها من قبل الرسامين ليلتقوا بنظرائهم من الشعراء؟ أو بمعنى آخر: هل اللغة الرسمية Langage Pictural قادرة على تسجيل المعطيات الأساسية للسريالية؟ هنا نقول ان ماسون Masson منذ العام 1924 أنجز رسومات آلية، ونضيف أن ماكس موريز Max Morise يستخلص أن اللغة الفنية لها نفس قدرات اللغة الكتابية. لكن جواب بيار نافيل P. Naville على ذلك كان مخالفاً، حين اعتبر أن الذهن جد محدود في إطار اللوحة، وهذا ما أعلنه في مجلة الثورة السريالية، عدد 3، بقوله: «لا أحد يجهد أنه ليس هناك من رسم سريالي».

لكن برتون ناقض هذا التمييز المطلق بين طريقتين في التعبير، وذلك في العدد التالي من المجلة فهو يبين في كتابه السريالية والرسم طموح الحركة لأن تفتتح على الحياة الحقيقية، ومن أجل ذلك يمكنها اللجوء إلى طريقة الرسم.

وهنا يجب أن نميز بين الذهن السريالي اللازمي، الذي ينتمي إليه: سورا، مورو، ماتيس، دوران، بيكاسو، شريكو الخ... والحركة السريالية التي ينتمي إليها عدد غير ثابت من الرسامين التي كانت أحكامها تتغير حسب القرارات الجماعية نذكر في هذا الصدد طرد دالي سنة 1938 وأرنست في العام 1940.

إن نوجي Nougé لا يميز كما هي الحال بالنسبة لبرتون بين الصورة الرسمية والصورة اللفظية. لأن الرسم لا يقدم لنا إلا صوراً معزولة من الدفق العقلي، ولكن حسب قوته، وطريقة استعماله يمكنه تخطي الواقع وفتح الباب لما يفوق الواقع.

تأمل جمالي هو ابن الافتراق. إن العودة إلى اللوحات السريالية تؤكد أن هذا الفن يعبر عن اللاوعي بوسائل حلمية هذا ما أسماه فرويد بـ «عمل الحلم».

3- المسرح:

كما يخس السرياليون من قدر الرواية، بخسوا أيضاً من قدر المسرح، ربما بسبب طغيان نموذج أحداث الأرصفة في ذلك الوقت.

ان برتون يرفض المسرح لأسباب أساسية: يفترض المسرح انقسام الشخصية عند الكاتب كما عند المخرج، ثم يفترض المسرح لغة مزدوجة تتوجه في نفس الوقت الى الممثلين ثم الى الجمهور، انه مكان التخيل، وأخيراً انه هدف تجاري مشكوك بأمره. بالرغم من ذلك، يجب أن يوجد مسرح سريالي، - حسب ما قال برتون في البيان أن هذه الحركة اهتمت بقيام الحوار على حقيقته أي تخليص التكملمين من واجبات اللياقة. ولكن الحوار هو في الدرجة الأولى تمثيل، وهذه خاصية المسرح في أيامنا هذه. طبعاً هناك مجموعة نصوص مسرحية سريالية مهمة تشكل وصلة بين الرمزية والمسرح العبي. ولكن كيف يمكننا التقاط الخطوط السريالية أو الشعاع السريالي. انهم يشبهون الدادائيين في مسرحهم عن طريق عرض مشهد - عرض في حدود معينة فقط حين يلعبون نصوصهم على المسرح، أي ان هذا الشبه يكمن في إبطال النصوص غير المعروضة على المسرح.

لكن خاصية السرياليين في المسرح تكمن في تناولهم لمسألة اللغة، أي استخراج كل امكانيات الآلية الكلامية، وانتاج صور اعتباطية بدون تدخل من قبل ارادتهم في اختيار الحقائق المقترية بشكل فجائي من الفعل *verbe*. هذا يكمن أيضاً في عملية البحث عن العجائبي، وفي انفجار السخرية وقوى الحلم.

انه من غير المفيد أن نبحث عن الممثل السريالي في المسرح، لأن فكرة البطل ماتت بموت المسرح النفسي، وما تبقى هو مجرد الحركات والكلمات المعرأة من حقيقة جسدية ولكنها محررة للأمواج الصاخبة للشعر. في الحقيقة هناك دراما سريالية، مصورة بنماذج مختلفة من قبل ابولييسر وغاري ودوسل، أصبحت ممكنة عن طريق التفكيك الدادائي الذي أطاح بكل التقاليد. لقد عبر عن هذه الدراما الاستكشاف الذي تم بين برتون وسوبو، حين لجأ الى الكتابة الآلية. ان مسرحيات (بيكاسو، غرال، شحادة، بيشت، جوزي بيار، جويس منصور...) نمذجت المواضيع السريالية. ولكن

فبقدر ما تكون وسائل الرسامين مسهلة للتعبير الفجائي اللاوعي، بقدر ما يستطيعون التخلص من قيود اللوحة. هكذا استطاعوا أن يحملوا مساهمتهم في السريالية. إن ماكس آرنست أضاف على المصققة *Collage* والتشكيل المصور *Photomontage* الصقل *frottage* إنها طريقة خاصة ناتجة عن ملاحظات برتون حول الإلهام. إن «البرانويا النقدية» لدالي ما هي إلا التجلي الأتقي والخاص لهذه الطريقة.

إنه من غير الممكن أن نوضح بشكل تام كل من الخمس والثلاثين تقنية التي جمعها باسرون R. Passeron في تاريخ الرسم السريالي سنة 1968، كما أنه لا يمكننا تبيان كل مقولات دالي وماسون وآرنست ومارغريت النظرية على الرغم من أنها أساسية. إن السريالية هي الحركة التي نجحت أكثر من غيرها في إدخال اللغتين الفنية والشعرية على الصفحة المطبوعة.

يبين آراغون في كتابه الرسم في التحدي 1926، ان الكولاج السريالي يسهم في تدمير الواقع البدني، عندما يدخل الوهم في اللوحة. والشيء نفسه يقال بالنسبة للتصوير الفوتوغرافي الذي مارسه مان راي Man Ray والذي انحاز ضد أهدافه الموضوعية، كما يقول برتون.

لم يقتصر الاهتمام السريالي بالفن على الرسم فقط. كما أنه أسهم في الأدب في تبويب جديد، وواسع للقيم، إذ أفسح المجال لفهم واستيعاب الفنون الإفريقية ثم الأوسيانية، التي قيمها برتون بأنها أهم وأرقى لأنها تتجاوز الواقعي، كما كان تزارا Tzara يعتبرها أقرب الى الشعر.

إن الأسباب التي قادت السريالية للاهتمام بالفن البدائي وفن المجانين، قادته بشكل معاكس للتناقض مع الفن المطلق، ولذا كان من الصعب أن نحدد خصائص الرسم السريالي، طالما أنه انعكاس لكل رسام من الرسامين. لكن برتون يؤكد في كتابه السريالية والرسم: «إن المؤلف الفني للإجابة على ضرورة المراجعة المطلقة للقيم الواقعية التي تتفق عليها اليوم كل الأذهان، ترجع إلى نموذج جد داخلي، أو لا تكون...» (A. Breton, *Le Surréalisme et la peinture, dans la révolution surréaliste*, no 9 - 10, 1927, p.41) ولكن جوفروا Jouffrou يناقض هذا الأخير حين يعتبر ان ذلك يتم بعلاقة وطيدة مع النموذج الخارجي وليس الداخلي.

في هذا النقاش، وعلى المستوى الجمالي، يعتبر الكيه Alquié، ان عظمة السريالية تعود إلى هضمها لثنى التناقضات دون إيجاد حلول لها. إن الحكم الجمالي الذي يفترض انفصلاً هو ضد التداخل، أي بكلمة واحدة أن كل

المتخصصين في المسرح السريالي: «يقولون: مسرح شعراء، يلزم ذلك من أجل الانتهاء من المسرح النفسي، ودفع المشاهد لأن لا يكون شاهداً أو مشاهداً ولكن ممثلاً حقيقياً للدراما. يلعب يومياً على مسرح العالم الواسع، وقيادته أيضاً نحو تحرره الخاص بواسطة القوى الشعرية» (H. Béhar, « Laquestion du théâtre surréaliste ou le théâtre en question », dans *Europe*, no. 475-476, Nov. Déc, 1968).

4 - السينما:

تتراقق نشأة السينما مع الرعيل السريالي الأول الذين، كبروا معها فكانوا الرواد المستهلكين لأفلامها. لقد اتصفوا بكونهم مشاهدين مشاغبين. لأنهم كانوا يتوخون من الفيلم أسرهم في حالة من التسلية وتزويدهم بالصور حيث يجمعون بها - وبشكل حر - تهميماتهم. ان مثل هذه الحال هي التي وطأت للقاء برتون - بنديجا. فغالباً ما انتقدت الحركة لأنها تخطط الحلم بالواقع، وانها من أجل انتقاد المنطق العقلي لجأت الى وسيلة للتواصل، أي لغة أخرى صعبة للآخر. لكن هذه المصاعب تتلاشى في السينما.

إذا اتفقنا مع ادوكيرو Ado Kyrou ان السينما هي بطبيعة جوهرها سريالية حين تعالج مواضيع المستحيل، كالحب والتمرد، أو حين توضح التعبير الخفي للرغبة، علينا أن نشير الى الميل الأول للسينما عند السرياليين. فمعظمهم كتب قصائد سينما توغرافية أو سيناريو لأفلام لم تخرج (سوبو، آراغون، برتون، بيري، دسنوس، فيترال، اليويارد، دالي، ارتو الخ...) إن لائحة الأفلام السريالية قصيرة جداً، نشير هنا الى فيلم دالي وبونويل، اللذين فكرا به خارج الحركة لكنها حصلاً على موافقتها، وموضوعه كان دعوة متشائمة وعاطفية للقتل. ان دوشان ومان ري أنجزا أيضاً فيلماً سنة 1929، وأدار مان ري بمفرده، فيلم نجمة السر والسيناريو كان لدسنوس، وفي السنة نفسها أخرج جورج هونيه مؤلفه اللؤلؤة، لكن يبقى العمر الذهبي لبونويل سنة 1930، الفيلم الأكثر تمثيلاً للحركة، الذي منع بعد الفضيحة التي أحدثها وبعد التظاهرات التي قادها الفاشيون ضدهم. ولقد قدم السرياليون في دفاعهم عن هذا الفيلم نموذجاً لمنهج النقد.

وبمناسبة صدور عدد خاص سريالي لمجلة عمر السينما، أوضح برتون ولعه بصالات السينما الممتعة في مدينة نانت مع فاشي، وقال: «لم أعرف أي شيء أكثر جاذبية»، ثم تحدث حول ولع جماعته بالشرائط الكوميدية لشارلو. ما يشدهم في

بالرغم من الاختلافات الظرفية، نجد ان مسرح غاري الذي أسسه ارتوفيتال هو الأكثر ثورية في ما بين الحربين، وهو الأكثر تعبيراً عن الذهنية السريالية على المسرح. ان فيترال فتح المسرح على الحلم واللاوعي في أسرار الحب، ودخول حر، ثم لجأ الى هجوم منظم ضد المجتمع البرجوازي حين كتب فيكتور أو الأولاد في السلطة رغم ان ارتو ترك بشكل عنيف المجموعة السريالية، الا انه لم يكف عن التعبير في نشاطه الدرامي عن المتطلبات الأساسية للحركة، يمكننا أن نحكم على ذلك من خلال كتابه المسرح ورديفه.

ان العلاقات السريالية بالمسرح شبيهة بتلك التي أقامتها مع السينما. ان المسرح يقتضي ثورة جذرية، اكتفت الحركة من خلال ارتوفيتال أن تخطط خطوطها الأولى. لقد كان بين المسرح والسريالية سوء فهم ونوع من الاحتقار والتبخيس. ان المسرح ترك جانباً كل ما وجده فضائياً، رغم ان حياته تقوم على ذلك، ورغم علم السرياليين بذلك لم يحاولوا تغيير وجهة الحقل المثالي الذي يشرح طروحاتهم ومفهومهم للحياة الحقة.

والنتيجة ان مسرح السرياليين كتب من أجل العرض لكنه من الصعب اخراجه لأنه حين يهدم النظم القديمة للدماغ يفترض حرية كبيرة لذهن الجمهور، أو على الأقل تحرراً يملكه من شرح الفضائح التي يقدمها في العرض الى الجمهور. وإذا ظهر لبعضهم انه من الصعب لعب على المسرح، فهذا يعود لانهم يلاحظون مقدار ما قدمه لنا هذا المسرح من دراما جديدة لم يتعود المخرج والممثل على ممارستها. يلزمنا بالتأكيد تحليل هندسة جديدة للمسرح تتمشى أكثر مع مسرح الحلم.

علينا ملاحظة كيف كانت المسرحيات تدخل ردات فعل المشاهدين أثناء العرض، كما كانت تستدعيهم لملاحقة الحوار السريالي كما يقول برتون. من هنا، فانه من الصعب اللجوء الى دراسة درامية كلاسيكية لهذا المسرح، وخاصة ان الناقدين سيجدون فيها ما لا يروق للذوق الكلاسيكي.

ان السرياليين استبدلوا علم النفس «السطحي» للأشخاص بعلم نفس «الأعماق»، وأضافوا ان حدود الجنون تغري أكثر من عقلنة الدماغ. فمقابل مفهوم العمل هناك مفهوم اللاعمل، وبدل أن يركزوا انتباه المشاهدين نحو عقدة درامية، انهم بالعكس يضعون توجههم. ان المسرح السريالي يضيء فقط الحياة الحقيقية، حيث يدخل الحلم والحب والعجائب والسخرية في تركيب الحقيقة من أجل نسفها من الداخل. هناك تساؤل مستمر حول اللغة أي حول المجتمع، انها تفتح الأبواب الكبيرة أمام الشعر، وهنا يقول أحد أهم

انتفاضياً أو لا يكون» فالسرياليون يفكرون مثل ستاندار: «ان الفن هو وعد بالسعادة».

خلاصة

قبل أن نصل الى استنتاجنا حول نجاح أم فشل الحركة السريالية كجاعة منظمة، اننا نستخلص القدرة الكبيرة لهذه الحركة على الجذب والتجديد التي حافظت عليها خلال نصف قرن. لكن في تشرين الأول سنة 1969، أعلنت الجماعة حلها نهائياً، بعد موت برتون وبعد تناقضات لا مجال لحلها، حيث كان عليهم التجديد الفكري والعمل الثوري بعد أحداث سنة 1968. هنا ذابت السريالية التاريخية بالسريالية الخالدة، وكفت عن مجرد كونها تجمع فنانين سرياليين للتلامي بشوابة الفكر الانساني.

ينبغي أن نشير الى الانتشار الواسع للحركة في العالم. دون مبالغة يمكننا أن نؤكد أن رؤيتنا للعالم مغذاة من السريالية. يكفي ان نشاهد السينما والاعلانات وعناوين بعض الروايات فرنسواز ساغان تستوحي من ايلويارد - والاسطوانات - جان - ميشال جار يقلد برتون وسويو - من أجل أن نستنتج اتساع هذه الظاهرة وضخامتها.

لقد أراد السرياليون أن يحولوا العالم، وان لم ينجحوا في ذلك، الا انهم على الأقل نجحوا في تغيير رؤيتنا السائدة. انهم أغنوها باكتشافاتهم حيث لامسوا أعماق اللاوعي، كما لامسوا دخول العجائبي في الحياة اليومية. مثل واحد يكفي لتحديد أهمية ذلك هي النظرة التي حملوها للأمراض العقلية.

حين أراد السرياليون اقامة أسطورة جديدة غيروا علاقات المجتمع المعاصر بالمرأة والطفل. فوضوا كل آمالهم في هذين الكائنين، وأسهموا في انطلاقتهم وتحررهم خلال العصر. طبعاً لم ينشئوا حركة تحرر المرأة انما عملوا في هذا الاتجاه وحضروا العقلية لهذه المطالب.

ان أهدافهم تغيرت مع الزمن، لكن الهدف الأساسي بقي كما هو ولم يتغير، ألا وهو الوصول الى النقطة السامية Point suprême هنا من الطبيعي الحكم على نجاحهم أو فشلهم في ذلك، لكن من خلال مقولاتهم يمكننا أن نستنتج ان الاستنشاء كانت لفترة قصيرة، والسرياليون لم يشاهدوا الا مدينة العجائب دون استطاعتهم الولوج اليها.

لكن فيما يخص العمل الثوري، يظهر لنا ان النتائج كانت غير مرضية، انما يجب ادراك الموضوع في كل تعقيداته، فلم تجر العادة ان يسأل الفنانون عن نجاحهم السياسي، وان قرنا

النهاية، في السينما هو قوتها على تغيير المناخ، ومن خلال ذلك ينتقل المشاهد من حالة الوعي الى حالة الحلم، كما انه متاح له فرصة فريدة في مشاهدة كيف يتم الحب وكذلك الرغبة بشكل أفضل من الكتاب.

بعد هذا العرض يمكننا استنتاج عدم نجاح السرياليين في هذا المضمار، وكذلك موقفهم الغامض حيال السينما، حيث انهم رأوا فيها مرة مثيراً فعلاً، ومرة أخرى رفضوا فيها عدم صفاتها الجذري حيث انها ترتبط بالمال، كما هو حال العروض المسرحية.

هل استطاعت السريالية أن تحرر التعبير الانساني بكل أشكاله كما كانت تأمل؟

ان ذلك محتم بالنسبة للكتابة والرسم، لكن السؤال يبقى مطروحاً بالنسبة للمسرح، والسينما، والهندسة والرقص. ان السريالية لم تدخل قطعاً في حقل الحركة وأقل أيضاً في حقل الموسيقى. لكن الجسد الانساني يعبر في الحركة وفي الصوت وفي اللغة. ان السرياليين فضلوا الفم واليد المبدعين على حساب باقي الجسد. لكن في الحقيقة، لا شيء يمنع تدخلهم في الأشكال الأخرى للنشاط الانساني. فبرتون عاد في وقت متأخر عن عداوته للموسيقى وذلك يعود الى سوء فهم لها والى ظروف تلك المرحلة. انها نفس الظروف التي دفعت السرياليين الى رفض النظرية الستالينية حول الواقعية الاشتراكية والى المطالبة بـ «كل الحرية في الفن».

وهنا أكملت السريالية ما بدأت به الدادائية أو طرحت السؤال نفسه عن الأخلاقية الفنية. لكن أخلاقية الفن الذي عليه أن يشرح كل شيء بشرط أن يبقى فناً، وأن يحضر بطرقه الخاصة مستقبلاً، يسود فيه تفاهم مباشر بين الناس، وحيث لا تكون الثقافة وسيلة انتقاء وحيث ترسم سعادة لا تكون الارضاء الوحيد للحاجات الأولية. في النهاية انهم أرادوا فناً ينشد الانسان في طبيعته الاجتماعية أو يدعوه للتفتح.

هذا النوع من الفن لا يقتصر على كونه أخلاقياً بشكل معين بل هو وسيلة معرفة. انه يكتشف الأماكن الأكثر عتمة في الطبيعة الانسانية، والطبقات السفلى في الفكر كما الحال بالنسبة لطبقاته العليا، صلاته مع الجسد، كما انه يكتشف حقل الرغبة المختبأ. انه يفضل طريقة خاصة في الاستدلال وهي التماثل إذ ان على الفن أن لا يكتفي بحمله مفهوم الجمال، بل عليه ان يتجاوز ما هو معروف وخالد وعالمي. ان ندجا Nadja تنتهي بهذه المقولة: «ان الجمال يكون اختلاجياً

- Peret, Benjamin, *Anthologie de l'amour sublime*, Albin Michel, 1956.
- Sartre, J.P., «Qu'est-ce que la littérature», dans *Situation*, II, Gallimard, 1947.
- Tzara, Tristan, «L'Art et l'océan», 1929, dans *O.C.*, Flammarion, 1982.
- ———, « Essai sur la situation de la poésie », dans *Grains et Issues*, Flammarion, 1981.
- Vitrac, Roger, *Connaissance de la mort*, Gallimard, 1926.

بى حجازي

السريالية (في الفن)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

1 - ظاهرة السريالية :

ينسب إلى غيوم أبولينير استنباط كلمة سريالية، إذ يبدو أنها وردت للمرة الأولى، سنة 1917، سواء في النص الذي كتبه مقدمة لبرنامج باليه أريك ساتي: *Parade* الذي وجد فيه شيئاً ما يتعدى الواقعية *une sorte de sur-réalisme*، أو في عبارة الدراما السريالية *drame surréaliste* التي جعلها عنواناً فرعياً لمسرحيته: *Zéro de conduite*، *Les Mamelles de Tirésias*. ثم أصبحت هذه الكلمة متداولة في الأوساط الثقافية الطبيعية بعد أن أسس أندريه برتون ولويس أراغون وفيليب سوبو مجلة ادب 1919، لكنها بقيت، مع ذلك، ذات دلالات غامضة ومتباينة، ولم تكتسب المعنى الخاص الذي أعطي لها إلا بعد صدور بيان السريالية الأول سنة 1924. وما اراده مؤسسو الحركة الجديدة بهذه العبارة لم يكن أسلوباً فنياً محدداً، شكلاً وتقنية، بل تياراً فكرياً تجلّى بصور شتى في مجالي الأدب والفن، وسلوكاً أو طريقة خاصة في التفكير والشعور والحياة... فالسريالية تبدو، من هذه الزاوية، قريبة من الدادائية التي خلفتها، كما تشترك معها في كونها حركة ذات طابع عالمي، وفي رفضها لكل فن يقوم على المفهوم المنطقي والعقلاني، وفي محاولتها للتخلص من الرؤية التقليدية بعد أن استعاضت عنها بصورية هي على شكل إشارات معبرة بحد ذاتها من دون أن تكون، بالضرورة، مدركة عقلياً.

والسريالية، كما يعرفها أندريه برتون André Breton في البيان الأول، هي: «آلية نفسانية صافية يمكننا أن نعتبر

أن نحاسبهم على ذلك، علينا أن نعود الى الجو التاريخي الذي كان سائداً في تلك الفترة. هنا يمكننا القول ان السريالية مثلت الوعي الحي لحقيقتها، فهي رفضت سوء استعمال الديمقراطية التي هي العدو الأكبر للطرفين المتناقضين: الفاشية والستالينية.

هناك حقل دخلت فيه السريالية بشكل ملتو وهو النقد، وأثرت في طريقتنا في القراءة. لقد أعطت للنقد ممارسة جديدة قائمة على الصفات الخلقية ونشر نشاط نقدي مهم لكنه غير معروف كما يجب، أرادت السريالية من خلاله تطهير عادات زمنها.

مصادر ومراجع

- Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme*, Flammarion, 1955.
- Aragon Louis, *Le Libertinage*, Gallimard.
- ———, *Le Paysan de Paris*, Gallimard, 1928.
- Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, mai 1933, Gallimard, 1976.
- Audoin, Philippe, *Les Surréalistes*, Le Seuil, 1973.
- Béhar, Henri, *Le Théâtre dada et surréaliste*, Gallimard, 1979.
- Blanchot, Maurice, *la Parole du feu*, Gallimard, 1949.
- Breton, André, « Comète surréaliste », *la Clé des champs*, Pauvert.
- ———, « Le Surréalisme et la peinture », dans *La Révolution surréaliste*, No. 9 - 10, 1927.
- ———, *Les Vases communicants*, Gallimard, Paris, 1955.
- ———, « L'Union libre » dans *Claire de terre*, Gallimard, Poésie, 1966.
- ———, *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972.
- ———, *Nadja*, Gallimard, 1928.
- ———, *Position Politique du Surréalisme* Pauvert.
- Crevel, René, « Au Carrefour de l'amour, La poésie, la science et la révolution », dans *L'Esprit contre la raison Tchou* 1935.
- ———, « Préface au catalogue de l'exposition », «Max Ernest», dans *Babylone*.
- Eluard, Paul, *Poésie involontaire, Pléiade*, Gallimard.
- Goudal, Jean, «Surréalisme et cinéma», dans *La Revue hebdomadaire*, Fév, 1925. (cité par O. et A. Virmax, *Les surréalistes et le cinéma*, Seghers, 1976).
- Jouffroy, Alain, « Quel est le critère de la surréalité? » *Le Modèle intérieur*, XXe S., 1974.
- Levis, Michel, *Mots sans mémoire*, Gallimard, 1969.
- Naville, Pierre, «Miroirs», 1938, dans *Ménagers de l'étranger*, Plasma, 1983.
- Masson, André, *Le Rebelle du surréalisme*, Ecrits Herman, 1976.
- Morise, Max, « Les yeux enchantés », dans *La Révolution Surréaliste*, No. 1, 1924.
- Nougé, Paul, «Les Images défendues», dans *Le Surréalisme*, A.S.D.L.R., No. 5, 17 mai, 1933.

التعبير التلقائي الآلي والمراقبة الواعية، بحيث يكون للصلة بين مجال وآخر دور أساسي. ولا شك في أن اكتشاف السريالية لمثل هذه المصادر اللاواعية قادها إلى الانفتاح على مختلف أشكال التعبير الفني، حيث توزعت أعمال مثلها التشكيليين ما بين الفن التخيلي الغرائبي L'Artfantastique؛ والفن الاستشباحي L'Artfantasmagorique، والواقعية السحرية، والفن اللاموضوعي (التجريدي). . . وقد اعتمدت هذه المصادر نفسها سواء في الصورة الفوتوغرافية أم في الفيلم السينمائي (بخاصة مع بونيل، في فيلمه: العصر الذهبي، والكلب الأندلسي)، كما لجأت إلى مثل هذه الوسائل التعبيرية تيارات فنية لاحقة، كالفن اللاشكلي، أو ما عرف باسم التعبير التجريدية، والفن التحركي Action painting.

2 - من الدادائية إلى السريالية:

الأصول المباشرة لهذه الحركة أدبية بالدرجة الأولى. فعندما تبنى أندريه برتون وفيليب سوبو عبارة سريالية أراد بها طريقة تلقائية في الكتابة، وتبين لها أن الأهداف الاختبارية لمجلة أدب، التي شاركا في تأسيسها، قريبة من تظاهرات الحركة الدادائية التي وصلت إلى باريس مع وصول تزارا إليها 1919 واستقباله استقبالا حافلا من قبل جماعة أدب. غير أن الطابع الفوضوي العبي للدادا، وكونها، أساساً، رد فعل ضد ظروف آنية، الظروف التي ولدتها الحرب، ورؤيتها المشوشة. . . كانت كلها من عوامل توقف هذه الحركة. وباستثناء بعض المحاولات الفردية التي بقيت قائمة هنا وهناك، يشير بيكيا، أحد مثلها، إلى أن كل نشاط دادائي فعلي قد توقف سنة 1919. فالدادا التي كانت تطالب بالهدم والتخلي الكلي عن النظام السائد، وتسعى إلى بناء عالم أفضل على انقاض الفراغ الذي تمهد له، لم تطرح حلولاً واضحة لعملية البناء وبقيت أراؤها غامضة حول هذه المسألة. لذلك لم يكن بوسع أندريه برتون وجماعته القول بمثل هذه الأفكار العبي، والتنكر لكل القيم الثقافية السابقة للدادا. فكان لا بد، في نظرهم، من التمسك ببعض هذه التقاليد وبخاصة تلك المتمثلة بالرومنسية والرمزية لايمانهم بدورها الممهد للسريالية.

ولعل غيوم آبولينير، الذي اتهمه جاك فاشيه - وهو الذي قادته الدادائية إلى الانتحار عام 1919 - بأنه «يرقع الرومنسية بسلك الهاتف»، من أبرز من أعيد إليه الاعتبار، إذ لم تكن مصادفة أن تصبح الكلمة التي استبطنها (سريالية) عنواناً

بواسطتها، إما كتابة، وإما نثراً، وإما بأية طريقة أخرى، عن سير عمل الفكر الحقيقي. وهي ما يملية الفكر في غياب أية مراقبة يمارسها العقل وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي». والسريالية تقوم على الايمان بواقع اعلى لبعض أشكال التوارد التي كانت مهملة قبلها، وعلى الايمان بسلطة الحلم المطلقة وباللعب المجرد للفكر».

صحيح أن السريالية لم تكثرث - كما يتبين من هذا التحديد - بما يمكن انتاجه، فأن كان أولاً فن، إلا أن الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة قد انتجوا أعمالاً فنية ذات طبيعة خاصة، ولعل اخضاع قيمها التشكيلية لأهداف شاعرية قد يلخص ما يوحد بينهم. فالتصوير والنحت هما، في نظر برتون، تحويلات تشكيلية للشعر، ومجاله اليماني الأشد خصوبة، شرط أن يتحرر الفن من هم استعادة الأشكال كما هي في العالم الخارجي. فهدف الفن ليس إرضاء العين بل «تقديم خطوة جديدة في مجال معرفتنا المجردة». ولهذا الغاية وجد برتون أن باستطاعة الصور الكامنة في الوعي الباطني Subconscient، إذا ما تحررت عن طريق الأحلام والتحليل النفسي لها، أن تستخدم في أغراض شعرية. ومن هنا، كان اهتمام جماعة أدب، في مراحلها الأولى، بالمناهج الجديدة للتحليل النفسي وعلم النفس الفرويدي الذي أثار انتباه برتون منذ أن خدم، أثناء الحرب، كمبرص في مستوصف نفسي. وأنها لمفارقة أن تلجأ هذه الجماعة الراضة لكل فن ينطلق من مفاهيم عقلانية أو منطقية، إلى المناهج العلمية، العقلانية، لادراك اللاعقلاني وفهم القوى اللاواعية بحيث يقود ذلك، حسبما يعتقد برتون، إلى استكشاف طبيعتها منهجياً والتوصل إلى استنتاجات ملائمة.

لكن التعبير تشكيمياً عن هذه المفاهيم الجديدة - عن طريق الايمان بالسلطة المطلقة للفكر القادر على التحرر والانعقاد بوسائله الخاصة - يتطلب من الفنان اعتماد خطية Graphisme تلقائية آلية يملها اللاوعي والاكتشاف الحلم للصور. بيد أن هذه المحاولة للتخلص من هيمنة العقل بالتعبير العفوي واللاإرادي، كما يملية اللاوعي، ليس ممكناً إلا في العمل الفني الشفوي أو في الرسم الخطي السريع، حيث يكون التعبير تلقائياً ومباشراً، كم في رسوم أندريه ماسون وهنري مشو أو في بعض رسوم بول كلي. أما الأعمال الفنية التشكيلية الأكثر ابداعاً فهي ليست - كما يشير هوفستاتر في كتابه، Peinture, gravure et dessins contemporains، تلك التي أنجزت وفقاً لهذا النهج المتطرف، بل الأعمال التي تمكنت من الجمع بين

للحركة الجديدة. وبإعادة الاعتبار إلى آبولينير والتقاليد التي يمثلها توضحت عوامل الخلاف، وباتت حتمية القطيعة مع عبثية الدادا التي قوبلت بالتركيز على عملية البناء المسألة المحورية في الحركة الجديدة. وهذا التحول الجذلي على حد تعبير هونيه، من الدادائية إلى السريالية، كان قد توضحت منطلقاته الأساسية قبل صدور بيان السريالية الأول، 1924، أي في المرحلة الانتقالية (السنوات الأولى من العشرينات)، التي كانت من الغموض بحيث أنها عرفت باسم المرحلة المشوشة.

ومع توقف الدادا، من حيث هي حركة متهاككة، في أواخر عام 1924، عمد برتون في مبادرته لنقل الحركة من مرحلتها الدادائية إلى المرحلة السريالية، إلى جمع بقايا الدادائيين، وأصدر أول بيان للسريالية، 1924، بعد أن تأكد من مساهمة عدد من الفنانين أمثال: آر ب وارنست، والشعراء أمثال إيلويار وبيرييه. لكن رغم السمات المشتركة التي جمعت بين الحركتين السريالية والدادائية في بادئ الأمر، فإن تطور السريالية قاد برتون، ومع بكيكيا، للابتعاد عن الخط الذي اتبعه تزارا وجماعته. ولم تعد الدادائية في نظر برتون وسوبو، شيئاً آخر غير صورة فجة لحالة ذهنية لم تسهم أبداً في خلقها. وقد وعى برتون، كما يقول هيربرت ريد في كتابه: *A Concise History of Modern Painting* «أنه توجد حالة تاريخية تتطلب شيئاً ما أكثر فعالية من الهزليات الدادائية التي باتت باطلة». ولتصحيح هذا الاتجاه كان لا بد من البحث عن اهتمامات جديدة ومصادر الهام جديدة وجدها أندريه برتون في اللاوعي والتحليل النفسي للأحلام والتخيلات.

والاهتمامات الجديدة للحركة حدّدها المناخ السياسي العام في أواخر العشرينات، حيث كان لا بد من موقف واضح، متهاكك سياسياً واجتماعياً. فلم يعد من الممكن الاكتفاء بعالم الأفكار والبقاء في معزل عن العمل السياسي. كما أدرك السرياليون أن الثورة الاجتماعية أساسية، وأن ثورتهم الخاصة، ثورة العقل والفكر، لا تكفي لمواجهة المسائل الاجتماعية، وأن عمل الفكر لا قيمة له إلا بقدر ما يسهم في تغيير العالم كله. وكانت حرب المغرب، التي بلغت أشد مراحلها عنفاً سنة 1925، قد أسهمت في تفجير الخلاف بين السرياليين، وحسمت موقف برتون ووضعت مع جماعته فجأة أمام ضرورة المعارضة العامة. ولقد حاول برتون أن يشرح هذا التباين بين اهتمامات السريالية في مجالي الأدب والفن، وبين مواقفها السياسية الجديدة في إحدى كتاباته (Qu'est-ce

3 - مبادئ السريالية الأساسية:

قد تبدو عبارة الفن السريالي متناقضة، لأن نشاط هذه الحركة الجديدة كما حدده البيان الأول، هو «خارج نطاق أي اهتمام جمالي أو أخلاقي»، مقدماً التعبير التلقائي الآلي على الصورة الفنية بحد ذاتها. بيد أن التطور الفني للحركة التشكيلية السريالية يظهر أن ممثليها لم يتقيدوا بحرية النص،

الظاهرة قد وجدت لدى بعض الفنانين المعاصرين امثال: شاغال، وبول كلي، وخوان ميرو، وهنري مور، وبيكاسو... الذين تؤكد أعمالهم أن الحركة السريالية لم تكن كما يشير هربرت ريد، سوى حشد محلي للقوى التي ظهرت في العالم كله وتركت أثراً بعيداً، وحافظت على استمراريتها ليس فقط في أعمال بعض ممثليها، امثال: أرنت، وميرو، ومتي، وماغريت وويفريدو لام بل في أعمال العديد من الفنانين المعاصرين الذين لم ينتموا يوماً إلى السريالية كالغنان الانكليزي فرنسيس بيكون.

ومع ظهور الحركة الفنية الجديدة، كان لا بد من طرح مسألة علاقة السريالية بالتيارات الفنية السابقة لها، ومن إعادة الاعتبار إلى ما تمثله من قيم جذيرة بالتقدير. فاعتبر من المهددين لهذه الحركة عدد كبير من الفنانين ينتمون إلى تيارات فنية متباعدة كالرمزية، والتكعيبية والوحشية... أمثال مور، غوغان، سوراه، رودون، بيكاسو، شريكو... ثم ماتيس، دران، براك، دوشان، بيكابيا، كلي، مان ري، ماسون، وكذلك الفنان الايطالي اوتشيللو من القرن الخامس عشر. غير أن اختيار هذه الأسماء، كما ذكرها اندريه برتون في البيان الأول، لا يوضح طبيعة هذه العلاقة بين السريالية والتيارات الفنية السابقة، كما لا يوضح آراء برتون حول الفن، رغم صلته المباشرة بحركة التطور الفني المعاصرة في أوروبا. فأراؤه بقيت حتى نهاية العشرينات - عندما صاغها ونشرها في كتاب بعنوان السريالية وفن التصوير *Le Surréalisme et la peinture* - غامضة ولم تقدم تحديداً أو رؤية واضحة للسريالية الفنية. وقد لوحظ أن برتون يركز، في كتاباته حول الفن، لا على اللوحة نفسها، من حيث هي عمل تشكيلي، بل على الناحية الأدبية فيها، ولا يهتم سوى بالموضوع.

والسريالية ارتبطت، كما أسلفنا، بالدادائية، وشكلت، من بعض الوجوه امتداداً لها. فأعمال بعض ممثلي الداداء امثال دوشان، وبيكابيا، المجسدة لتيار فكري عبثي معارض للمفاهيم والتقاليد الفنية، قد عبرت عن موقف «لافي» وعن رغبة ملحة للتحرر من نظام القيم السائد، كما أسهمت في اتساع نطاق الالتصاق بخاصة مع ماكس ارنت وكورت شويتز من حيث هو وسيلة للتعبير الفني (راجع الدادائية). غير أن مثل هذه الأعمال التي حددت سماتها الأساسية المصادفة والإرادة اللاواعية لا تنفي، في حالات كثيرة، الظاهرة الجمالية. ولا شك في أن محاولة الابتعاد عن القيم الجمالية في مفهومها التقليدي قد ولد أحياناً نوعاً من التناقض اللاواعي، وهو ما يسميه برتون وحدة الإيقاع الناتجة عن وجود صلة بين

وإن هم لجأوا إلى الرسم والتصوير والنحت فلأنهم لا يعتبرون العمل الفني هدفاً بذاته تستمتع به العين، بل وسيلة من وسائل التعبير، ووسيلة استشفاف للذات، إذا ما اخضع المشاهد الممثل، اللوحة، منهجياً وصورياً، لمفهوم الآلية Automatismes والصورة الحلمية. غير أن تجاهلهم لقيمه الفنية، وعدم التوقف عندها، لأنها لا تساوي شيئاً، لا ينفيان الطابع الفني حتى للأعمال التشكيلية الأكثر آلية، كرسوم اندريه ماسون، وبعض أعمال ميرو التخيلية، وأعمال أرنت ذات الصور الحلمية المقلقة...

إن السريالية التي اقتصرت اهتماماتها في البداية، أي قبل العام 1924، على المسائل الأدبية والفلسفية والفسانية، لم تكن ترى في التصوير ما يعبر عن أغراضها، ولم يكن هنالك فن سريالي. غير أن وقوف الحركة الجديدة في وجه الرفض الدادائي القاطع لتقاليد الفن الحديث، والعودة عن هذا الرفض، قادها إلى البحث عن وسائل تعبير جديدة في مجال الفن التشكيلي: الرسم والتصوير والنحت، حتى ككونت، ما بين عامي 1924 و1940، حركة فنية على صلة مباشرة باهتمامات السريالية، إذ تبنت مبادئها العامة وجعلت من نفسها التجسيد المادي لها. تشكلياً، ليس من السهل رسم الأطر العامة لهذه الحركة أو تقديم صورة عنها توازي، بوضوحها، الصورة التي تكونت لدينا عن التيارات الفنية الحديثة، كالانطباعية والتكعيبية أو الوحشية... فالسريالية بقيت، في المجال الفني، حركة تلفيقية، انتقائية، تباينت أساليب ممثليها ووسائلهم التقنية لدرجة أن مسافة كبيرة باتت تفصل بين أعمال البعض من ممثليها كأعمال ميرو ذات الملامح التجريدية، وأعمال ماغريت أو سلفادور دالي، التي احتفظت بفضاء تشكيلي إيهامي. ولكن رغم هذا التباين، اسلوبياً وتقنياً، تجمع بين الفنانين السرياليين قواسم مشتركة تمثلت في أهدافهم العامة، وفي اختيار مفرداتهم الصورية وطريقة جمعها المعبرة عن الطابع العام المميز لأعمالهم الفنية.

صحيح أن الحرب العالمية الثانية قد أسهمت في تفكيك حركة السرياليين وتشتتهم، إلا أن مثل هذه الحالة الذهنية الهادفة إلى تحرير الخيلة من روابط العقل والاصطلاح، قد وجدت قبل السريالية وبقيت قائمة مدة طويلة بعدها. وهي الحالة التي عبر عنها ويليم روين في بداية كتابه L'Art dada et surréaliste بقوله: «الدادائية ولدت، من دون أن تعمّد، عشية الحرب العالمية الأولى، والسريالية ماتت، من دون أن تدفن، غداة الحرب العالمية الثانية». والحق، أن مثل هذه

واختلفت، من هذه الزاوية، عن وسائل التعبير التخيلية الحديثة. فالفنان السريالي يلجأ، كما لاحظ ويليم روين، إلى الاستنباط، فيصور ما يشعر به من دون الاستعانة المباشرة لا بصور العالم المرئي ولا بالصور التي تقدمها له وسائل الثقافة السائدة، كالتاريخ أو الأسطورة أو الدين، مستخدماً الوسائل التقنية الملائمة للتعبير عن عوالمه الخاصة. بيد أن هذه الظاهرة لا تقتصر على السريالية وحدها، بل تشكل إحدى سمات الفن المعاصر البارزة، الفن الذي كان همه الأساسي الاستنباط، تشكيباً وتقنياً. لذلك، فالسريالية ترتبط، من حيث هي ظاهرة فنية تشكيبية، بحركة تطور الفكر المعاصر، ولا يمكننا النظر إليها إلا من ضمن الأطر العامة للفنون التشكيبية الحديثة.

والحقيقة أن معظم من اعتبرهم البيان «مهمدين» من فنانين القرن التاسع عشر، لم يكن لهم سوى تأثير هامشي على الحركة السريالية، بينما تبدو أعمق أثراً أعمال فنانين آخرين لم يشدد البيان على أهميتهم، أمثال: أوديلون رودون، أو لم يأت على ذكرهم إطلاقاً، أمثال: هنري روسو. فكان رودون، أحد أبرز ممثلي الرمزية، الأول تاريخياً الذي أكد أهمية اللاوعي مصدراً للعمل الفني. أما روسو، الذي كان موضع اهتمام بعض الأوساط السريالية، فيرتبط عمله، ذو الرؤى الخيالية الغريبة والصور الحلمية، بما يسمى «الواقعية السحرية» و«التصوير الشعبي». ويبدو أكثر التباساً، إزاء العلاقة بالسريالية، عمل بيكاسو رغم مكانته الكبيرة لدى برتون ومثلي هذه الحركة. صحيح أنه مارس نوعاً من الآلية وتضامن مع أهداف الحركة الاجتماعية، إلا أن عمله ينطلق من الواقع؛ لكنه الواقع الذي أعاد بناءه بتغريب الأشياء وتشويهها وإضفاء صفة اللامألوف عليها. ولعل محاولته هذه لتفكيك عناصر العالم الموضوعي، وإعادة توزيعها اصطلاحاً، والبحث عن جوهر الأشياء، هي التي اختصرت المسافة بينه وبين السريالية، وجعلت منه أحد الممهورين لها.

غير أن أقرب الفنانين لما كانت تبحث عنه الحركة السريالية هو، بلا شك، جيوجيودي شريكرو، الفنان الإيطالي الذي أسس، مع كارلو كارا، ما عرف باسم المدرسة الميتافيزيقية Scuola metafisica، وأنجز ما بين عامي 1910 و1917 أي: قبل ما لا يقل عن خمس سنوات من ظهور السريالية أعماله الرئيسة، ذات الطابع الخيالي اللاواعي، التي كان لها الأثر الأكبر في تطور الفن السريالي. وفي هذه الأعمال الأولى، المرتبطة بالتصوير الغيبي، السابق للسريالية والممهّد لها، اتبع

المصادفة والآلية التي طالبت بها السريالية. ومثل هذا التناغم، أو الإيقاع اللاواعي، تعكسه بعض الأعمال الأولى لأرنست وآرب، حيث حملت ملصقات هذا الأخير وأعماله التركيبية عناوين مثل: مربعات نظمت حسب قانون المصادفة. وهنا، يفترض أن للمصادفة مدلولها الخاص، إذ تلتقي مع حس التناغم، وتخضع لنوع من المراقبة، وإن تكن لا واعية. بيد أن آرب الذي لم يتوقف عن انتاج أعمال ذات بنية ثنائية الأبعاد، صيغت وفقاً لما تعلمه المصادفة، قد اتجه نحو النحت، وأنجز أعمالاً تبدو تجريدية في الظاهرة، إلا أنها ترتبط بالأشكال الأساسية للأشياء المرئية التي يحاول الفنان تفسيرها وإعادة بنائها تبعاً لإحساسه الداخلي وتخيله.

ومن قبل، كانت الحركة الرمزية قد عبرت، منذ نهاية القرن الثامن عشر، سواء في الأدب أو الفن، عن اتجاهات فكرية مماثلة. فالرمزية، التي سبقت الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن العشرين، تنطلق بدورها، من المخيلة والاحساسات اللاواعية، ولا تهتم بالأسلوب الذي جاء انتقائياً على غرار ما هو عليه في السريالية. ولكن، في حين اعتمدت السريالية، للتحرر من قيود العقلانية، على الاستنباط والكتابة الخطية الآلية كما يعلّمها اللاوعي والصور الحلمية، وقفت الرمزية، كما يقول هانس هوفستاتر، «موقفاً دفاعياً جدياً ضد الجمالية البرجوازية وأخلاقها، ضد الادانة التاريخية لبعض الأشكال الفنية، ضد الفكر الوضعي المنطقي الذي كانت غايته النجاح والتقدم عقلانياً. فهي تثبت رفضها للمثاليات والصور الموجّهة للبرجوازية بواسطة مفهوم محدد، ملئ التفكير، يقوم على مسخ أو تشويه هذه المثاليات البرجوازية أو التراث المصور البرجوازي بوجه عام»، من دون أن تسعى إلى تغيير جذري في مفهوم الفن واللوحه.

وثمة اتجاهات فنية أخرى كانت قد ظهرت في العالم الغربي منذ القرون الوسطى، وتمثلت بالفن الغرائبي Fantastique، أو ما عرف باسم الفن التخيلي الذي كان يسمى، هنو أيضاً، إلى تحطّي الواقع باللجوء إلى الماضي والتخيل والرؤى الغريبة غير المألوفة. ولكن، لا يمكننا النظر إلى الأعمال التشكيبية الممثلة لهذه الاتجاهات الفنية إلا من ضمن المعطيات الاجتماعية الثقافية والاقتصادية والتقنية والاصلاحات التشكيبية الخاصة بالعصر الذي تنتمي إليه. ولا شك في أن ما سمي بالفن التخيلي قد ارتبط بالحركات الفنية الأخرى المعاصرة له، وقدم لنا مشاهد غير مألوفة، لكنها مبنية على تقاليد الثقافة السائدة، حيث أخذت الصورة، المستمدة من الأدب أو التاريخ أو الدين، الصفة المعطاة لها مباشرة،

تحلياً، بعد ذلك عن هذه الطريقة المعبرة عن حنينها إلى هذه العوالم الغيبية، كما أن شريكو نفسه قد ابتعد بدوره عن هذه الرؤى الخيالية، ورجع، بعد سنة 1930 إلى نوع من التصوير أقرب إلى المفاهيم التقليدية النهضوية.

4- السريالية ما بين الحربين :

منذ صدور البيان الأول 1924، تحددت المنطلقات الأساسية للحركة الفنية السريالية التي كان حاجتها استكشاف الحقائق اللاواعية والتعبير عنها تشكلياً. وخلافاً للتكعيبية التي كانت تختار عناصرها التصويرية من العالم الموضوعي، كي تعيد صياغتها وفقاً لهيكليّة جديدة ذات طبيعة هندسية تجريدية، كان فنانون السريالية يرفضون الانطلاق المباشر من الصورة المرئية أو من الإدراك الواعي للأشياء، ويعملون، انسجماً مع مبادئهم العامة، باتجاه الصورة الداخلية، فيستحضرونها ارتجالياً آلياً، أو يلجأون إلى تسجيلها، حسب تقنية التصوير الياهمي، استناداً إلى ما تقدمه لهم الصورة الحلمية. وكان من شأن هذا التباين في مصادر السريالية وطرق التعبير عنها تشكلياً أن قاد مثليها إلى نوع من الثنائية الأسلوبية التي بقيت قائمة طيلة تاريخها. فكان ميرو وماسون اللذان تأثرا بالتكعيبية قد احتفظا، في أعمالهما السريالية ببعض مظاهرهما العامة، كالفضاء التشكيلي القليل العمق، المسطح أحياناً، وطريقة تقسيم الشاشة التصويرية إلى سطوح أو مساحات متقابلة. غير أن الجمع بين التلقائية الآلية والأشكال ذات الملامح التجريدية قاد ميرو وماسون إلى نوع من السريالية التجريدية التي تضمنت صورة جديدة، شاعرية، لا علاقة لها بالتكعيبية رغم تأثرها بها شكلاً. ولكن هذا الاتجاه ذا الطابع التجريدي لم تكن غايته التجريد كما لم تكن غاية اللوحة السريالية - في أعمال ميرو وماسون وأرنست وأرب - الوصول إلى الفن اللاصوري (التجريدي)، إذ احتفظت، حتى في الحالات الأكثر تجريداً، بالموضوع، أو ببعض ملامحه، كما احتفظت بالتقابل اللاعقلاني للصور كما ترد سواء عن طريق التداعي الحر أو عن طريق الأحلام.

والقطب الآخر لهذه الثنائية الأسلوبية يتمثل، أساساً، في أعمال ماغريت وتانغي ودالي الذين عمدوا إلى تثبيت الصورة الحلمية باللجوء إلى التصوير الياهمي ذي الطابع الأكاديمي، أي التصوير الثلاثي الأبعاد، المعبر عن المدى الفضائي كما عرف في الفن الغربي منذ عصر النهضة. وثمة اتجاه ثالث يجمع بين هذين الأسلوبين تمثله أعمال أرنست الذي تحوّل عن

شريكو مبادئ التصوير الياهمي كما عرفته النهضة الإيطالية التي أخذ عنها مسرحها الفضائي وبعض عناصرها الصورية لينقلها إلى السرياليين. وكان لهذا المسرح الحلمي، القائم على التقابل اللغزي للأشياء، بما فيها من أضواء وظلال هلوسية، أهمية خاصة في نظر بعض السرياليين من الذين مارسوا التصوير الياهمي، أمثال: ماغريت، ودالي، وتانغي، ودلفو.

وبفضل هذا التقابل اللاعقلاني بين عناصر التمثيل، ينتقل شريكو من نموذج العالم الخارجي المرئي، إلى النموذج المنبثق عن العالم الداخلي، حيث يعد الفنان تقويم الأشياء المألوفة وتوزيعها على ضوء علاقاتها الضمنية والغيبية، بعد أن يعزها عن محيطها الطبيعي، كما تعودنا أن نراها، ويضعها داخل أطر جديدة أكثر تخيلاً وشاعرية. فالأشياء التي تصورها أعمال شريكو تبدو طبيعية، مألوفة، في الظاهر، وتختلف، أحياناً، عما تمثله اللوحة السريالية. ولكن رغم ظواهرها الطبيعية، فهي لم تصوّر لذاتها، بل جمعت بحيث يوحي تقابلها بعالم خيالي يخيم عليه طابع العزلة والفراغ، فيثير الخوف والقلق؛ عالم غريب لا حياة فيه، أشبه بعوالم المدن القديمة المهدامة. وقد يزيد في حجم هذا المناخ الحلمي الرهيب التركيز على التصوير الياهمي والنظور الهابط Perspective plongeante، بحيث تبدو الأشياء على مقربة مدهشة من الناظر. وهو ما يلاحظ بوضوح في لوحته نشيد الحب، حيث يجمع الفنان بين رأس تمثال يوناني، وكف جراح، وطابة، وقاطرة... وضعت كلها وسط ابنية ذات قناطر توحى بالفراغ، وتعبّر عن تداعيات قد تكون على علاقة بحياة الفنان وهواجسه الغيبية. وثمة عناصر أخرى قطارات، أبراج، خراشف، غمائل قديمة، مدافع، بيض، لوحات تشريحية، جدران، أعمدة... تتكرر دائماً في أعمال شريكو، فيمثل بعضها سجلاً حياتياً، كما يعبر بعضها الآخر كالبرج والخروشوف عن قيم رمزية جنسية، جعلت منها السريالية، بعد ذلك، موضوعاً أساسياً في برنامجها من أجل التحرر الكلي.

ومع أنه تبنى بعض عناصر التمثيل المستمدة من تقاليد الفن اليوناني والنهضة الإيطالية واعتمد وسائل التجسيم الياهمية، كالأبعاد المنظورية وتقابل الأضواء والظلال، إلا أنه لجأ إلى تخوير هذه الوسائل وقلب مفاهيمها التقليدية بحيث لم تعد الغاية منها محاكاة الطبيعة وتمثيلها بدقة، بل التعبير عن عوالم الفنان الخاصة. وقد نجد مثل هذا المناخ التخيلي الشاعري، المنبثق عن اللاوعي، في الأعمال التي انتجها الإيطاليان، كارلو كارا وجيورجيو مورندي، ما بين عامي 1915 و1920. لكنهما

يتناقض معها، إلى الشعر. وكي يتخطى التكامل التشكيلي لدى التكعيبية، اختار ماسون أسلوب العفوية والتعبير الآلي والموضوعات ذات الطابع الشمولي الكوني، (الجهات الأربع، الشهب، النجوم)... وبفضل هذه الآلية يأخذ الخط لديه طابعاً خاصاً، أكثر عنفاً وحركة من غنائية ميرو الهادئة. وفي سنة 1926، حاول ماسون أن يدخل إلى التصوير الزيتي ما توصل إليه في مجال الرسم من حركة سريعة تمثلت بالخطوط المتوجة أو المتكسرة. وهذه المحاولة قادت إلى مزج الألوان بالرمل، لأن مادة الألوان الزيتية لا تسمح بهذه الآلية الخطية السريعة وتتابعها وما تحمله من شحنات نفسانية. غير أن هذه التقنية لم تكن جديدة، فالتكعيبون لجأوا أيضاً إلى مزج اللون بالرمل، لكن بهدف الحصول على مادية الأشياء، بينما توصل ماسون، باستخدامه التقنية نفسها إلى نتائج مختلفة في مجال التعبير الآلي بواسطة التصوير الزيتي. فكان اندريه ماسون يضع بقعاً من الصمغ على قماشته، ثم يغطيها بعد ذلك، بطبقة من الرمل الذي لا يبقى منه عندما يرفع اللوحة، سوى ما علق بها. وهنا يضيف إلى ما تكوّن على لوحته من أشكال حددتها المصادفة، بقعاً لونية ورسوماً بالقلم أو القلم تثبت عفوية الخطوط وتتابعها. وحفاظاً على هذه العفوية الآلية لجأ ماسون أحياناً إلى رسم خطوطه بواسطة أنبوب اللون مباشرة من دون استعانة بالريشة، كما يلاحظ في لوحته تصوير، التي يعبر عنوانها عن موقفه الساخر من المصطلحات الفنية والتحديدات المتداولة حتى ذلك الوقت في مجال التصوير.

هذا التحرر من الاصطلاحات الفنية يقابله تحرر مماثل على صعيد الصورة المتولدة عن هذه الطريقة الجديدة الممهدة للأسلوب الذي اتبعه بعد ذلك الأميركي جاكسون بولوك Pollock. وبسبب هذا الغموض الذي يحيط بما تمثله، تبدو أعمال ماسون لا صورة، أقرب إلى التجريد. بيد أن ذلك لم يكن إلّا في الظاهر، إذ إن ماسون لم يسع أبداً إلى التجريد الكلي، وما برحت أعماله الفنية تصور، داخل هذه الخطوط وهذه المساحات اللونية، أشكالاً موضوعية. ولكن بانتقاله إلى أميركا عام 1942، تبدل أسلوب ماسون تبديلاً مهماً، واكتسب رؤية جديدة، بعد أن توصل إلى لغة تشكيلية أكثر وضوحاً في مجموعة من الأعمال تمثل قمة التصوير السريالي في المهجر. وهنا توجه الفنان نحو التبسيط والاختزال، بعد أن تحرر من الجوانب الأدبية والمبالغات، وتحل في الوقت نفسه عن التجسيم النحتي، التواءات البارزة بسبب استخدام الرمل. أعماله الأخيرة ترتبط بمفهوم خيالي للطبيعة، بعيداً عن المناخ المثقل لتناجه من نهاية الثلاثينات. ففي لوحته تأمل حول

التصوير الياهي وتوجه نحو فن أكثر تجريداً، يخضع لنوع من الآلية شبه الواعية. وهكذا تكون السريالية قد مارست تقنيات وأنماطاً فنية تبقى، في جزء كبير منها، ضمن الأطر العامة للفن التشكيلي الغربي. غير أن ما يميز اللوحة السريالية لم يكن طريقة خاصة في التصوير بقدر ما كان طريقة خاصة في اختيار عناصر الموضوع وتوزيعها داخل المشهد المصور، بحيث أن تقابلها اللاعقلاني يوحى بعالم غريب لم نألفه عادة في الأعمال الفنية المعاصرة غير السريالية. ولعل ما يجمع أيضاً بين مختلف الأعمال التصويرية السريالية ليس فقط تقديم الموضوع على الاهتمامات التقنية والتشكيلية (بخاصة في الأعمال التصويرية الياهي)، بل اختيار المواضيع المتخيلة، الشاعرية، المجازية، انسجاماً مع مفهوم «التصوير الشاعري»، أو «التصوير - الشعر».

كان خوان ميرو قد بدأ نشاطه الفني مصوراً ذا طبيعة ساذجة، وتناول مظاهر الطبيعة في الريف الإسباني الذي أضاف على جزئياته طابعاً خيالياً، لكنه انتقل بعد ذلك من عملية تسجيل الواقع إلى تأويله، ووضع فهرساً لا يخلو من الاشارات انطلاقاً من هذا الواقع. ومع صدور البيان الأول 1924، التحق ميرو بالحركة السريالية، وتخلص، بفضل تحرير اللاعقلاني، من آثار الاصطلاحات التشكيلية للتصوير التمثيلي، وتخطى، في الوقت نفسه، البنى التشكيلية التكعيبية ليصل إلى الشعر، حسب تعبير وليام روبين، حيث تأكد اتجاهه الجديد، الأكثر زخرفة وتحرراً، في مجموعة من أعماله التي تعود إلى المرحلة الأولى من تاريخ السريالية 1924-1929. وفي هذه الأعمال الأرض المحروقة، منظر من كاتالان، كرفال ارلكان...، يتخلل الفنان عن الأشكال البنائية ذات الخطوط المستقيمة، ليستعوض عنها بخطوط أكثر تحرراً وتموجاً، ويجول فضاء اللوحة، بعد ذلك، إلى مساحة مسطحة حشرت فوقها العناصر الخطية والرموز الهندسية التجريدية في تناغمات متواصلة. وخلال إقامته في باريس، 1925-1926، أصبح أسلوبه الجديد أكثر عفوية وتجريداً، لاعتماده بشكل متزايد على الآلية والمصادفة؛ وراحت تأخذ البقع اللونية الصافية، التي تجمع بينها أحياناً خطوط متموجة، وتصبح منطلقاً للعديد من لوحاته الآلية أهمية كبرى. وبدواً العمل السريع، الآلي، قاده بعد ذلك، 1928-1929، إلى الالتصاق الذي جاء ليعبر عن ميوله الفنية الأكثر تجريداً.

طريقة أخرى في التعبير تظهر مع اندريه ماسون الذي تخلص بسرعة من آثار التكعيبية التحليلية وانتقل إلى ما

على سطح جسم خشن الملمس ذي تعاريق، من الخشب أو الحجر أو المعدن وما شابه، حيث تظهر عليها رسوم تشبه التعاريق التي حددتها طبيعة المادة المستعملة. وهذه الرسوم التي هي بمثابة الأثر الذي تقدمه المادة، تقوم بدور المسوغ الخارجي، لأنها تسهم في تحريك مخيلة الفنان الذي يتدخل بدوره لتعديل هذا الأثر، فيضيف إليه أو يحور فيه بشكل يتفق مع معطياته الأولية. وهذه الطريقة، القائمة على آلية الإيحاء انجز أرنت ماث الأعمال الحكاكية التي نشر منها عام 1926؛ 34 عملاً في كتاب بعنوان: تاريخ طبيعي، يشكل فضل تنوع رسومه وطبيعتها العفوية وما توحى به من عالم خيالي واحدة من أجمل مجموعات الرسم الحديث وأهمها.

وثمة طريقة أخرى مشابهة في نتائجها هي الاستشفاف Décalcomanie، الذي يتلخص بوضع قماشة مبللة بالألوان وضغطها على سطح اللوحة ثم نزعها عنها بعد أن تكون قد تركت أثراً يحاول الفنان، وبالطريقة نفسها، أن يعدّل أو يحوّر فيه. وهذه التجارب قادته إلى التقطير Dripping أي صب اللون السائل قطرة قطرة على اللوحة، وباتجاهات مختلفة، كما في لوحاته: الكوكب المجنون، شارب الكوكيتيل، رجل مذعور بطيران ذبابة غير اقليدية. وهذه التقنية التي اختبرها أرنت كان لها دور مهم في تطور الفن المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت الوسيلة الأساسية التي لجأ إليها ممثلو الفن التحركي، وبخاصة جاكسون بولوك.

5 - عودة إلى الايهامية:

لا شك في أن ماكس أرنت قدم للسريالية - مع اندريه ماسون الذي شارك باستنباط الآلية، وقام باختبارات مماثلة - دفعةً جديداً وأسهم في تحديد مسارها العام. غير أن فنانين آخرين أتوا بعد ذلك، وأضافوا إلى الحركة معالم جديدة تنوعت بتنوع ميولهم وأساليبهم الفنية، أمثال: ايف تانغي - وهو فنان أميركي من أصل فرنسي - والبلجيكي رينيه ماغريت، والاسباني سلفادور دالي الذي «تسلل إلى الحركة السريالية عام 1929»، حسب تعبير برون. ولقد اختار هؤلاء، على غرار شيريكو، وسائل تعبيرية كان همها الأول بعث الصورة الخلمية في إطار الايهامية البصرية المناقضة للتأثير ذي الطابع التجريدي الذي تمثله أعمال ميرو وماسون وبعض أعمال أرنت.

وفي هذا الاتجاه، يمثل ايف تانغي ظاهرة خاصة في الحركة السريالية، شكلاً ومضموناً. فاخياره الأسلوب الايهامي

ورقة سندية، يتقل الناظر بسهولة، بفضل الفواصل الواضحة بين المساحات، من قطاع إلى آخر، ليكتشف أشكالاً شبه باليون، ورؤوس الحيوانات، والحشرات. وكأنها رموز للحلق والتكاثر.

والانتقال من الدادائية إلى السريالية يجسده بوضوح تام العمل الفني لماكس أرنت الذي كان قد انتسب إلى حركة الداداء، واسهم مع بارغلد، في تأسيس جماعة دادائية في كولونيا بألمانيا. ومع تحوله إلى السريالية نقل إليها الوسائل والتقنيات الجديدة التي استخدمها في عمله التصويري تبعاً للآلية التي طالب بها برون. وهو إذ يسعى إلى مجاورة العناصر الأكثر تبايناً، ولأقصى درجة المهلوسة، فلأنه يعتبر عملية التمثيل فعلاً سلبياً أو رد فعل متحفظ، كما يعتبر العمل الفني نتيجة للجمع بين حقيقة خارجية وبواعث منبثقة عن اللاوعي في مواجهتها لهذه الحقيقة. وهذه الطريقة كما يقول أرنت نفسه: «يتقل الفنان السريالي دائماً، حراً، جريئاً ومسؤولاً، في القطاع الحدودي غير الثابت الذي يفصل بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. فيسجل ما يدركه فيهما، ويعيش ويتدخل حيثما تدفعه غرائزه الثورية».

ولعل أبرز الوسائل التقنية التي اعتمدها أرنت هي الاصاق الذي لم تكن الغاية منه التوصل إلى صنع عمل فني انطلاقاً من أشياء لا قيمة لها. فهذه الأشياء التي تتكون منها اللوحة هي بمثابة مسوّغ خارجي كان الفنان بحاجة إليه كي يثير لديه ردود فعل قادرة على تحويل ملامح العالم المرئي. وهو إذ يلجأ إلى تركيب أشياء متباينة إنما يحاول أن يضيف عليها، من خلال تجاورها وبالمصادفة المنهجة، دلالة ساخرة عبثية. فقصاصات الورق، ذات المصادر المتنوعة المجترأة من الصحف القديمة، وكتب العلوم الطبيعية المصورة، والروايات الشعبية، تأخذ دلالات جديدة لا علاقة لها بدلالاتها السابقة التي فقدتها بعد أن اقتطعت وفصلت عن محيطها الأساسي وادخلت من ثم في علاقات جديدة. وإن لم تكن هذه الدلالة واضحة دائماً، إلا أنها توقظ من خلال التواردات التي تولدها ردود فعل اللاوعي، وتبعث على التخيل. وهو ما عبر عنه الفنان عندما قال: «إن تقنية الاصاق هي الاستثمار المنهجي للعلاقة المولودة من المصادفة، أو التي يثيرها اصطفاً تجاور واقعين أو أكثر من واقعين غريبين عن بعضهما البعض في وجودهما».

وقد لجأ أرنت إلى اختبار تقنيات أخرى، مستفيداً مما تقدمه له المصادفة وطبيعة المواد نفسها، فتوصل إلى استنباط ما سمي بالحكاكة Frottage، وهي تقنية تقوم على الحك بواسط الرصاص أو الفحم أو الألوان، على ورقة موضوعة

ليس له ابدأ، كما يقول، وظيفة الصورة نفسها، أو اسمها، كما ان العلاقة «بين الشيء وصورته محدودة جداً». أي أن هذا التحول في الدلالة هو نتيجة تمثيل الشيء على مساحة مسطحة محدودة».

ثم يوضح ماغريت هذا اللغز في لوحته التي لا تمثل سوى صورة غليون كتب تحته: «هذا ليس غليوناً، لأننا لا نرى الغليون نفسه، بل صورته. ذلك يعني أن التصوير الذي يمثل عناصر من الواقع ليس «أدبياً» أو رواية بل شكلاً من أشكال «الشعر في التصوير» كما يفهمه ماغريت: أي ادراك الصورة المستلزمة وتحولها إلى فكرة «قابلة لأن تصبح مرئية فقط بالتصوير» من دون أن تنفصل عن الصورة الحقيقية. وهنا يتحول فن التصوير إلى «فن وصف الفكرة المهيأة لأن تصبح مرئية وتشير بالتالي إلى سر التجربة» كما يقول روبين.

وبدوره، يجسد سلفادور دالي ظاهرة جديدة في السريالية. بيد أن هذه الظاهرة لا تمثل سوى في المرحلة الأولى من نتاجه الفني، أي المرحلة التي تمتد حتى أواسط الثلاثينات. فقد رجع، بعد ذلك إلى أسلوب قريب من الكلاسيكية، ولم يعد بعد سنة 1936 يهم السريالية كما يصرح برتون، لأن سلوكه ذا الطابع المسرحي، الذي طالما تميّز به قد أدى به لأن يسخر نفسه لخدمة الرجعية في اسبانيا وإلى استئثار صريح لنوع من التدين العاطفي. بيد أن هذا التحول سواء في إنتاج الفنان أو في سلوكه لا ينفي القيمة الفنية لأعماله الأولى التي اغتت السريالية بمجموعة جديدة من ظواهر التحليل النفسي. فقد أعطى المصادفة معنى جديداً باستخدامه بعض حالات النشوء والأحلام المحمومة والتمثيلات الخادعة، ومجاورة العناصر المتنافرة غير المألوفة. وهنا لجأ دالي إلى ما أسماه «النشاط الهذيان - النقدي» Activité paranoïaque-critique الذي اعتبره منهجاً تلقائياً للمعرفة اللاعقلانية القائمة على التوضيح ومنهجية الظواهر. والهذيان حالة اضطراب عقلي تتجلى في اتهامات وهلوسة مزمنة، كهذيان العظمة والاضطهاد أو الخشاء. لكن دالي الذي يعتبر نفسه «موهوباً لأقصى درجة بالقوة الهذيانة» ويمكنه، إذن، ان يدخل مثل هذه الحالات الهذيانة، ليس هذياناً. ويوضح ذلك بقوله: «الفرق بيني وبين رجل مجنون هو أنني لست مجنوناً». وهو إذ يلجأ إلى الهذيانة فذلك لاعتقاده «ببديهة الذهن ونفاذه الخارق» في مثل هذه الحالات، ومقدرة البصر على أن يرى في الشيء شيئاً آخر. ففي إحدى لوحاته يحول رأس امرأة إلى ابريق، وبقرة، ورأس أسد، وصدر امرأة، وذراع رجل. أي في حين كانت صورة شيريكو وماكس ارنست وماغريت قد تركزت على

الفضائي وضعه خارج تقاليد عصره وجعل منه ظاهرة فريدة في الفن الحديث. فهو يدرك إدراكاً عميقاً مخاطر هذا الأسلوب - المخاطر التي استطاع أن يتجنبها بفضل مقدرته الفائقة على تجسيم الأشياء في مساحات ناعمة، مبلورة، معدنية المظهر، لا أثر فيها لاستعمال الفرشاة - ويعرف كيف يفيد منه في تصويره لعالم غريب يقع على الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي. وقد حافظ تانغي على هذا الأسلوب حتى وفاته 1956، كما حافظ على الملامح الأساسية لصوريته وترباطها حتى عندما تنوعت أشكال هذه الصورة وازدادت كثافة عناصرها التي باتت، في النهاية، تغطي في وودة الرياح، وتكاثر القناطر، وخوف، مساحة اللوحة كلها.

ولكن رغم استخدامه المدى الفضائي والوسائل الايهامية كالمنظور، والافق، والسطوح المتتالية باتجاه العمق... فهو يصور عالماً لا واقعياً، بل لا صورياً، بني بعناصر لا صورية. والحقيقة أن هذا العالم الخيالي الذي لا يتفق سوى في الظاهر مع الواقع أو مع بعض عناصره كالسقاء والماء والصخور، يتعارض مع أي مقابلة عقلانية مع هذا الواقع. فهو أشبه بعالم جيولوجي في طور التكون والانتقال من المادة الهيبولية عديمة الشكل إلى الشكل المتبلور حيث يضاعف من هذا الانطباع ما توحي به من صمت وسكون وفراغ المسافات السلانهية والأشكال الغريبة.

اما رينيه ماغريت، ابرز السرياليين البلجيكيين، فقد اتبع ايضاً أسلوباً يجمع بين مختلف وسائل الايهام البصري، منطلقاً من الوصفية والبنية الفضائية لدى شيريكو. وباستخدامه لكل هذه الوسائل التقنية، توصل ماغريت إلى خلق مناخ سريالي من دون اللجوء إلى غرابة صور ارنست، وأشكال تانغي العضوية، وهذيانية سلفادور دالي، مكتفياً بتقابل المساحات المصورة والفراغات، وتباين عناصرها، وشفافية ألوانها، وطابعها التجريدي العام. وبفضل هذه الوسائل التقنية، التي حذف منها كل ما من شأنه أن يخفف من صفاء المشهد الممثل الشاعر، والتي لم يصف إليها استنباطات جديدة، يربط ماغريت أعماله بمفهوم التصوير - الشعر من خلال محاكاته للواقع الذي يعيد بناءه، ويصل إلى عمق الفكر عن طريق التشابه الأكثر كشافاً، الأكثر حقيقة... لكن التشابه الذي يريد بلوغه هو «بالضبط تشابه ما هو مرئي، وما هو مادة فكر، لأنه لا يكتفي بأن يصور ما يرى، فهو يصور ما يفكر به»، كما يقول كوليس (في مقالة له عن ماغريت نشرت في Opus International، العدد 20/19، 1970). وما يفكر به هو أن تحويل الأشياء إلى صور يفقدها دلالتها الأساسية، لأن «الشيء

قبل ذلك دخل الحركة السريالية في الثلاثينات وبداية الأربعينات، عدد آخر من الفنانين الشباب. بيد أن الاسهام الكبير والآخر في تطور فن السريالية وصورتها يكاد يقتصر على الفنان التشيلي ماتي Matia وكانت على شيء من الأهمية أيضاً أعمال الكوبي وفريدو لام، والأميركي ارشيل غوركي، الذي لم يرتبط بالحركة السريالية إلا بنهاية هذه المرحلة.

اتبع سبستيانو انطونيو ماتي أيضاً تقنية إيامية بنيت وفقاً للمنظور الفضائي Perspective aérienne القائم على تباين العمق اللوني وتدرجه. وهو إذ يتخلل أيضاً، بعد سنة 1943 عن خط الأفق الذي يقسم اللوحة إلى قسمين ويتخطى المساحات المسطحة لدى شريكو، إنما يحول مساحة اللوحة كلها إلى فضاء تصويري واحد، لا متناه، قليل الإضاءة، في دوار الحب أو أكثر إضاءة أحياناً، في اونكس الكترا. وكما يتوصل إلى هذا الفضاء الكوبي يستخدم الفنان السوائل اللونية التي يغطي بها مساحة اللوحة كلها، ثم ينزع بعد ذلك قسماً منها بواسطة قطعة قماش يمر بها فوقها بحيث أنها تمتص جزءاً من هذه الطبقة اللونية وتترك آثارها عليها وتكون من ثم قطاعات متفاوتة العمق نتيجة لتباين كثافة اللون في أماكن عديدة من اللوحة.

في هذا المناخ الغريب، حيث يستعاض الفنان عن التوازن الذي يقدمه خط الأفق بتوازن التأليف وتوزيع النقاط المركزية (بدلاً من النقطة المركزية الواحدة) في أنحاء عديدة من اللوحة، تبقى عين الناظر مشدودة إلى هذا الفضاء الكوبي اللامحدود وعناصره الخطية أو الشكلية المضادة. وهذه العناصر الصورية التي يصعب قراءتها، عبارة عن رموز أشبه بالسوائل أو الجذور أو الأعضاء التناسلية، أو السنة النار وتختلف كلياً عن الصورية التي ترتبط بالملامح الواقعية للأشياء المرئية في الأحلام لدى ماغريت ودالي وشريكو. . ومتى يستنبط أشكالاً جديدة رمزية «تتخطى»، كما يقول روبين، النشاط الحلمي، وتبقى على صلة بمصادرها الأكثر تحفياً في الحياة النفسانية.

لكن صورية ماتي المعبرة عن احساسات داخلية، اكتسبت، بعد سنة 1944، ملامح أكثر وضوحاً وتمثلت في كائنات غريبة (نصف حشرة، نصف آلة)، صيغت في أشكال آلية، تشبه في تحركاتها الإشارات الضوئية، كأنما أراد الفنان أن يشير بواسطتها إلى الإنسان الذي بات أشبه بالآلة في هذا العالم الممكن اللاإنساني. وهو إذ يتوصل بعد ذلك إلى وعي اجتماعي - نفسي أكثر وضوحاً، يقدم ماتي، ابتداء من سنة 1946، صورة هجائية ساخرة عن الإنسان في أشكال أقل تعقيداً مما في السابق، إذ بات هم الرئيسي تحرير الإنسان من

الظواهر الشائعة في مجال علم النفس، يعالج دالي حالات مرضية أكثر شذوذاً، كوساوس الخصاء، والتفسخ، والعجز الجنسي. . . وقد استخدم دالي التشويه ومظاهر الانحطاط انعكاساً للاضطرابات المرضية التي تعكس بدورها الحالة الثقافية والاجتماعية في فترة ما بين الحربين، محاولاً من خلال ذلك، أن ينقل نتائج التحليل النفسي لدى فرويد إلى مجمل الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي لعصره.

وقد اتبع دالي تقنية إيامية واقعية، دقيقة التفاصيل: «تقنية رجعية»، حسب تعبيره. وكما يصور التفاصيل الدقيقة يستعين دالي بالمجهر، ويصل بفضل ذلك إلى واقعية تبدو، كما يقول «وكأنها صور فوتوغرافية لأحلام صورت باليد». لذلك لا يستغرب أن تكون أعماله الأكثر نجاحاً هي تلك اللوحات الصغيرة الحجم الأقرب إلى المنمنمات: اللذات الملهممة، ملاءمات الرغبة، شبح الإغراء الجنسي، الساعات الرخوة، الزرافات الملتهبة. وبفضل هذه الأعمال الأولى يحدد دالي عالمه الخاص وميتولوجيته الخاصة.

6 - السريالية بعد الحرب:

كان من النتائج المباشرة لاندلاع الحرب العالمية الثانية أن هاجر العديد من السرياليين والفنانين الذين يمثلون مختلف التيارات الأخرى إلى أميركا، حيث أصبحت نيويورك مقراً جديداً للنشاطات الفنية الطليعية. بيد أن ما قدمته السريالية في هذه المرحلة لم يتخط، إلا في حالات نادرة، ما توصلت إليه قبل الأربعينات. فلم يطرأ أي جديد مهم على تطور صورية السرياليين وأساليبهم الفنية التي لم تتبدل فيها كثيراً العناصر الجديدة المحدودة التي أدخلت إليها. غير أن اندريه ماسون قد يشكل، نظراً للتطور المهم في أسلوبه بعد سنة 1942، حالة استثنائية بين هؤلاء الرواد الذين ذهبوا إلى أميركا. وبنهاية الحرب، رجع معظم السرياليين إلى أوروبا وأقاموا معرضهم الكبير سنة 1947 في باريس، حيث لم تجد السريالية مكاناً لها وسط التيارات الجديدة. فرغم عنوان هذا المعرض، السريالية عام 1947، كان معظم اللوحات القيمة التي يتضمنها قد أنجز عام 1945. ولكن، رغم الشعور بأن هذه الحركة الفنية قد انتهت، بقيت السريالية، بشكل أو بآخر حالة ذهنية. وقد يكون فيكتور براونر الفنان السريالي الوحيد الذي تبين أنه أكثر أهمية بعد سنة 1947 مما كان قبل الحرب، وذلك للتطور المهم في لغته التشكيلية التي باتت بعد هذا التاريخ أكثر عمقاً في مضمونها وفي صياغتها.

- N.R.F. paris 1964, *manifestes*, nouv. éd. N.R.F. 1963; *Sur-réalisme et la peinture*, Gallimard, paris 1928 (nouv. éd. Paris, 1979).
- Brion, M., *Art fantastique*, Albin Michel, Paris, 1961.
- *Cahiers d'Art*, no 5-6 Paris, 1935. Numéro spécial consacré au *surréalisme*.
- *Cahiers dada-surréalisme*, no 1-2 Faisant suite à *Revue de L'Association pour l'étude du mouvement dada*, no 1, Paris, 1965.
- Cardinal, R., *Surrealism Permanent Revolution*, London, 1970.
- *Cinquante ans de surréalisme*, catal. expos. musée des arts décoratifs, Paris, 1972.
- Descharnes, R., *The World of Salvador Dali*, Harper & Row, New York, 1962.
- Durozoi, G. *Le Surréalisme: Théories, thèmes, techniques*, Paris, 1972.
- Hofstatter, H., *Peinture gravure et dessins contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.
- Jean, M., *Histoire de la peinture surréaliste*, éd. du Scuil, Paris, 1959.
- Laski, P.M., *Magritte*, London, 1961.
- Ernst, Max: *Ecrits et œuvre gravé*, Stuttgart, 1980.
- Picon, G., *Journal du Surréalisme*, 1919-1939, Skira, Genève, 1976.
- Pierre, J. *Le Surréalisme, Rencontre*, éd. lausanne, nouv. éd. Paris, 1978.
- Read, H. *A Concise History of Modern Painting*, new ed. Thames & Hudson, London, 1974.
- Rosenberg, H. *Archile Gorky: The Man, the Time, the Idea*, Horizon Press, New York, 1962.
- Rubin, W. S., *L'Art dada et surréaliste*, éd. Ségheers, s. d. trad. de L'américain, Paris.
- *Opus International*, Numéro spécial consacré au *surréalisme international*, No. 19-20, Paris, 1970.

عمود أمهر

السفسطائية

Sophism
Sophisme
Sophisma

1- من الأسطورة إلى الفكرة:

لن التساؤل عن أصل الفلسفة وبدايتها يتطلب منا قبل كل شيء تعيين الحيز الذي تعمل الفلسفة داخله. ويعني ذلك أن نقوم بتسطير حدوده وضبط موضوعه وتمييز شكله عن أشكال

أي طغيان، مؤمناً بأن الثورة الشاعرية موازية للثورة الاقتصادية، لأنها تكشف «للإنسان واقعية تشحذ وعيه وتبشر بالإنسان الجديد والعالم الجديد» وتدفعه لأن يعي ذاته والعالم، في «مجتمع رأسمالي يقاد فيه الإنسان بالتقاليدية والعجز» حسب تعبير هاغلونند (في مقالة له عن متى، في: *Opus Interna-tional*, 19/20, 1970). ففي أعماله الأخيرة يصور متى الإنسان من حيث هو واقع اجتماعي - نفسياني ويقدم عنه صورة نفسانية، في ظل حرب مدمرة ومخاوف تهدده؛ وهو يقف، بخاصة في لوحاته: فيتنام و الأباها و ساتنو دو منغو... ضد الولايات المتحدة التي قتلت تشي غيفارا وسياستها الاستعمارية، كما يقف ضد فرنسا في حرب الجزائر، وضد الصهيونية في فلسطين.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تاريخ السريالية، 1942-1947، كان ارشيل غوركي آخر كبار الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة، 1945. لكن عدداً من مؤرخي الفن الحديث يري فيه، مع ذلك واحداً من رواد الفن الأميركي المعاصر وبطلاً نموذجياً للتعبيرية التجريدية، حسب تعبير روزنبرغ. والحقيقة أن فن غوركي، الذي برز في مرحلة انتقالية شهدت نهاية السريالية من جهة وبداية الفن الأميركي الحديث من جهة ثانية، قد نشأ في وسط سريالي، وضمن اطار السريالية، لكنه اكتسب صفات شخصية خاصة جعلته على صلة بالحركة الفنية الجديدة التي انطلقت في بداياتها، من معطيات سريالية. ففي مجموعة من اللوحات التي بدأها ما بين عامي 1940 و1942، بسجل غوركي عناصر صورية ذاتية، مستوحاة من المخيلة وذكريات الطفولة، صيغت بأسلوب فني يجعله على صلة بالسريالية وعوالمها الخاصة بقدر ما يبعده عن تكعيبة بيكاسو وطريقته في التأليف، لكنه يتجه بعد ذلك، في أعمال أخرى، نحو الطبيعة لا لينقلها، بل ليجعل منها حوافز منشطة للمخيلة بحيث تمكنه من اعادة صياغتها، وفقاً لما تمليه هذه المخيلة، وتحويلها إلى شاشة تشكيلية ينقل إليها مأساته النفسية وما لديه من تواردات مختلفة لتجربته الذاتية. وإذ هو يلتقي مع كاندانسكي، وماسو ومتي، إلا أنه يصل، بالنهاية، إلى أشكال هجينية، غنية بتفاصيلها المعقدة والمبهمة، وهي أشكال ذات ملامح انسانية وحيوانية ونباتية تؤلف صورية خاصة.

مصادر ومراجع

- Behar, H. & Hugnet, G. *Fantastice Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
- Breton, A., *Premier manifeste du surréalisme*, nouv. éd.

هل يعني ذلك أن أفلاطون هو الذي ابتكر الفلسفة؟ حاول فرنسوا شاتلي Fr. Chatelet الدفاع عن هذه الفكرة قائلاً: «إن نعت فلسفة أفلاطون بالمثالية أو بواقعية الجواهر يعني حصرها في مذهب أو عقيدة وإنكار المعنى العميق لإنتاجه، لأن الطريقة الجدلية والتصور السياسي ونظرية المثل، أو تلك الاكتشافات الثقافية الهامة، تبعت إلى ابتكار أعمق نعتي ابتكار الفلسفة» (Chatelet, Platon, Gallimard, P.22).

جلي إذن أن الفيزيائيين والحكماء والسفسطائيين لا يمثلون الفلسفة في نظر أفلاطون (السفسطائي، 242) لأن الفلسفة تبحث في الحقيقة، والحقيقة تقطن في حقل الجواهر والماهيات. على أن ذلك لا يعني أن القطيعة مع «الفيزيقا» و«السفسطائية» هي التي أنتجت الفكر الفلسفي المنظم. إذ أن المتعمق في أصل الفكر الفلسفي يلاحظ أن هناك ثورتين أساسيتين قد مهدتا الطريق لتكوين النسق الفلسفي بمفهومه الأفلاطوني والارسطي:

- 1- ثورة الفيزيائيين الأوائل، أو تحويل الفكر من الخيال الأسطوري إلى النظر العلمي.
- 2- ثورة السفسطائيين أو تحويل الفكر من الاهتمام بالفيزيقا إلى الاهتمام بالإنسان.

فقد وجه الفيزيائيون اليونانيون الأوائل همهم نحو مشكلة الأصل وتكوين العالم. وقد فعل ذلك من قبلهم هسيود في ملحمة المشهورة، ولكن الأصل الذي بحث فيه هذا الأخير أسطوري في جوهره تتدخل فيه المعتقدات الدينية والخيال وغير ذلك من المصطلحات الأسطورية المختلفة. لكن الفيزيائيين حاولوا أن يستطلعوا الوجود بمنظار جذلي وعقلي لا تعوقه العقائد. وقد أكد فرانكفورت على هذه الظاهرة قائلاً: «لقد جدّ اليونانيون في طلب أساس للوجود حلولي وأبدي. فاللفظة الإغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «السبب الأول» (فرانكفورت، ... ما قبل الفلسفة، ... ص. 278).

وهنا تكمن ثورة الفيزيائيين إذ أنهم حولوا دراسة الطبيعة من مستوى الاعتقاد والتقدير إلى مستوى التفكير والتحليل. لقد أصبح في الإمكان تحليل الواقع وإحداث نظريات ومحاولات تفسيرية نشيطة لا تعوقها العقائد التي ترفض الجدل، وهنا تكمن البداية الحقيقية للتفسير والتفكير والنقد والتفلسف.

ولكن هذا التفسير، لم يكن كافياً لصياغة فكر موضوعي منظم، بل كانت أقوالهم تشبه الأقوال الماثورة للحكماء السبعة

الأقوال الأخرى. فجاء بيار فارنون Jean Pierre vernant يرى أن بروز الممارسات الفلسفية وحصولها على أرضيتها الخاصة التي تميزها عن النشاطات الأخرى على الصعيد الثقافي والاجتماعي، خاضع في آخر الأمر، إلى تكوين شكل جديد من أشكال العقلانية المختلفة ونوع من الخطأ والبيان لم يكونا معهودين من قبل.

إن الشرط الأساسي للتفلسف يكمن في التحول من السرد الأسطوري إلى الفكر التأملي الذي يستند إلى التعليل المنظم والمتناسك وإلى قوة الإدراك والتفكير المنطقي. فإذا اعتبرنا أن الأيونيين هم أول من تفلسفوا (طاليس وانكسيمندروس وانكسيانس) فذلك لا يفيد أنهم قد ابتكروا فكراً عقلياً منظماً ومتناسكاً، بل يدل على أنهم قد حولوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري (الأسطورة) إلى المجال الذهني (الفكرة). إذ أصبح في إمكان المرء أن يبحث في الطبيعة والإنسان بحثاً عقلياً وأن يحلل ويعدل ويصحح وأن ينقد وأن يجعل من الأشياء عرضة لتحكيم العقل. ومع ذلك فقد كانت أفكارهم ملفوفة بالخيال ومشوبة بالأسطورة إذ أنهم لم يعرفوا بإمكانية تمييز الفكرة الفلسفية البحتة عن أشكال الخيال الأسطوري.

ولا بد أن نذكر بأن كلمة فلسفة لم تظهر إلا في بداية القرن الخامس قبل المسيح، في نص هيرقليطس. وفي الواقع، لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة منسقة ومنظمة إلا مع أفلاطون وأرسطو. أما الفلاسفة القدماء فقد كانت لهم أفكار متعددة ونظريات في السياسة والأخلاق والآلهة والطبيعة ولكنها كانت مشتتة وبدون تنسيق، إذ أنها كثيراً ما تتخذ اتجاهات متضاربة ومختلفة. وقد أكد أفلاطون على أن الفلسفة الحقيقية «لا تكمن في الفيزيقا» أي في دراسة الطبيعة (هستوريا بيري فوزيوس) تلك التي نجدها عند انكسيمندروس أو انكسيانس أو هيرقليطس أو غيرهم (أفلاطون، تيمائوس). كذلك ليست الفلسفة في نظر أفلاطون تلك الأقوال الماثورة أو الحكمة (الأبوقتيغمة) التي نجدها عند الحكماء اليونانيين السبعة (كطاليس وبتياكوس وبياس وصولون الخ) فما تمتاز به هذه الأقوال وهذه الحقائق الحكيمة من وضوح وصفاء لا يكفي بعد لكي نضفي عليها صفة النسق الفلسفي المحكم. وحسب أفلاطون (أفلاطون، بروتاغوراس والسفسطائي) وأرسطو أيضاً لا يمكن أن تكون السفسطائية فلسفة بحق لأن اتقان المعرفة والإقناع واللوغوس لا يكفي ليسيتر النظام الحقيقي للفلسفة.

Early, Greek Philosophy., p. 281). يرى جان بيار فارنون أن الطبيعة أصبحت عندهم أساس الواقع، أي أن كل ما يوجد أو ينتج يكون حتماً موجوداً في الفيزيقا كما تراه كل يوم، حيث يكمن أساسه وسبب وجوده. أي أن عظمة الفيزيقا تأخذ مكان الآلهة القديمة وتكون بذلك أصل الوجود والكون.

ولكن هذه الثورة الفكرية الهائلة قد اصطدمت بصعوبة جوهرية وجهت الفلسفة نحو طريق جديد: فقد أجبرت المفاهيم والأفكار التي استعملها الفيزيائيون على أن تمثل أمام محكمة اللوغوس والعقل البرهاني. ففي بداية القرن الخامس ق. م. ظهرت تيارات مختلفة واصلت فلسفة الأيونيين في بعض الأحيان وعارضتها أحياناً أخرى. ولكنها وجهت التفكير نحو العقل واللوغوس ومسألة الجوهر. إذ أصبح التفكير في إيطاليا وصقلية أكثر اهتماماً بالتجريد والثبات (المدرسة الفيثاغورسية) و(المدرسة الإيلية).

ولعلّ بارمنيدس هو أول من صاغ مشكلة الوجود صياغة جوهرية إذ أن قصيدته عن الطبيعة ترفض وضع الحقيقة في حركية العناصر المادية، فالحقيقة موجودة واقعاً في الواحد لا في الكثرة والتغير. فأساس الوجود إذن يختلف عن عناصر الواقع: «برهن، برهاناً نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوجد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه (المرجع نفسه، شذرة 41-42).

ثم إن بارمنيدس، عندما حدد نظرية الواحد، أراد أن يوضح أن الوجود بظّل ثابتاً ولا يفترق إلى شيء وهو مطابق للفكر. فالتفكير بما هو تفكير وبما أنه موجود يشهد بحضوره على سابقه: الكون والوجود. «الشيء الذي يفكر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد. لأنك لست بواجد فكرياً دون شيء كائن، بصده يستنطق الفكر».

وقد عارض هرقلطس 535 - 475 ق. م. المدرسة الإيلية مؤكداً على أن الكون ليس دائماً على صورة واحدة لأنه متغير دائماً «لن تستطيع أن تخطو مرتين في النهر نفسه لأن الماء الجديد في جريان أبدي من حولك» (المرجع نفسه، شذرة عدد 41-42). وفي الحقيقة يمكن القول إن هرقلطس حقق أعظم تعبير عن الفرضية اليونانية الأولى لكل تشكيلة قولية فلسفية إذ اعتبر أن الكون كل قابل للفهم. يقول هرقلطس «إن استمعتم إلى اللوغوس، ولم تستمعوا إليّ فإن من الحكمة أن تنفقوا على القول بأن الواحد هو الكل». (المرجع نفسه، شذرة عدد 50).

فالفكر واللوغوس (والإنسان) يسيران الأشياء كلها.

إذ هي أشبه بالإلهام والوحي. ولكنها أقرت التمييز بين الذات والموضوع وحاولت اكتشاف نظام خلف الفوضى التي تتصف بها أفكارنا فيما يخصّ الكون والوجود. فالبحت عن المبدأ الأول المنظم للكون والوجود يعتبر في حد ذاته ثورة فكرية جريئة أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (انكسيمنس) أم في النار (هرقلطس) أم في اللا محدود (انكسيمندروس). هذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكناً. يقول ابن باجة: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بأراء مخالفة لما يُشاهد. وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية. إلا أن جميعهم كانوا يردون القول في الطبيعة إلى المادة. وأجمع كل منهم أنه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً، فإن ذلك راوه محالاً غير أنهم، لما كانوا لم تفصل عندهم أصناف الوجود، أخذوه كأنه شيء واحد. (ابن باجة، السماع الطبيعي، ص 17).

ولا بد أن نلاحظ هنا أن النظرية التي تدعي أن هؤلاء الفيزيائيين الأوائل علماء مادّيون خاطئة، لأنها لم تعر ازدواجية المعاني الموجودة في هذه العناصر اهتماماً، فقد اختلط عندهم المادي بالروحي والعقلي بالأسطوري. يقول فرانكفورت: «كان اليونانيون في الواقع يحومون على الخافة بين رقتين. لقد شعروا قبل غيرهم بإمكان إيجاد تماسك مفهوم في عالم الظواهر، ولكنهم كانوا لا يزالون تحت سحر علاقة لم تنفصم بين الإنسان والطبيعة. ولذا سظل في شيء من الشك بصدد الدلائل الدقيقة التي تبرز في أقوال اليونانيين المتبقية لدينا، فطاليس مثلاً يقول إن الماء هو المبدأ أو السبب الأول في كل شيء ولكنه يقول أيضاً «كل الأشياء ملائ بالآلهة: والمغنطيس حيّ لأنه يقوى على تحريك الحديد». فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 279).

وما من شك في أن المزيج من الحيوية الخيالية والإدراك العقلي الذي اتصف به الفكر اليوناني في القرنين السادس والخامس ق. م. هو الذي أضفى على الأشياء الواقعية نوعاً من النظام. إذ أن الفكر اليوناني أصبح يعتبر أن هذا النظام كامن في الطبيعة فترى الفلاسفة الميلييزيين يبحثون في المبادئ الثابتة خلف الحركة والسيلان والتي عليها يقوم توازن مختلف العناصر المكونة للعالم. فبالرغم من اعتقاداتهم الأسطورية وبالرغم من أن «كل الأشياء ملائ بالآلهة» يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يفهموا التماسك والترابط بين الأشياء فهماً عقلياً. «فإذا ما أوجد أحدهم نظرية ما، سار بها إلى منتهاها الحتمي رغم مناقضة الاحتمالات والحقائق الماثية لها» (J., Burnet).

وتأكيد الذات وذلك للارتزاق و«اقتناص الناس من ذوي الحب والمال».

وقد عرفت الفلسفة الإسلامية القديمة هذه الحركة من خلال أفلاطون وأرسطو. فقد تمت ترجمة كتاب أرسطو تبكيث السفسطائية (عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 3) عن السريانية وذلك من قبل كل من يحيى بن عدي وأبي علي اسحاق بن زرعة وإبراهيم بن بكوش العشاري. كما قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره كالكندي الذي كتب رسالة يفند فيها السفسطائية في الاحتراس من خدع السفسطائية وهي مفقودة. كذلك وضع الفارابي كتابين ينقد فيها الفكر السفسطائي. وهما كتاب شرح المغالطة وكتاب المغالطين. ووضع ابن سينا رسالة بعنوان السفسطة حدّد فيها السفسطائية بأنها نوع من الأغاليط والخداع والاستدلال الباطل.

يُستخلص من هذه النظرة السريعة لعناوين بعض الرسائل التي كتبت عن السفسطائية في الفلسفة العربية أنّ الفلاسفة العرب لم ينظروا إلى السفسطائية إلا من ناحية أنها تمويه الحقائق ونوع من الاستدلال الباطل ولعلنا نستطيع الملاحظة هنا أنّ الفلسفة عامة قد تجاهلت تجاهلاً كلياً ما قدّمته السفسطائية من فكر ومعارف تحت تأثير أفلاطون وأرسطو حتى جاء هيغل وأعاد الاعتبار إلى هذه الحركة ونظر إليها نظرة أكثر جدية. وقد أصبح مؤرخو الفلسفة الآن يعتبرونها حركة فلسفية لها أهميتها الخاصة في تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي. يقول مثلاً عبد الرحمن بدوي: «ولم تكن حركة السفسطائية (...) حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد: لأنها كانت تعبر عن روح العصر. وروح العصر لم تكن تمثل ارتقاء ونفاذاً في قوة الروح اليونانية، بل كانت تمثل العكس قوة جديدة شاعت في هذه الروح، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود». (بدوي، أفلاطون، ص 3).

2- طبيعة الفلسفة السفسطائية:

ولا بدّ أن نلاحظ أنّه من الصعب جداً أن ندرج كلّ السفسطائيين في حقن فلسفي واحد حتى إذا ما قمنا بإبراز وجه الشبه في أقوالهم ومواقفهم السياسية والفكرية. فالسفسطائي هو أصلاً الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالغني، أو الموسيقار أو الشاعر أو الفيلسوف أو العراف والكاهن. نجد مثلاً أنّ هيرودوت يعتبر أنّ صولون وفثاغورس ومؤسسي المعتقدات الديونيسية (أي المعتقدات المتعلقة بديونيزوس أو

والفكر كلّ لأنّه حركة لا تنقسم، أي تغير وتحول دائمان. يعلّق عبد الغفار مكاوي على هذه الفكرة قائلاً: «الواحد هو الكل» هو التعبير عن طبيعة اللوغوس. واللوغوس يقول لنا كيف يكون الواحد هو الكل. ذلك أنّه يجمع الأضداد المتفرقة في ذاته كما يجتمع الليل والنهار والخريف والصيف والحرب والسلام واليقظة والنم. واللوغوس هو وحده الذي يُقدّر لهذه الأضداد المتباعدة أن تجتمع فيه، وهو وحده الذي يحملها على التجلي والظهور. فإذا نحن استمعنا إلى ما يقوله «اللوغوس» استمعنا إلى حقيقة «الكل» التي اجتمعت في «اللوغوس» (مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص 25).

ونستطيع القول إذن إن ثورة الفيزيائيين والفلاسفة الأوائل تمثل قبل كلّ شيء، في تحويل الفكر من مستوى الأسطورة إلى مستوى العقل واللوغوس. فكل التيارات الفلسفية الإغريقية الأولى تعتمد العقل البشري والفهم والإدراك. فالعقل أصبح يبحث عن قوّته فيعرف مدها وحدوده كما يعرف قدرته على البرهنة إذ أنّ القاسم المشترك للفلاسفة الميليبيين الذين لم يتحرروا كلياً من النظرة الأسطورية للأشياء والطبيعة والفلاسفة الإيليين والفثاغوريين وحتى مدرسة هيرقليطس يكمن في آخر الأمر في إرساء حقن جديد للعمل الفكري يتمثل في البرهنة واستعمال العقل لا الاعتقاد والخيال.

عندما ظهرت السفسطائية، وجدت هذا الحقن الجديد للعمل الفكري جاهزاً فحوّلت الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان. وقلبت أسسه وغيّرت معاييرها إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى. لهذا اعتبرنا أنّ الثورة الثانية الهامة في حركة تكوين الفلسفة وإنشائها على أسس صحيحة (كنسق متماسك) هي ثورة السفسطائيين.

وتحت تأثير أفلاطون وأرسطو اعتبرت حركة السفسطائيين حركة هدم وتمويه بل هي ضرب من الجدل والتلاعب اللفظي فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع طبقاً للطلب وحسب الحاجة تباع فيه المعرفة وتشتري. يقول أفلاطون في السفسطائي «هكذا يا صديقي، نجد حال أولئك الذين يجوبون المدن فيبيعون سلعهم جملة وتفصيلاً لأي كان في حاجة إليها. فإن كنت تستطيع أن تفرّق بين الشر والخير، ففي قدرتك أن تشتري المعرفة منهم» يعني ذلك أنّ السفسطائي - حسب أفلاطون - صورة زائفة للفيلسوف، هم الوحيد تعليم فنّ الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة

بباخوس إله الخمر) سفسطائيون. وهناك أيضاً من يعتبر أن هوميروس وهوزيود وسوفوكل والشعراء والموسيقيين والفيزيائيين والأوليين والرياضيين سفسطائيون.

هل يعني ذلك أن هذا الفن عريق إذ أنه يضم كل أوجه الثقافة يقرّ ذلك بروتاغوراس قائلاً: «... وإني أنادي بأنّ السفسطائية فنّ عريق ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس له - يختفون تستراً تحت أسماء مختلفة فيتخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهوزيود وسيمونيدس ويتخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أوفوريوس وموزايوس. كما ألاحظ أسماء مدرّبي الرياضة مثل أكوس التارنتي أو هيروديكس أحدث المشهورين وهو الآن في سيلمبريا وكان سابقاً من ميجارا، وهو سفسطائي من الطراز الأول، وهذا هو مواطنكم أجاثوكليس زعم أنه موسيقي ولكنه كان في الحقيقة سفسطائياً ضليعاً». (أفلاطون محاوره بروتاغوراس، فقرة 316، ص 51).

يفرّق فيلوسطراط في كتابه حياة السفسطائيين بين السفسطائية الأولى التي تمزج الخطابة بالفلسفة يعدغورغياس وبروتاغوراس والسفسطائية الثانية التي تصف الأغنياء والملوك والامراء وحياتهم والتي قام بتأسيسها إيشين في رودس نراه يضع في القسم الأول وبدون ترتيب هؤلاء السفسطائيين: أودوكس الكنيدي وليون البيزنطي تلميذ أفلاطون ودياس الإيفازي وكانيد، فيلو سطرط المصري ثيومناستس النقراطي ديون البريزي وكذلك غورغياس وبروتاغوراس وهيباس ويروديكس ويولوس وتراسيماخوس وانتفونس وكريسياس وايزقراطس. أما في المدرسة الثانية من السفسطائية فهو يضع جنباً لجنب، أوشين ونيساتوس وإيزاق وسكو بليانوس ودينيس الميلي ولوليئانوس الإيفيزي الذي تولى لأول مرة تدريس السفسطائية في أثينا ومركز البيزنطي وهيرود أتيكوس وتبولوت بطيموس النقراطي وغيرهم كثيرون ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة الثانية تهتم قبل كلّ شيء بالبلاغة والخطابة. وهي لا تريد وضع فلسفة جديدة بل نراها تتصل فلسفياً بمدارس متعددة كالأبيقورية والكلبية والأبيقورية والروائية والأفلاطونية. لهذا سوف لن تكون موضوع دراستنا هذه. أما المدرسة الأولى فهي التي وضعت الأسس الصحيحة للقول الفلسفي ولكننا لا بد أن نترك جانباً كل من لم يهتم بالفلسفة كليزقراطس وغيره وكذلك الذين يتممون إلى مدرسة فلسفية سابقة كأودكس وليون البيزنطي (الأفلاطونية) وغيرهما. سنهتم إذن بالسفسطائيين الذين عاصروا سقراط لأن عطاءهم

الفلسفي واضح ومكانتهم في تاريخ الفلسفة عظيمة. وفي الحقيقة، تطورت الحركة السفسطائية في عصر كثرت فيه التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية، ففي القرن الخامس قبل الميلاد أخذت المعتقدات الدينية تفقد نفوذها في الطبقات المثقفة وتوسّعت حقول المعرفة وكثرت التيارات الفكرية، وتشعّبت الحاجيات الاجتماعية والعلاقات المختلفة على الصعيد الداخلي والخارجي حتّى أصبحت الأقوال الماثورة لحكماء الإغريق الأوليين غير كافية لتنظيم الحياة والمجتمع، فكان لا بد من قيام فكر سياسي وأخلاقي ومعرفي يتصل بالإنسان الفرد ويمشاكله وحاجياته المختلفة وطموحاته المتنوعة وتعليمه الحكمة وشؤون تدبير حياته.

وكانت أثينا حيث ترعرعت حركة السفسطائيين وتطوّرت قد تحوّلت في هذه الفترة بالذات إلى مدينة لها كلّ مقومات الدولة الديمقراطية. إذ بعد أن هزم الأتيكيون جحافل الفرس في موقعة ماراثون المشهورة (499ق. م.) وموقعة سلاميس (480ق. م.) قويت الحياة السياسية والاجتماعية في مدين أثينا وسادتها الروح الديمقراطية رغم أنّها احتفظت ببعض المؤسسات الأرستقراطية بالمجلس القديم «الذي يضم مجمع الحكماء L'Aeropage»، ولكن مهمته أصبحت تنحصر في الأمور القضائية الخطيرة كقضايا القتل بسابق أضراره.

وكان على مدينة أثينا الديمقراطية أن تصمد أمام الصراعات الداخلية والخارجية التي ميّزت فترة بروز السفسطائية. ففي الداخل كان الخطر يحدّق بها من قبل حزب الأرستقراطيين الذي نادى بقيام نظام أولغرش في الخارج كانت مدينة اسبرطة ذات السلطة الارستقراطية تترقب الفرصة السانحة للقضاء عليها.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أن الديمقراطية الأثينية تعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، وهي ديمقراطية مباشرة لكل مواطن الحق فيها بأن يعبر عن آرائه وآماله وطموحاته. على أنّها مجبرون على ملاحظة حركية الاستبعاد التي تتسم بها هذه الديمقراطية إذ أنّها تستبعد عن الممارسات السياسية المرأة التي تنحصر مهمتها في ضمان استمرار العائلة وخلودها فلا تتعاطى الحياة الفنية والأدبية والعلمية، كما تستبعد الأطفال والأجانب الذين لا يستطيعون الحصول على لقب مواطن. على أن ازدهار التجارة في أثينا جعل المدينة تنفتح نحو التجار الأجانب وخاصة نحو الذين استقروا بها وينحصر عملهم في التجارة والصناعة والمصارف المالية والفنون والفلسفة.

فلسفة التنوير والتحرير وفلسفة البحث والنقد والجدل. ولكنها لم تؤسس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية) بل كانت فلسفة الانفتاح والتشرد.

3 - نقد الفكر الديني :

قامت السفسطائية على النقد الجذري للمعتقدات الدينية والميثولوجية وبذلك ابتعدت عن هذا المزيج بين الحيوية الخيالية الميثولوجية وبين الإدراك العقلي الذي نجده عند الفيزيائيين الأولين. لم تعد كل الأشياء ملأى بالآلهة بل أصبحت الفلسفة السفسطائية ترفض المخاطلة والخداع. فبروديكوس سفسطائي مشهور عاصر بروتاغوراس. ولد في جزيرة كيوس من بحر ايجه ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته أو وفاته وله تأثير واضح على سقراط الذي أخذ عنه طريقة التوليد والجدل وكان يُعلم النحو والصرف والبلاغة والخطابة (انظر محمد صقر خفاجة، النقد الأدبي عند اليونان، ص 26). وهو يرى أنّ في الاعتقادات الشعبية الخاصة بالآلهة هناك عملية إسقاط تحويرية واضحة لرغبات الإنسان المتعددة وحاجياته الإنسانية المختلفة. هل يعني أننا أمام نقد جذري لفكرة الإله من ناحية وتشهير واضح بالتيمة Fétychisme من ناحية أخرى، جلي أن عبادة الأشياء المسحورة أو الإيمان بالآلهة وتقديسها تقديساً أعمى قد أصبحت الآن محل نقاش ونقد بعدما كانت من قبل لا تخضع لإعمال العقل والرأي. يؤكد جيجر على «أنّ التمييز المصري بين الثقافة والدين لم يكن موجوداً في التربة الإغريقية قبل السفسطائيين إذ كانت لهذه التربية جذور عميقة في الإيمان الديني...».

فلا غرابة أن يشكّ بروتاغوراس وهو أشهر السفسطائيين بشهادة أفلاطون في محاوره بروتاغوراس: يقول سقراط لرفيقه: «لقد لقيت أعلم العلماء، نعم هو حقاً أحكم معاصرينا، إذا أردت أن تطلق هذه الأوصاف على بروتاغوراس». في وجود الآلهة فهو يقول انه «عن الآلهة لا أستطيع أن أقول شيئاً، لا عن أنها موجودة ولا عن كونها غير موجودة. هناك أشياء كثيرة تحول دون أن أعرف ذلك كصعوبة المسألة أولاً وكقصر العمر الإنساني ثانياً». هل يعني ذلك تهرباً من الموضوع أم انشغالاً بمبدئياً بالمنهج الوضعي والعلمي الذي يرفض الاعتقادات؟ لا نعتقد ذلك، بل لا يبدو الأمر أن يكون عملية رفع لوهم وخداع ومغالطة كانت تسيطر على العقول وتجعلها قاصرة عن العمل الفكري الناقد والراشد.

كما استبعدت الديمقراطية عن الحكم والسياسة والاهتمام بشؤون المدينة كل العبيد الذين كانوا يمثلون ربع سكان أثينا. وفي الحقيقة هذه الحركية الاستيعادية هي التي جعلت الديمقراطية المباشرة ممكنة وسهلة، ليتمكن للبقية الباقية، بعد استبعاد النساء والأطفال والعبيد والأجانب أن تجتمع في الساحات العمومية لتقوم بواجباتها الوطنية وتبت في شؤون الدولة ومصيرها (فتحي الزكي، أفلاطون والديالكتيكية).

وعلى كل فقد أفسحت الديمقراطية أمام هذه البقية من الشعب وهم المواطنون الحقيقيون المجال لتشارك في حكمها اشتراكاً فعالاً وتبدي رأياً في قوانينها وأعمالها ومؤسساتها. فلا غرابة إذن أن تتغير القيم الاجتماعية وتتبدل مقاييس المجد والفخر إذ أصبح الأثيني يتفخر بقدرته على التفكير والتعبير وعلى العمل والمشاركة في المناقشات «الأغوار» أكثر من افتخاره بالحسب والنسب أو بانتمائه إلى الطبقة الأرستقراطية.

فكان لا بد إذن، تبعاً لذلك من أن تزدهر الثقافة وتبوء المثقفون مكانة مرموقة في المجتمع، وكان لا بد للشباب أن يتعلم فنون الإقناع والجدل والنقاش كما كان يتعلم الشباب الأرستقراطي فنون المصارعة والرياضة البدنية. فكان من الطبيعي إذن في هذا الجو الديمقراطي أن يتكاثر المعلمون السفسطائيون وأن يهتموا بالإنسان والأخلاق والسياسة وأن يتركوا جانباً تلك الظواهر الطبيعية التي كانت محور الفلسفة من قبل وأن يحدقوا فنون اللوغوس والخطابة وأن يعلموا الشباب الاعتماد على النقد والشك والعقل الفاحص.

ومن أجل هذا كله، كانت الخاصية الأولى من خصائص السفسطائية أنها بدأت بالبحث في الإنسان والقول والأخلاق والسياسة وإمكان المعرفة والعلم والمنهج المعرفي الصحيح. ومن أجل هذا كانت السفسطائية ثورة معرفية هامة، بما أنها ولأول مرة حولت الفلسفة من اهتمامها بالظواهر الخارجية إلى الاهتمام بالمعرفة كمعرفة أي شروط إمكانات المعرفة.

هذا كله يساعدنا على فهم نزعة السفسطائية والنظر إليها كفترة هامة في تاريخ نشأة الفكر الفلسفي. فمن النقاد من جعلها فترة حاسمة تقترب كثيراً من مطامحنا ومشاكلنا واهتماماتنا نحن أبناء القرن العشرين. فالسفسطائية هي فلسفة التحرر والنقد (نقد دغماثة الطبيعيين الأولين). . . وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم جديدة للحقيقة والأخلاق قد تكون في بعض الأحيان خطيرة ولكنها، تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف ومن العقل والقول والمعرفة مواضيع هامة للتفكير والنقد. فهي

الاعتقادات الاجتماعية والمعارف الإنسانية. ولكنها لا تنفي مكتسبات التراث الإغريقي الأول إذ إن صورة الآلهة منغمسة في حياة الأثينيين اليومية وفي تصرفاتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية والروحية. زد على ذلك أن السفسطائيين خلفاء هومروس وهيزود وصولون وغيرهم، أي أن فلسفتهم تَوَاصَل مع التراث الأول.

إلا أنهم قد نظروا إلى البتيتون نظرة جديدة ومختلفة فسطروا خطأً فاصلاً بين الدين والعلم وبين الإيمان والعقل، وتركوا جانباً مأساوية المصير التي نجدها مثلاً في ملحمة هيزود وأبدلوا بنظرية واقعية يفزوا فيها الإنسان مصيره بنفسه (نجد في الأسطورة التي سردها بروتاغوراس على مسامح سقراط (بروتاغوراس 320، المرجع نفسه، ص 55) ما يبرّر ذلك. إذ أنه لم يجعل من بروميتوس (هذا الإله الذي كان يساعد زيوس كبير الآلهة ويدافع عن البشر) جباراً عنيداً وسيئاً يستحق العقوبة التي سلطها عليه زوس (كما فعل هيزود) أو مسؤولاً عن صراع الإنسان وبطولاته ضدّ النظام الكوني (كما فعل إيشيل) بل إنه لم يعلّق على سرقة بروميتوس النار وعلى عقابه وأعطى أهمية أكثر إلى هرمس الذي صحح أخطاء بروميتوس فنزل ينشر العدالة والوقار بين الرجال توزيعاً عادلاً يخص به جميع الناس وجميع المدن). فيصبح الإنسان عندهم مَرَكُز الوجود بما أنه بدأ يعي أهميته في النظام الإيديولوجي ومركزه في عالم أخذ يفقد شيئاً فشيئاً انتباهه إلى الوجود السحري والإلهي.

4- اللوغوس والخطابة:

يقوم أفلاطون في الرسالة السابعة بالتمييز بين التفكير القولي الذي يركز على الحوار وتسلسل الأسئلة والأجوبة أي على «منطق الدّحض» (فتحى التريكي، أفلاطون والديالكتيكية) وبين العلم الكامل الذي يرفع النقاب عن المثال والجوهر. ويعتبر أفلاطون أنّ التفكير القولي ضروري للوصول إلى الديالكتيكية لأنّ المعرفة العلمية لا تظهر إلّا في التحوّل والدّحض وبعد تجاوز الأنماط الأربعة الأولى للمعرفة (المعرفة بالاسم، والمعرفة بالتعريف والمعرفة بالرسم والمعرفة بالظن الصادق) (الرسالة السابعة لأفلاطون).

تكمن مهمّة منطق الدّحض إذن في نقد المعرفة التي تعتمد على الخطابة واللوغوس وبذلك يكون أفلاطون قد نفى أن تكون السفسطائية فلسفة إذ أنّها تنحصر في التفكير القولي والظني وهي تعتمد اللغة والمحسوسات. يقول أبو يعرب

ولا بد أن نوضح هنا خاصيات النقد السفسطائي ومزايه حتى يتسنى لنا فهم مواقف هذه الفلسفة من القضايا الاجتماعية الكبرى. فقد كان النقد قبل ظهورها شذرات متفرقة وآراء خاطفة دون الاقتران بالبراهين والحجج ودون المعالجة الناضجة للقضايا واستيعابها المنطقية. إذ جاءت الأفكار الفلسفية المتفرقة عند الفيزيائيين الأولين والرياضيين في قالب إقراري ودغائي دون أن تفسح المجال للتضاد المنهجي. ولما كان منهج السفسطائيين هو الجدل البناء الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسنات والتناج، أصبح النقد عندهم عملية منطقية هامة. يلاحظ محمد كمال الدين علي يوسف في مقدمته لمحاورة بروتاغوراس (بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، ص 17) قائلاً: «فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها، وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادئ...». على أنّ سقراط كان يرى أن تقديم شكهم في الأشياء والقضايا لم يأتي تعبيراً عن قلق علمي ومعرفي، بل جاء ثملقاً وخداعاً يهدف قبل كل شيء إلى إظهار قدرتهم على تناول كل المواضيع بالدرس والتحدث عنها بأية طريقة. وقد أراد سقراط بذلك أن يبيّن وجه الاختلاف بين تقديم وطريقته التوليدية التي تعتمد الشك البناء والبحث للوصول إلى إقرار الحقيقة الجوهرية والكامنة تحت طيات الظواهر الحسية. فقد نعت سقراط نفسه بأنه «رعّادة» هذه السمكة العريضة المكهربة التي إذا مسّها أحد ارتعدت يده: «أشبه الرّعادة إذا كانت تخدر نفسها قبل تخدير غيرها وإلا فلا» (أفلاطون، محاورة المينون، ص 80). ويعني سقراط بذلك أن منهجه يدخل الحيرة في ذهن المخاطب والمخاطب لا للتباهي والتملّق والخداع بل للوصول إلى الحقيقة وإخراجها لتكون جلية والدليل على ذلك أنه قد وقع في نفس الحيرة وأنه أدرك إدراكاً كاملاً أنّ المعرفة بحث متواصل.

يأخذ سقراط على شك السفسطائيين أنه تملّق بما أنهم يدعون معرفة كل شيء فيتحدثون عن ذلك بكل الأساليب والطرق (محاورة المينون، ص 80). كما يرى أن شكهم الخداع يقودهم حتماً إلى الارتياحية أي عدم الوصول إلى الحقيقة (محاورة المينون، ص 80) ولعلّ ذلك بالنسبة إليه خير دليل على أنّ الدغائية تصب حتماً في الارتياحية وأن الدغائي هو ارتياحي بالقوة (Michel Alexandre, *lecture de Platon*, P. 96).

نستطيع أن نؤكد إذن على أنّ مواقف السفسطائيين من الآلهة خاضعة في آخر الأمر، إلى المنهج النقدي المسلط على

غورغياس، 465). ألم يدع غورغياس أنه يعلم الطالب كيف يصبح فصيح اللسان ولا يبالي بتكوينه الأخلاقي؟ وفي الحقيقة أن نظريته في الخطابة والفصاحة تستند إلى نظرية معرفية عديمة في جوهرها وقد عرضها في كتابه الطبيعة أو اللاوجود. وهي تقوم على المبادئ التالية:

1- لا وجود للأشياء. فإذا وجد شيء ما فلا بد أن تكون له بداية أي أنه إما أن يكون قد تكون من العدم وهذا مستحيل لأن الوجود لا يصدر عن اللاوجود أو من وجود سابق وهذا مستحيل أيضاً لأنه يقرّ اللانهاية وينفي البداية فلا شيء إذن موجود.

2- إذا فرضنا أن الشيء موجود فمعرفة مستحيلة لأن المعرفة تستند إلى الحواس والحواس متغيرة ونسبية بتغير الظروف والأشخاص.

3- إذا فرضنا أن الشيء يمكن إدراكه فإن نقله إلى الغير مستحيل لأن المحسوسات لا تنتقل من شخص إلى آخر. فكان لا بد إذن من أن يجعل غورغياس اللوغوس محور التفكير بما أن نظريته المعرفية هي نظرية العدم والنسبية الكاملة والتنوع النافية للجوهر وللحقيقة الواحدة. فلا غرابة في أن يكون التفكير عنده هو القول بمساعدة الصوت والفصاحة والخطابة بما أن المعرفة مستحيلة وجوداً.

لقد تعرضت السفسطائية لكثير من النقد الموسوم بالهجوم والشتن (قام أريستوغون 445 - 385 ق. م. بالتهجم عليهم في مسرحيته السحب ونعتهم بأنهم أفسدوا الشباب وفوّروا التقاليد القديمة). ويعود ذلك إلى الانقلاب الذي أحدثه السفسطائيون في بنية اللوغوس والقول. فقد كان القول قبلهم متصلاً اتصالاً وثيقاً بالأسطورة. كان يحوم حول تناسق الكون ويتغنّى بمناقب الآلهة وقوتها. وقد كانت قصائد الرابسود (Rapsode) هو راو محترف للقصائد الملحمية في المجتمعات اليونانية الملحمية كالوحي تأخذك بسحرها إلى عوالم أخرى كما كانت للشاعر وظيفة طقوسية. فالمعرفة عرافة والكلمة إجماع وهما باتصال وثيق مع الغيب.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن الحضارة الإغريقية كانت أساساً حضارة شفهية إذ أن التعليم لم يكن يستند إلى قراءة النصوص المكتوبة بل إلى سماع القصائد الشعرية الملحنة. ففي هذه القصائد تم اختزان ما يجب أن يعرفه الإغريقي عن «الإنسان وما فيه» وعن الآلهة والأسرة وعن كل ما يهم أصل الكون. ذلك يعني أن وظيفة اللوغوس مقدسة ومتصلة بالعالم السحري والأسطوري.

المرزوقي (أبو يعرب المرزوقي، منزلة السفسطة في فلسفة أرسطو) «السفسطة هي اذن النتائج» الموجبة لفلسفة سالبة متقدمة عليها ومؤسسة لها. فإذا زال البعد الأنطولوجي (الماهيات الثابتة) الذي تدركه المعرفة لم يبق للمعرفة إلا بعدها الوظيفي أي أنها تتحول إلى النتائج التالية:

1- تكنولوجيا للفعل المباشر في الأشخاص بواسطة فنيات الخطابة والتبليغ وهدفها النفوذ والسيطرة على المخاطبين. وتكنولوجيا الفعل غير المباشر في الأشياء وذلك بواسطة الفعل في الأشخاص (الخطاب السياسي).

2- النتيجة الثانية وهي علّة النتيجة الأولى: هذا التواصل بين الأشخاص سيقصر على الظواهر أو المظاهر، أي أن الحقيقة ليست مطابقة لماهيات ثابتة، بل هي ما أقنع به وما أقتنع به.

3- النتيجة الثالثة متأمة من انفصال الحس واللغة: المعرفة الوحيدة الممكنة هي إما معرفة اللّغة (المنطق) أو معرفة المحسوس أو محاولة تنظيم الثانية بالأولى من دون إعطاء هذا التنظيم بعداً أنطولوجياً وبالتالي:

4- النتيجة الرابعة: نفي الميتافيزيقا.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة النظامية تهم السفسطائيين بأنهم سلبيون وخطباء ولا يهتمون بالتفكير العلمي الصحيح. يرى أفلاطون «أن الفكر والقول يمثلان نفس الشيء. إلا أننا أعطينا اسم الفكر إلى محاوره النفس مع ذاتها والتي تقع داخلها بدون مساعدة الصوت» (أفلاطون، السفسطائي. 3، 2) يعني التفكير إذن عند أفلاطون ذلك التحوّل الداخلي والصامت الذي تقوم به النفس محاولة رفع النسيان عن جواهر الأشياء وناقذة ظواهر الإحساس والاعتقادات وفاحصة ممارسات السياسة والأخلاق. والتفكير إذن هو البحث عما يوجد داخل أنفسنا أي عن تلك الحقائق المختفية والتي يتعذر علينا معرفتها عن طريق الحواس (لايبنتز)، والتفكير هو تعرّف جواهر الأشياء والأفعال أي تعرّف الوجود كوجود عن طريق التذكر. والتذكر هنا يعني الجهد الذي يقوم به الفرد لاكتشاف خبايا النفس.

ينتج عن ذلك أن جوهر الخطابة ينفي التفكير الصامت الذي يوجّه الفلسفة إلى مستواها الأنطولوجي. فلا غرابة أن يتهم أفلاطون غورغياس بأنه عمّو ومنافق ومتملق. «أرى يا غورغياس أن الكل الذي تكون الخطابة جزءاً منه لا يكون فتاً مطلقاً بل النباهة الجريئة التي تعرف كيف تؤثر في الناس وأستطيع أن أخلصها بكلمة تملق...» (أفلاطون،

اللغة بما أنَّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر. هل يعني ذلك أنَّ السفسطائيين قد قتلوا الأنطولوجيا في المهد؟ لم يُخَفْ ذلك على هيدغر (انظر هيدغر، الوجود والزمان، فقرة 6)، إذ أنه أقرَّ العودة إلى الفلاسفة الأولين قبل السفسطائيين لفهم مسأَلَةِ الوجود. «فقد خطت الفلسفة خطواتها الأولى في فهم مشكلة الوجود عندما تخلَّت عن سرد الخرافات» (أفلاطون السفسطائي، 242)، يعني عندما أقلعت عن تحديد أصل الوجود كموجود بالإنجاء إلى موجود آخر كأنَّ للوجود صفة موجود ممكن (هيدغر، الوجود والزمان، ص 21).

وعندما أعلنت عاورة السفسطائي أنَّ السفسطائيين أعداء الفلسفة لأنهم رفضوا إقحام تفكيرهم في مسأَلَةِ الوجود وإعطاء صبغة أنطولوجية لفلسفتهم أصبح من البديهي أن تكون منطلقات كتاب أرسطو الميتافيزيقا ليست إلا سعيًا (انظر المبدأ الثالث الذي وضعه غورغياس، في كتابه الطبيعة واللاوجود: «إذا فرضنا أنَّ الشيء يمكن إدراكه فإنَّ نقله للغير مستحيل لأنَّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر» «لتخليص الفلسفة من السفسطة».

يقول غورغياس إنَّ معرفة الوجود مستحيلة ولا نعتقد أنَّ ذلك يعني أنَّ الفلسفة مستحيلة هي بدورها، اللهم إلا إذا مزجنا الفكر الفلسفي بالأنطولوجيا بل يدل ذلك على أنَّ المعرفة هي قبل كلِّ شيء ابتعاد عن الوجود وتكسير لكلِّ وحدة مزعومة. فبالنسبة إلى السفسطائيين يكون المحصول مستحيلًا، وبذلك يستحيل كل تحديد وكل توحيد للوجود كوجود. وتصبح العلاقة إذن بين الوجود والفكر علاقة انفصال وبذلك تغادر الفلسفة مكان ولادتها (الأنطولوجيا) لتصبح هائمة متشردة تتصل بمبادئ اجتماعية أخرى كالشعر والموسيقى والأخلاق والسياسة والخطابة والنحو وغير ذلك.

فلا غرابة أن «يقتل» أفلاطون «أباه» (برمنيدس) في محاوره السفسطائي بالذات (أفلاطون، السفسطائي، 241).

«الأجنبي: والآن عندي مطلب آخر

تيناتوس: وما هو

الأجنبي: هو أن تسلم بأنِّي لن أصبح قاتل أبي

تيناتوس: في أي شيء إذن

الأجنبي: لأننا لكي ندافع عن أنفسنا سنجبر على وضع نظرية أيننا برمنيدس موضع النقد... لنبيِّن أنَّ اللاوجود موجود. إذ أنَّ قتل الأب هنا قد مكن أفلاطون من تجاوز

ولكن السفسطائية أعطت اللوغوس مفهوماً آخر فقد أصبح الكلام متموجاً ومتذبذباً ومختلفاً بعدما كان موحداً للحقيقة وسقدياً للمعرفة، بل أصبح فتاناً ومضلاً وخادعاً، فهو يغري الشباب أيضاً ويضلُّهم. ولم يعد ينطوي الكلام على الحقيقة فقط بل أصبح أيضاً أداة إقناع وإقناع تحملك على الاعتقاد والظن بشق الوسائل دون أن تعبر اهتماماً للحق أو للباطل. لهذا لم يعد المرء يقتصر على الاستماع لكي يتعلَّم ويتكون ويتصل بالحقيقة، أصبح يفسر الكلام ويؤوله وينسقه ويميز فيه الحقيقة عن الباطل. فحتى إذا اعتبر الشر ضرورة تربوية فلا بدَّ من عملية التمييز والتأويل. يقول بروتاغوراس: «إنني أرى يا سقراط أنَّ المهارة في الشرعي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على تعرف ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء وكيف يميز ويوضح حينما يعترضه سؤال عن سبب تباين هذه الموضوعات». (أفلاطون، بروتاغوراس، 339).

يصبح الكلام إذن موضوع تحليل وتمييز كما أصبحت الأسطورة التي كانت تسلط على الإنسان فتجبره على الاعتقاد، موضوع معرفة. وفي الحقيقة، لا بدَّ أن نلاحظ أن رفض الاعتقاد السحري للشعر الأسطوري وتجديد الثقافة الإغريقية عامة يعودان أصلاً إلى أعمال الفلاسفة المليونيين الفيزيائيين قبل السفسطائيين. إذ أنهم تركوا جانباً كل ما هو سرد أسطوري أو غناء أو شعر واستعملوا النَّثر في نصوص مكتوبة لتحليل نظرتهم للكون والوجود وتفسيرها وإفهامها للناس. فقد كان التحول إذن واضحاً وجلياً. وانتقلت الثقافة من سحر الكلام إلى التحليل العلمي والتفسير المنهجي والبحث الطبيعي (فيزيس) (لا بد أن نذكر هنا أن كلام هؤلاء الفلاسفة ما زال إيحائياً ومزجاً بالعقيدة الأسطورية والأسلوب الشعري كما بيَّنّا أعلاه. يقول عنهم جان بيار فرنان في كتابه *Mythe et Pensée chez les grecs*, p. 303) «إن الفيلسوف يستعمل مفردات الجمعيات الدينية والطائفية. فيظهر نفسه كمختار يتجلب بنعمة الله وفضله ويقوم برحلة صوفية إلى العالم الآخر عن طريق البحث الذي يذكرنا بالطرق الغامضة والخفية...» ولكن السفسطائيين حولوا مرة ثانية اتجاه الفكر اليوناني معتمدين في ذلك على أعمال الفيزيائيين فأصبح التحليل والبحث موضوع الكلام بل أصبح الكلام موضوع الكلام. ومن هنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه فقط. ليس هناك إذن مكان لتمييز الدال عن المدلول بل تضمحل كل دلالة عن

في معناه الضيق كل ما يحتاجه الإنسان ويستعمله. أما في معناه الواسع فهو يشير إلى كل تجاربه.

ويبدو أن كلمة مايرتن التي تفيد القياس (مقياس) صادرة عن كلمة مايدو التي تعني «سيطر على» فهي تفيد في آخر الأمر السلطان والسيادة. ولعل هذه التوضيحات المختلفة في معاني الكلمات تجعلنا نخرج بالنتائج التالية:

- 1- إن الإنسان هو سيد الأشياء وسلطان المعرفة إذ أنه يتحكم فيها حسب حاجياته ومتطلباته.
- 2- إلا أنه ليس خالقها بما أنها وجدت قبله وتوجد خارجه حتى يستطيع أن يكون مقياساً لها.
- 3- إذن تكون معرفة الأشياء هي وجودها بالنسبة إلى الإنسان «فإذا كانت هناك أسبقية كرونولوجية للعالم هناك أيضاً أسبقية منطقية للمعرفة».

4- يكون الإنسان عندئذٍ الشاهد الوحيد لصيرورة الأشياء وهو الوحيد الذي يستطيع أن يحكم عليها بالوجود أو اللاوجود فيدافع عن ذلك بواسطة الخطابة حتى يقنع الناس بالانصواء تحت رأيه وفلسفته ويلاحظ رونوفيل أن المرء هو مقياس كل شيء وذلك لا يعني فقط أن يغير الشيء ويضمه بل يعني في الحقيقة تأسسه وحمله على الوجود بأن يجعل نفسه منبعاً للوجود واللاوجود «فبدل ذلك في آخر الأمر على أن كل وجود يجد في الإنسان أكثر من شاهد عليه وأقل نوعاً ما من منبع له» (R. de Reneville, *l'un multiple et l'attribution...* p. 56).

وهكذا يتضح لنا أن معنى الإنسان هنا هو الذات المفكرة - وهي متنوعة ومتغيرة بتغير الإحساس وتحولاته. يمكن إذن الحدس العبقري للسفسطائيين في أنهم اكتشفوا الذات المفكرة ولكنهم كانوا مقصرين على إضفاء صفة الشمول والجوهر - كما فعل ديكارت مثلاً - على هذه الذات، ويعود ذلك للصبغة العدمية التي اصطفت بها فلسفتهم، فالفكر الذاتي عندهم لا يعدو أن يكون إثباتاً للفرد واستقلاليته في الحكم على الأشياء. وقد انتبه إلى ذلك أفلاطون إذ نسب إلى بروتاغوراس قوله «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة إلي وكما تظهر لك تكون بالنسبة إليك» (تيتاتوس، ترجمة حلمي مطر، ص، 46).

ولا غرابة في أن تؤدي هذه النسبوية إلى نظرية سالبة للحقيقة والعلم. وهي نظرية تقوم أساساً على توحيد العلم والإدراك الحسي في المعرفة وعلى إقرار الكثرة والتنوع في الأحكام والحركة المطلقة في الأشياء. ومن الواضح أيضاً أن أفلاطون بدأ يشعر بأهمية هذه النظرية في محاورته تيتاتوس إذ

الرفض السفسطائي للأنتولوجيا في نفس الفترة التي تجاوز فيها الثبات البرميندي، وبذلك أعاد للفلسفة محوراً أصلي. ولا يخفى الآن على أحد (جان بيار ديمون، الفلسفة القديمة) أن السفسطائيين خلفاء الإيلين إذ أنهم يطرحون نفس المسألة وهي مسألة الكلام عن الوجود. فقد قال برميندس بالمطابقة بين ما هو موجود وما هو مفول. ولكن خطأ الإيلين في نظر السفسطائية «ينحصر في كونهم ظنوا أن الوجود هو الذي يضيف الحقيقة على القول في حين أن الكلمة تسبق الوجود وأن فضائل القول هي التي تعطي الوجود قانون كيانه. وبذلك يبدو أن السفسطائية انطلقت من فكرة برميندس التي تعالج المشكلة ذاتها لعلاقة الوجود بالقول مع منح المزية لا للوجود بل للقول الخلاق» (المرجع السابق، ص 36).

5- الذات محور التفكير:

يورد أفلاطون في محاوره بروتاغوراس كافة آراء هذا السفسطائي في المعرفة والأخلاق والسياسة وغيرها وكلها تتخذ من الإنسان مبدأ عاماً. فهو يقول ما معناه «إن الإنسان هو مقياس كل شيء فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود غير الموجود منها». (أفلاطون، تيتاتوس، ص 46)، فقد حولت السفسطائية إذن محور التفكير من الظواهر الطبيعية الخارجية إلى المعرفة الحسية الذاتية التي تتخذ من الإنسان الفرد أساساً لها، وبذلك تكون أحقايق والقيم جزئية ونسبية ومتغيرة ولا يمكننا الكلام عن المطلق الثابت ولا عن قيم القيم وجوهرها فهل يدل ذلك على أن فلسفة السفسطائيين إنسانية؟

لقد ذهب كثير من النقاد إلى إقرار إنسانية بروتاغوراس معتمدين في ذلك على الثورة الفكرية السفسطائية التي أنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض واعتبرت الإنسان مبدأ المعرفة. وفي الحقيقة تبدو لنا نظرية بروتاغوراس في الإنسان موازية لنظرية غورغياس في اللاوجود، إذ أنها تفتت المعرفة وتشتتها في تنوع الناس وتعدددهم وهي بالتالي إقرار لا لبس فيه لاضمحلال الأشياء في العدم. فكيف يكون الإنسان «مقياس لاوجود غير الموجود فيها؟ وما معنى مقياس؟ وما معنى الأشياء؟

لقد بينت ريجين بيترا (Regine Pietra, *Les sophistes, nos contemporains...* p. 265) أن ذلك يدل على عزم وثيق لوضع حدود للوجود. فالقياس يعني قبل كل شيء حصاراً وتطويقاً وتسويراً وتسييجاً فيصبح الحيز الذي يفكر داخله الإنسان ويعمل محدوداً ومغلقاً ويعني «الشيء» هنا (كرايماون)

وجَّهها بروتاغوراس على الخصوص ضدَّ التَّصورات أو الخرافات أو مظاهر السَّحر الدِّينِيَّة لمعاصريه».

6- نقد الأخلاق :

يعتبر بروتاغوراس أنَّ غُط المعرفة كامن في الإحساس الذي يؤدي حتَّى إلى إقرار النسبِيَّة المطلقة. والإحساس هو نتيجة لعلاقة تقوم بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة. والذات المفكرة في سَيْرورة مستمرة وهي تعمل داخل عالم خارجي دائم التحول. فتكويني الذاتي يتغيَّر في كل لحظة ويختلف عن تكوين الآخرين (تيتانوس، ص 152 - 155)

تصبح الحقيقة الموضوعية إذن حلماً لن يتحقَّق. فلا وجود للقيمة المجرَّدة ولا وجود لمعرفة انطولوجية توحَّد الوجود بالجوهر. وبذلك ترفض السفسطائية الكلام عن قيمة القيم وجوهرها لأن القيم اجتماعية ولن نستطيع فهمها إذا لم نربطها بخصائص الفرد والمجتمع والعصر. وبدو أنَّ نيتشه على حق عندما اعتبر فلسفة بروتاغوراس والسفسطائية عامَّة «أول نقد للأخلاق» (Nietzsche, *La volonté de puissance*, I 61) إذ أنَّها بإقرارها لتعددية المعرفة والأخلاقية، حطمت عقلنة الأخلاق وجعلت معادلة سقراط بين العقل والفضيلة مستحيلة.

ولا بدَّ من أن نشير هنا أنَّ نيتشه لم يعتبر نقد الأخلاق عند السفسطائيين جذرياً وكاملاً، إذ ان بروتاغوراس لم يقيم بنقد منقَّ ومتكامل لفكرة قيمة القيم، لقد رفض الثبات في المعرفة فقط وكذب أن تكون القيم ثابتة. والنتيجة الحتمية لاستحالة معرفة الوجود نجبرنا على الانغماس في الواقع المَعاش بتحوُّلاته وتناقضاته حتَّى تحل مشاكله. بين ذلك نيتشه قائلاً: «لا يمكننا اعتبار السفسطائيين إلا واقعيين إذ انهم رفعوا القيم والممارسات العادية والمشاركة بين الناس إلى درجة القيم الفلسفية (المرجع نفسه، ص 1، 63).

وبالنسبة لنيتشه، يصبح ثمَر سقراط على السفسطائية مدهانة وكذباً إذ انه المسؤول على الوجهة الأخلاقية التي أخذتها الفلسفة في تاريخها الطويل. «أجهد نفسي لأفهم منبع حماقة هذه المعادلة السقراطية بين العقل والفضيلة والسعادة، فأجد أنَّها أغرب معادلة ممكنة وقد جمعت ضدها كل غرائز الإغريقين القدماء» (Nietzsche, *Crépuscule des idoles* p. 71) فميزة الفكر السفسطائي تكمن في رفض عقلنة الأخلاق وإقرار المنهج النقدي والجذري للقيم بصفة عامة: يقول نيتشه: «عندما نشعر بالحاجة إلى أن يطغى العقل كما

خصَّصها كاملة لدحض هذه النظرية ومستنداتها فعالج القضية من كل جوانبها كما أرجع نسبية بروتاغوراس إلى نظرية هرقليطس القائلة بالتغيُّر وبالصيرورة الدائمة. وسنراه يخصَّص فيما بعد (حسب ترتيب تيلور تأتي محاوره بارميندس والسفسطائي ورجل الدولة بعد محاوره تيتاتوس كذلك في ترتيب برييه Brihier وروبان Robin) محاوره بارميندس للمنطق فيعالج مشكلة المثل وعلاقتها بالمحسوسات، ومحاوره السفسطائي للتعريفات فيبيِّن استحالة القول السفسطائي منطقياً ومحاوره السياسي لإقرار الوظيفة السياسية وتعيينها. وذلك ما يدل على أنَّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمية المحسوسات في بناء العلم، ولكنه يرفض الفرضية السفسطائية ويتمسك في الأخير بنظرية المثل.

يؤدِّي إذن مذهب بروتاغوراس إلى إنكار وجود عالم موضوعي مشترك للجميع وإلى تحطيم التمييز بين الواقع والظاهر وبين الظنِّ (دوكسا) والعلم وتصبح الحقيقة ظاهرة في المحسوسات المتعددة كما تصبح القيم الأخلاقية متنوعة بتنوع الأشخاص. فالحقيقة الموضوعية والموجدة للقيم إذن خرافة لأنَّ لكلِّ منا حقيقته الخاصة بما أنَّ الظن هو العلم بالأشياء والرأي هو الحقيقة. فعن كلِّ شيء أستطيع أن أكون قولين مختلفين ومتضادين. فليس هناك ما يفنِّد قولاً ويقرُّ الآخر؛ أي أنَّ السفسطائيين لا يعترفون بمقاييس منطقية خارجية للحقيقة ولا يعترفون بتوافق الفكر والعالم الخارجي ولا يقرون بشمولية التفكير.

ذلك لا يعني طبعاً أنهم يقرُّون اعتبارية الحكم والمعرفة. فالظن عملية عقلية تفرضها الظروف والمناسبات والحقيقة مستحيلة إذا حاولت تجاوز تلك الظروف. وعلى السفسطائي أن يكيِّف القول حسب حاجيات السامع ويتأقلم مع رغباته ويختار الحقيقة المناسبة.

والنتيجة أنَّ الخطأ مستحيل لأنَّ القول هو قول في الواقع وله معنى وهو اذن صائبه ولا بدَّ أن يشير إلى حقيقة من الحقائق المتعددة بما أنَّ القيم متنوعة. يلاحظ الكسندر كواريه في كتابه مدخل لقراءة أفلاطون، (ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ص 72) قائلاً: «هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح؟ إننا في الواقع لا نعرف ذلك. فلعل بروتاغوراس لم يعلم مذهباً حسيّاً فردياً وإنما مذهباً حسيّاً لعلم الإنسان ونوعاً من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحواس، أو ما هو موضوع إدراك حسي)

ممكناً. وقد لاحظ الكسندر كويري أن دعوى بروتاغوراس بحث في مذهب اجتماعي منطقي ومعقول. إنه لا يزعم تحديد المجتمع ولا إصلاحه أو تصوّره للفضيلة. إن ما يعد به - ويدلّ نجاحه على أنه صدق فيما وعد - هو أن يحلّل في تركيبه قانون Nomos (ناموس) مجتمعات من المجتمعات، وأن يعلمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة. ولكنّه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي لنا أن نستهدفها، أو على الأقل أن يقول لنا أنّه يجب علينا هنا أيضاً أن نعمل وفق رغبات الجماعة، وأن نترك إذن كل ادعاء بالمعرفة العلمية التي هي - في رأي سقراط وفي رأي بروتاغوراس «تميز رجل الدولة». (الكسندر كويري، نفس المصدر، ص 49 و50). يشير كويري في معرض كلامه إلى «أن القارئ الحديث يميل إلى الإحساس بالاتفاق مع بروتاغوراس فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبية الاجتماعي بقدر تأثر بروتاغوراس نفسه وهو لا يميّز أكثر منه بين العادات والأخلاق. إنه يقول إن بما لا ريب فيه أنّ مذهب بروتاغوراس في النسبية الاجتماعية، مثله، مثل «فلسفة التور» التي قورنت حيناً بالسفسطائية، قد لعب دوراً هاماً جداً في هدم «متحيّزات» و«محرّمات» و«أوهام» الفكر اليوناني (والفكر الحديث) إنّ مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلاً إلا إذا أطلق على إطلاقه». (نفس المصدر، ص 40 و50).

وترجع النتيجة العامة التي يمكن أن نستمدّها من هذا البحث في فلسفة السفسطائيين إلى العناصر التالية:

1- يمكننا اعتبار الفلسفة السفسطائية ثورة فكرية هامة قلبت أوضاع الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد. فبعد أن قام الفلاسفة الفيزيائيون بتحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال التفكيرية والعقلي، أي بعدما نبذوا المنطق الميثولوجي وأسّسوا المنطق التأملي قام السفسطائيون بنقد منطق الفلاسفة ووضعوا المعرفة تحت المجهر، فدرسوا إمكانية وجودها وانتقالها من شخص إلى آخر. لهذا، يبدو لنا جلياً أنّ دور السفسطائية هام في تاريخ الفلسفة، ولا نعتقد أنّها تملك وقويّه وتعتمد فقط على المغالطة كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الإسلام، يقول مثلاً ابن سينا في الشفاء «ولولا ضعف المحيّب لسا كان للسفسطائية صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلّفها فإنها غير محقّقة لا تنال ما تكفله، وأقلّ عيبتها أنّها لا تنال ذلك فلا

فعل سقراط فلن يكون خطر أن تلعب كل الأشياء الأخرى دور الطاغية خطراً حقيقياً وضيقاً. ففي ذلك العصر كان المرء يشعر فطرياً بأنّ العقلانية هي الأمل الأخير للنجاة فما أراد سقراط ولا «مرضاه» أن يختاروا اختياراً حرّاً هذه العقلانية. فقد كان ذلك بالضرورة وهو ملازم الأخير. كما كانت أخلاقية الفلاسفة الإغريق ابتداءً من أفلاطون محدّدة بعقل مرَضِيّة Pathologique وكذلك الحالة التي عليها الديالكتيك. وتعني المعادلة بين العقل = والفضيلة = والسعادة أنّه علينا أن نقلّد سقراط. فيجب علينا بحث نور دائم ضدّ الشهوات الليلية وهو نور للعقل. يعني أن نكون واضحين ونبرّين مهما كان الثمن فكل تعامل مع اللاوعي ومع الغرائز يجرنا إلى الهاوية. (نيتشه، المرجع نفسه، ص 73، 74).

نستنتج إذن أنّ الأخلاق في صيغتها السقراطية انحطاط وأكاذيب متأتية عن تدهور الحياة الأثينية في ذلك العصر، لأنّها ترفض حرّية الغرائز الطبيعية للإنسان، بل ترفض الحياة وهي تدل في الأخير على انتصار «المرض» و«الضعيف» أي انتصار القوة الارتكاسية الخاضعة للحقيقة المزعومة. وجلّ أنّ هذه النظرة للأخلاق في فلسفة نيتشه استتبع لفلسفة كاليكلاس (انظر محاوره الغورغياس، القسم الثالث) التي تؤكد على أنّ القوانين الأخلاقية هي في البدء من وضع الضعفاء. وفي الحقيقة، نادى السفسطائيون في مجال الأخلاق بتعددية القيم. فالأخلاق نسبية وظرفية، وهي اعتبارات شخصية.

في محاوره السفسطائي، يقدّم لنا أفلاطون التصور السفسطائي للفضيلة. إذ أنّ السفسطائيين - وعلى رأسهم بروتاغوراس - يقولون بتعدد الفضائل والردائل فالعدل فضيلة والظلم رذيلة مثلاً. ولا بد أن نلاحظ أنّ المتناقضات يساوي بعضها بعضاً.

ومن هنا، يصبح الخبر هو ما أريده والشر هو ما لا أريد أن أفعله ذلك يعني أن الأخلاق اجتماعية أصلاً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمعات والأفراد. والهدف من وراء القوانين الأخلاقية هو تحديد النزعة الفردية التي ربّما أدّت إلى الفوضى الاجتماعية. يرى بروتاغوراس مثلاً أنّ القوانين الأخلاقية هي اجتماعية أصلاً، إذ أنّها وُضعت عندما انتقلت الإنسانية من حالة الطبيعة أي حالة البربرية والوحشية إلى الحالة المدنية أي إلى المجتمع المتمدّن على أن مصدر هذه القوانين لا يكمن في قوّة خارجة عن المجتمع والأفراد بل في الحسّ العام ولهذا تتمثل في القانون الاجتماعي (والأخلاقي إذن) في آن واحد تلك الفردية الكاملة وذلك الخضوع الذي يجعل الاجتماع

1- قاموا بترويض الفكر على خلق أفكار مناسبة حول كل الموضوعات وفي كل المناسبات: فالخطابة هنا تعني أساساً فنّ المجادلة.

2- وهي تعني أيضاً تنميق القول حتى يكون هذا القول فعالاً، فقد كان السفسطائيون نحويين ومهتمين بفنّ البلاغة. وكتب مثلاً بولوس رسالة في البلاغة، واهتم بروديوكوس بتمييز المرادفات وإعطاء الكلمات معانيها الدقيقة. أما غورغياس فقد اشتهر بعلم الأسلوب ولاسيما فنّ المضادات والطباق في اللغة. وهكذا تكون الحصيلة أنّ القول السفسطائي خطابي في جوهره بما أنّ مهمهم الأساسي كامن في الإقناع ببراهين خاصة ولا يهدف إلى رفع النقاب عن الحقيقة الجوهرية للقيم والأشياء. وهو يستعمل أساساً كتيبة للإقناع الخطاب والكلام المتواصل وسرد الأساطير وتفسير القصائد الشعرية، بينما يستعمل سقراط الطريقة الجدلية والتوليدية أي الحوار الفلسفي الذي يؤدي إلى إقرار الحقيقة الجوهرية.

3- تصبح المعرفة قولاً ويصبح الفكر الأنطولوجي مستحيلاً. فقد أدت فلسفة الظواهر الطبيعية الخارجية إلى التساؤل عن الوجود وربطه بالفكر والقول. فاعتبر برميندس أنّ الوجود ثبات وهو بذلك يطابق الفكر. وعارضه هيرقليطس ولكنه لم يخرج الفلسفة عن حدود الأنطولوجيا «لا وجود إلا لحكمة واحدة: وهي معرفة الفكر الذي يقود الأشياء من خلال كل شيء» ويقول هيرقليطس أيضاً «الكل واحد مجزأ وغير مجزأ، مخلوق وغير مخلوق، فاني وخالد، والد ومولود، إله وبشر». «ليست هذه بكلماتي، بل إنكم تسمعون الفكر. إذن من الحكمة الاعتراف بأنّ الكل واحد». (هيرقليطس، كتاب الكون، ترجمة عز الدين المدني، مجلة الحياة الثقافية، عدد 8، تونس).

ولكنّ السفسطائيين اعتبروا قضية الوجود زائفة. فالعالم خادع بطبيعته (غورغياس) وكلّ قول جوهري يريد تجميد الحركة وإثبات حقيقة العالم المتجول هو قول خادع وزائف. فتصبح المعرفة الأنطولوجية عديمة الفائدة بما أنّ موضوعها زائف. يجب إذن على الإنسان أن ينسجم مع عالمنا المتغير وأن يستخدم قوة الكلمة ليستفيد منها وفيد. فالمعرفة الفعالة هي معرفة الفرصة التي يجب على الإنسان انتهازها لصالحه الخاص. فلا يخرج تعليم الشباب عن هذه القاعدة إذ انه ينحصر في تكوين القدرة على الكلام والقول والإقناع وانتهاز الفرص والتلاؤم مع تغيرات المجتمع والحياة (غورغياس). يبقى القول إذن مقياس الحقيقة وبما أنّ قولنا يختلف باختلاف

تفيد، وكيف لا تكون كذلك وهي مع أنّها لا تفيد ليست بسبب لفائدة فلا تسر على المستفيد الاستفادة وتشوش على العالم العلم بما تورد من الشك، فهذه صناعة معدة نحو الظن والتخيل والمحاكاة ومبتدئة منها، وبذلك يروج على السامع وعلى المجيب (كتاب الشفاء، المنطق - السفسطة، المقالة الأولى، الفصل الرابع، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958). فالسفسطائية فلسفة تقوم على التعددية والنسبية في دراسة القيم والإنسان وغايتها «حسن التدبير للفرد في حياته الخاصة والعامة (بروتوغوراس، ص، 318) أي خدمة الفرد في مجتمعه وحياته وذلك بأن يتعلم تكييف طموحاته مع الظروف الاجتماعية والسياسية. فلا نعتقد إذن أنّ السفسطائية لم تكن إلا طريقة في الجدال تتوصل إلى نتائج متضاربة باستخدام غير مشروع منطقياً للألفاظ والتراكيب اللغوية.

2- تكون الخطابة فناً أساسياً تعتمد عليه السفسطائية في غط تفكيرها وحوارها ونقاشها للمعرفة: يقول سقراط في محاضرة غورغياس (فقرة 465) في «رأيي ياغورغياس، أنّ الكل الذي تؤلف الخطابة جزءاً منه ليس فناً على الإطلاق هو عادة النباهة الجريئة الحاضرة التي تعرف كيف تتناول الناس: هذه العادة تتلخص في كلمة تملق» إلا أنّ ذلك لا ينفي أن تكون الخطابة شبه فن (الجمهوريّة، ترجمة فؤاد زكريا، 7 - 536) تتحد مع اللوغوس، أي أنّ المداينة جزء من ممارسة اللوغوس: ولعل ذلك هو السبب الذي دعا أفلاطون إلى أن يركز فلسفته على «منطق الدحض» تعني على ممارسة النقد الذي يخص ميول اللوغوس إلى التملق والكذب والمداينة. ولا شك إذن في أنّ نقد السفسطائية عند أفلاطون يدخل في باب تقويم اللوغوس وتوجيهه نحو الحقيقة، والتفكير الجدلي هو استتباع لذلك. فيعني منطق الدحض الذي يكون أساساً لديالكتيك أفلاطون التدخل في اللوغوس للكشف عن أخطائه وميوله إلى المداينة كما يعني أيضاً إبراز شروط إمكانية الخطأ. فالخطأ كامن في طبيعة القول وخطأ السفسطائي لا يرجع إلى إرادته بل أساساً إلى اللوغوس. يرفض إذن أفلاطون الخطابة برمتها ويستعمل طريقة الحوار المتواصل (المحاورات) التي تتماشى ومنطق الدحض.

ويدو أنّ الخطابة ظهرت لأول مرة في صقلية وقد أُلّف هناك كوراكس وتلميذه تيزياس كتاباً منهجياً عن فنّ الخطابة، كان له تأثير كبير على السفسطائيين إذ انهم قاموا بتطوير تعاليم هذين المعلمين في الكلام. فماذا تعني الخطابة عند هؤلاء السفسطائيين؟

الناس والمجتمع فستكون الحقيقة نسبية والقيم متعددة.

وهكذا تكون الحصيلة أن السفسطائية هي فلسفة التعدد والانفتاح رغم دوغائية بروتاغوراس، حيث يصبح للإنسان شأن في المعرفة باعتبار أنه مقياس الأشياء إذ أنه مكان الآلهة في الكون، كما تنفتت القيم الأخلاقية وتصبح اجتماعية أساساً بما أنها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمع. وما القانون الساهر على الأخلاق سوى اختراع الضعفاء ليخضعوا به الأقوياء ويختلسوا منهم ثمار قوتهم (هذه النظرية الأخلاقية صدمت سقراط لأنها تقرّ العدمية في القيم والوجود ولأنها تتناقى والأخلاق الأرستقراطية والنبلية. وقد ذهب بعض النقاد إلى اعتبار هذه النظرية بداية فلسفة القوة (نيتشه) والانحطاط الأخلاقي (صاد Sade). ولكننا نعتقد أنها فلسفة واقعية تعكس الواقع الأثيني المتغير الذي يركز على التحولات الديمقراطية والأوليغارشية).

4- نستطيع إذن أن نحدّد منزلة السفسطائية في تاريخ الفلسفة عامة إلا أننا قبل ذلك يجب أن نغيّر بين شكلين أساسيين للفلسفة في مستوى الممارسة أي الممارسة الداخلة في القول الفلسفي (ما سمّيناه بالقول الداخلي للفلسفة أو الفلسفة النظامية) والممارسة الخارجة عن القول الفلسفي (القول الخارجي للفلسفة أو الفلسفة اللانظامية). فأمّا القول الخارجي فهو القول الذي يجد حقل انطباقه خارج الفلسفة فيكون موضوعه غير فلسفي ومنهج تفكيره صادراً عن ممارسات فكرية أخرى. يكون ذلك عندما تفكر فلسفياً في الاقتصاد أو في العلوم، أو في الدين أو في المجتمع والسياسة. ولا تقوم هذه الفلسفة اللانظامية باستعمال العقل كأداة عمل فقط كعادتها بل ربما استعملت أدوات أخرى كالحطابة والنقد والنضال والتنظيم الاستراتيجي وغيرها. وأمّا القول الداخلي فهو ذلك القول الفلسفي الذي بعد أن استوعب ميادين خارجة عنه واستنبطها (كالعلم، Desanti, *La Philosophie silencieuse*, seuil, Paris, 1976, p. 8). يحصر ميدان تفكيره في الفكر والجوهر أي أن الفلسفة تصبح موضوع الفلسفة فتقرر ما يجب أن تفكر فيه وأن تستبعده عن القول.

وتاريخ الفلسفة تاريخ صراع مستمر بين هذين القولين. والخصومة بين سقراط والسفسطائيين هي نقطة بداية الصراع العنيف بين القول الخارجي الذي وضع حدّاً للتفكير الأنطولوجي (السفسطائية) والقول الفلسفي الداخلي الذي أقر جوهرية القيم والأفكار (الأفلاطونية). وقد أدى هذا الصراع إلى سيطرة القول الأفلاطوني الداخلي (الفلسفة النظامية) سيطرة قوية على تاريخ الفلسفة والنسق الأرسطي ما هو في

الحقيقة إلا استيعاب لذلك فهو يقول في الميتافيزيقا (نحن الأفلاطونيون)، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أن أرسطو أعطى اتجاهاً جديداً للفلسفة إذ أنه طور الأفلاطونية وصحّحها وبين مواطن فشلها. وقد لاحظ أبو يعرب المرزوقي أن «صراع الفلسفة الأرسطية مع السفسطائية صراع غير مباشر لأنه صراع مع فشل أفلاطون في معركته مع السفسطائية ويعني ذلك أن الصراع الأرسطي سيكون مزدوجاً: مصارعة السفسطائيين ومصارعة فشل أفلاطون المتمثل في هروبه إلى الرياضيات»

ولكننا نعتقد أن نقد أفلاطون للسفسطائية بمواطن نجاحه ومواطن فشله قد أسس القول الداخلي الفلسفي ونسقه ونظمه فكان عليه أن يدحض القول الخارجي ويبيّن أنه غير فلسفي. والتأطر المتعمّق في محاورات أفلاطون (ولا سيّما محاوراته السقراطية) لا بدّ أن يلاحظ أن هذا الصراع ناتج عن أن السفسطائية قول يترعرع خارج الممارسة الأنطولوجية والفلسفية أي في الحقل الاجتماعي والسياسي. فقد عرفنا الآن أن السفسطائي لا يبحث عن حقيقة الوجود والأفكار ولا عن وحدة القيم فلا يهتم القول الفلسفي المحض بقدر ما يهتم إقناع الناس بما يريد أو بما يعتقد، وبذلك يستطيع أن يجعل من القول الضعيف الواهي قولاً قوياً وجباراً. فمواضع قوله متعددة ومختلفة إذ أنها تخوض في الشعر والنحو والسياسة والحقوق والاقتصاد. يعني ذلك أن للممارسة الفلسفية السفسطائية قابلية قصوى للتطبيق إذ أنها تتمتع وتعيش بها فتكون بذلك قولاً خارجاً عن الجوهر والماهيات وعن كل تفكير أنطولوجي.

وهكذا تكون الحصيلة أن السفسطائية هي بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبية. ستميش هذه الفلسفة اللانظامية مقهورة تحت سيطرة الفلسفة النظامية حتى أواخر القرن التاسع عشر حين يقوم ماركس ونيتشه وفرويد بهدم كيان القول الداخلي. فتصبح الفلسفة شريفة تتدخل في ميادين خارجة عنها كالاقتصاد والسياسة والعلم والفنون وغير ذلك. وتكون العودة قوية إلى الفلسفة السفسطائية (نيتشه) فنقرأ قراءة جديدة، وبذلك يصبح السفسطائيون معاصرين لاهتماماتنا ومطامحنا.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، شروحات السماع الطيبي، تحقيق معن زيادة، دار الفكر ودار الكندي، بيروت، 1978.
- ابن سينا، الشفاء، المنطق - السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأمواني، القاهرة، 1958.

السلفية

Islamic fundamentalism
Fondamentalisme islamique
Salafisme

سلف في لسان العرب: تقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عز وجل: ﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين﴾. (الزخرف، 56). أما كلمة سلفية التي هي حديثة الوضع فمعناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وقد تخصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر فعنى فكر مدرسة المثار ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده 1849-1905، والسيد جمال الدين الأفغاني، 1837-1897.

السلفية بالمعنى الخاص هي هذه الايديولوجيا الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقييم وتنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إسقاط التقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد.

إذا كان يجدي تحليل الاجتهاد عند محمد عبده انطلاقةً من أهدافه المترسمة، قلنا بأن الصراع ضد التقليد يكون حجر الزاوية في أعماله. فصوته ارتفع، كما يتصور، لتحرير الفكر من ربة التقليد وفهم الدين كما فهمه السلف... بل إن صاحب الصوت يذهب إلى حد تبني موقف يذكر بموقف أخذه الفيلسوف «الزنديق» أبو بكر الرازي ضد معاصره أبوحاتم الرازي الاسماعيلي: «صرف [الاسلام] القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عن الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الأخذين بأقوال السابقين ونبه على أن سبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للآحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه...» (محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 147).

الإسلام الحق يتموقع إذاً خارج التقليد وضده، «ألم يأت» لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصارى ولإبطال تقديسهم للآباء والأجداد؟ ويحتج محمد عبده بالآية 170 من سورة البقرة: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما

- أفلاطون، تياوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- —، محاورات بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- بروتاغوراس، ترجمة كمال الدين علي يوسف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، القاهرة، 1967.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1958.
- —، «الفلسفة العربية وتاريخ الفلسفة»، آفاق عربية، عدد 2 تشرين الأول، بغداد، 1380هـ.
- خفاجة، محمد صقر، النقد الأدبي عند اليونان، دار النهضة، 1962.
- ديمون، جان بيار، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، سلسلة ماذا أعرف؟
- غورخياس، ترجمة أديب منصور، دار صادر، بيروت، 1966.
- فرانكفورت، وهافر فرانكفورت وجون ولسن وتوركيله جاكوبسون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة، بغداد.
- كواريه الكسندر، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر.
- مكاي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيرقليطس «كتاب الكون»، ترجمة عز الدين المدني، الحياة الثقافية، السنة الثانية، جريدين - أوت، تونس، عدد 8، 1976.

- Alexandre Michel, *Lecture de Platon*.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Chatelet, François, *Platon*, Gallimard.
- De Reneville, R., *L'Un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, vrin, 1962.
- Desenti, *la Philosophie silencieuse*, le Seuil, Paris, 1976.
- Heidegger, *L'Etre et le temps*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jaeger, *Paideia*, Gallimard, Paris, 1964.
- ——— *La Volonté de puissance*.
- Pietra, Regine, «Les Sophistes nos contemporains», *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3, 1972.
- Nietzsche, *Crépuscule des Idole, œuvres complètes*, N.R.F., Gallimard.
- Vernant, Jean Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1962.
- ——— *Mythe et pensée chez les grecs*.

فتحي التريكي

أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يتدنون».

في كتابات الشيخ كما في إصدارات المنار عموماً تتردد بكثرة عبارة وجاء الإسلام، دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة وكشف عن الخلل في تقاليدها، أراد أن يحدث قطعة أو فرقاناً في تاريخ الإنسانية بحيث يدرش عهداً جديداً، هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

لكن هل عمل المسلمون على تحريك وإثراء هذه الطاقة البدئية في الإسلام؟

يسم مؤسسو السلفية عموماً لحظة انسداد الاجتهاد ونفشي التقليد عند نهاية تأسيس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفاً: «ولما كثرت القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنيائها» (رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج 7، ص 143).

وهكذا يكون اغتراب اندفاع الفكر والإبداع الأولى في المعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الإسلامي طيلة عهود انحطاطه.

كان الغزالي وابن تيمية هما أيضاً يناهضان التقليد، الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبلياً، وكان الآخر شافعيّاً. أما الامام عبده، فإنه يزيد خطوة، مقتحماً تقليداً يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن هوى. ودون هذا التقليد أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية لا يكون التقليد إلا تعتياً لروح الإسلام الصافية.

كل هذا النقد السلبي اللاذع للتقليد يتأتى عنه إعلان معاودة النشاطات الفكرية، وبالتالي تحرير الاجتهاد.

الاجتهاد عند السلفية هو روح الدين، بحيث ان انطفاء جذوته يؤثر سلباً في كيان الدين نفسه. لكن ماذا أصبح يعنيه الاجتهاد لدى منظري السلفية؟

يعطي تفسير المنار بدءاً تعريفاً بالسلب قابلاً للطعن

والابطال، وهو الاجتهاد في المذهب الذي يعتبره نوعاً من الشرك. فهل لنا من حاجة إلى وسطاء لمعرفة الحلال والحرام وما تقره الأصول البينة؟ أما التعريف بالايجاب، وهو وظيفي، فيقول: «وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا». (المرجع نفسه، ج 3، ص 328). وبهذا يكون التعبير عن بذل الجهد في تكيفنا مع العالم ونشر العلم ونصرة كلمة الله...

فقد يكون الآن من اللازم ضبط استعمال ومآل التصور السلفي للاجتهاد، اعتباراً للمحيط السوسيو-سياسي القائم. وعلى هذا النحو يتيسر لنا تقييم أصالته في حدودها الحقة.

I - ليست الحركة السلفية لهذا العهد ظاهرة معزولة أو فريدة في تاريخ الإسلام، بل إنها تلتقي مع هذه المذاهب التي عرفها ذلك التاريخ في فكر الغزالي وابن تيمية وغيرهما. وقد يهمن أن نعرض أس تلك المذاهب المشتركة.

حيال نظام الإسلام التأسيسي الأصلي تعبر الحركات الأصولية عن نفس الموقف الداعي إلى استبطانه وفرضه لا كمجرد حالة تعبدية أو كقضية بين الفرد ومولاه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولإمداده بوجود أقوى في الزمن الراهن، تحمل أتباع تلك الحركات واجب تجديد وإنعاش أسسه. وهكذا تم إعلاء النصوص المؤسسة إلى مصاف نظم العلامات والآيات التي يتعمق معناها عند كل منعطف وكل وضع صراعي لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة ومرجع مركزي متسيد.

هذا الاتجاه لتلك الحركات قد أخذ شكلاً حاداً وامتيزاً مع السلفية بسبب التقلبات والتغيرات الطارئة في العالم المعاصر. فلنحاول في عجالة وصف موقف السلفية وأشكال اختياراتها النظرية.

1 - رفض التاريخية:

نقد السلفية للهرطقات والكلام له دلالة بينة. فهو يؤدي بالفعل وظيفة تطهيرية بخصوص نبت التاريخ السيء ومعاطيه. فمحمد عبده على رأس السلفية لا يقوم إلا بإعادة طبع الحس اللاتاريخي مطعماً بمعطيات وظروف جديدة، ذلك الحس الذي يمكن معانيته عند منظريه كالغزالي وابن حزم وابن تيمية على وجه الخصوص.

شعار «الرجوع إلى السلف» المتبنى بقوة وحماس من طرف الاصلاحيين الاسلاميين لهذا العصر هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختلالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما

2 - اختزال الموسويو - سياسي في الأخلاقي - الديني :

الفكر السلفي هو بلا حجاج فكر ديني في الجوهر. العنصر المحرك في كل مشروع إصلاح مجتمعي وعموماً في كل نهضة هو الدين: «لأن جرثومة الدين، [كما يكتب عبده والأفغاني] متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقنة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني». (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ص 61).

غير أن الصعوبة الرئيسية أمام فكر السلفيين تكمن في معالجتهم لمسائل حاسمة من هذا النوع: كيف يتبنى عملياً وموضوعياً الرجوع إلى السلف؟ كيف يمكن أن تقوم في عصرنا حكومة على غرار صورة الخلافة الراشدة؟ وقد أجاب الشيخ المفتي على هذين السؤالين بطريقة تخرج بين مثالية دينية مجردة وحذر سياسي مفرط.

تظهر آثار تلك الصعوبة عن كثب في أقوال عبده حول المسألة القومية. فهو يعتقد بأن «استقراء حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه...». ولكن عبده يعتقد أن القومية ليست طبيعية، «وإنما هي من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات. فلوزالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال...». (المرجع نفسه، ص 49). وفي الإسلام «استغنت [الأنفس] عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فاتمى أثرها من النفوس». والاستغناء يتم للدولة «بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القوية. ومن سيرة هذا تنبعث القوة وتجدد لوازم المنفعة». أما عملياً، فيمكن تجاوز الجنسية، حسب هذا التصور، بأعمال الدعاة الضارين في الأرض لنشر العصبية الإسلامية التي هي وحدها مصدر الوحدة والاستنهاض... وواضح من هذا أن عبده وهو تركياني من جهة أبيه لم يكن ليناصر القوميات، اللهم إلا إذا انصهرت وتوحدت في حركة إسلامية الروح والاتجاه.

قد ذهب بعض معارضي عبده، كالصحافي السوري أديب اسحاق وزعيم الحزب الوطني مصطفى كامل، إلى أن تصور وحدة المسلمين عند الشيخ ينم عن سوء إدراك للمشاكل الحقيقية، وبالتالي عن تهافت في طرحها بعبارات متقادمة لم

يشكل لديهم الأصل والجوهر. فهم، وقد أطلقوا القرائح لعلمهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمونها ويحكمون على تراكم الترسبات الانسانية في المنزل لا كشهادات على مختلف الأزمنة التاريخية وعلى مأساة باطنة، بل كنبث طفيلي ومضل. وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله»، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية...

إذا قمنا باختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموماً شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملة وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور... ويقوم ذلك التحكم ضد التاريخ على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلاً قياسياً، هو:

- نظام التأسيسية الأصلية (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيم الأعلى لسلوكاتنا التكيفية في العالم الحديث. فلكي نحافظ على تلك التأسيسية طي نقاوتها البدئية، علينا بتذكرها أحسن تذكر.

- غير أن التاريخ بمحبه وملابساته ما فتى يظهر لنا شتى أصناف الغريب والبدعة ويعكر صفو هويتنا ويدفعنا إلى صفائر الحياة اليومية والممارسات اللادينية.

- إذاً لنضعف كل إحساس تاريخي ولنستعد ذاكرتنا الأصلية، إن كنا نرغب في الحياة الصادقة المثل.

ومن ثمة فالماضي لا يعود في ذاته، بل إن العلم به منبني ومقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته.

نرى في آخر الأمر أن التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلا رد فعل ضد التاريخ الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

إن الخطاب السلفي الأصولي اللاتاريخي الداعي إلى التمثل بالسلف مع خرق حواجز التاريخ وتراكماته، هذا الخطاب قد وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القومي القائل بالمنطق التاريخي والنضال المباشر. وفي تاريخ مصر المعاصر تجسدت تلك المواجهة بين سلفية عبده الإصلاحية وبين المشروع القومي الثوري، أو، حسب تسميات اللورد كرومر في كتاب مصر الحديثة، بين الجيرانديين، أصحاب الوقائع المصرية (عبده وزغلول ومناصرو رياض باشا رئيس الحكومة في عهد الخديوي توفيق) وبين اليقويين، العرايين ثم الكامليين. هذا مع العلم أن الشيخ عبده، بعد احتدام الثورة العربية قد أثر اللحاق بها رغم قناعاته الإصلاحية العميقة.

والكلامية. لقد صار مفهوماً إجرائياً متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فيسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة. لكن رغم كثرة هذه الوظائف، فإن غايتها يمكن أن تتحدد في عنصرين:

1 - إرجاع الانسان المسلم إلى هويته الأساسية:

يتعلق الأمر إجمالاً بإثارة بواطن المؤمنين وربطها بأوامر التجانس والوحدة. ولإيجاد الهوية المشتركة العميقة، لا بد للتناقضات أن تلتين وتتبخرن. فليست هناك بين الناس فروق طبقية بل في الفضيلة والتقوى. أما التفاوتات المادية في المداخل والأزواق، فهي عرضية وثانوية، إذ يمكن تقليصها بإحياء مبادئ الأخوة والرحمة في الإسلام وإعادة خلق الإنسان المسلم ذي الجسم أو البعد الواحد... هكذا إذاً يجري هذا التصور وكأن ما يربط بين أعضاء الأمة ليس علاقات إنتاج، بل روابط الدم والقرابة.

إن عمل دمج الجماهير الإسلامية وتوحيدها لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف. هذا العمل، حسب تقدير عبده، قد لا يتطلب إلا خمس عشرة سنة، لا سيما إذا أجري تحت رعاية استبدادية متسورة: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتساكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظرت الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه». (رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2، ص 390). وفكرة «المستبد العادل» هذه، عند عبده، تمثل الحلقة الضعيفة التي استغلها بيسر خصومه من عربيين وكاملين كما استغلوا مهادنته للانكليز والتعويل عليهم لتنفيذ مشاريعه الإصلاحية في القضاء والتعليم... عند عبده إذاً، إنه نفس التصور عن العوام الذي شاع في الإسلام الوسيط وحشرهم في النزوع إلى الفرق الصوفية وأعمال الزيف والفن... فعلى عمليات التعليم والتقويم أن تتوجه نحو النخب حتى تتمكن هذه الأخيرة من الاضطلاع بمهمة تأطير العوام تربوياً وحكمهم سياسياً، قبل الإقدام على إرساء النظام النيابي وممارسته.

2 - استيعاب إيجابيات الآخر:

الدعوات إلى إحياء البنيات الدينية رافقتها بنوع من الاعتدال دعوات إلى استيعاب إيجابيات الآخر، الذي هو

تعد هي عباراتها. وكيفما كانت صحة هذا الحكم فإن الوقائع قد أتت مرة أخرى لتتبع طموحات محمد عبده وتنجب آماله. ففي فترة عزله عن السياسة لم يعد يأمل كثيراً في إمكانيات توحيد الأمة عبر حكوماتها ولا في إعادة إقامة إسلام السلف ديناً للأمة، ولا حتى في إصلاح جامعة الأزهر. فبعض اعترافاته لا تخفي يأسه، وهو القائل في رسالة إلى الأفغاني: «فقد تغلب أعوان الشر وأنصار سوء، بقوة جاههم، وشدة بأسهم، فأرغموا العقول على الاعتقاد بالمحال، وأجأوها للتصديق بما لا يقال [...] غلبنا على الأمر قطاع طريق الخير، الألسين ثياب الأنبياء المالكين مذاهب الجبارين، انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك، واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم...». (محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1، «الكتابات السياسية»، ص ص 575-576). ويقصد هنا بالكلام دعاة الحركة الوطنية الذين كان الشيخ يرميهم بالتهور، ويرمونه بالزيف عن الوطنية لأنه يشايح الانكليز ويتخذ كرومر عوناً له. ولم يكن خصومه يتبعون كثيراً في إقامة اتهاماتهم. فعودة الشيخ من منفاه إلى مصر، كما هو معروف، قد تم بفضل شفاعته لدى الخديوي توفيق تقدم بها اللورد كرومر الذي يكتب في مصر الحديثة: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني». ونفس الكاتب يقول عن محاولة الخديوي عباس عزل الشيخ من منصب الإفتاء: «إني لا أوافق على عزل الشيخ مهما كانت الأحوال، ما دمت موجوداً» الخ. ولعل هذه الملابس هي التي خلقت بين عبده وأستاذه الأفغاني نوعاً من الفتور في أواخر عهد صداقتهما.

هكذا، بعد أن انهزم محمد عبده سياسياً، وأصبح لا يثق بصدق نوايا المستفتين، عاد إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومرّب. وهل كان في مقدوره أن يفعل غير ذلك، ما دام أنه لم يفتأ يرجع السوسيو - سياسي إلى الأخلاقي - الديني ويتغاضى عن الحقل الموضوعي الذي تبنى فيه علاقات الصراع والنزاع بين مختلف الفئات المجتمعة المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؟ إذا كانت محاولات عبده قد آلت إلى ما يشبه الاخفاق، فلأنه ظل يفكر دينياً في أوضاع لا تمت إلا إلى المضاربة السياسية وعلاقات القوى المتواجدة. ولهذا كان - حسب تعبير أحمد أمين - يلعن السياسة ومشتقاتها.

II - مع السلفية، تعدى الاجتهاد معانيه التقليدية، الفقهية

- النشاطية العنيفة: إن نوابا عبده التبروية قاصرة والموقف أصبح خطراً ويستدعي الجهاد لاسترجاع مفاخر الاسلام ومهابة الأمة وعزتها، لهذا يؤكد البند الخامس من عقيدة الاخوان المسلمين المجتمعين في مؤتمراتهم الثالث: «منهاج الاخوان المسلمين: 1- اعتبار عقيدة الاخوان رمزاً لهذا المنهاج. 2- على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهاج كله من الاسلام وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة. 3- على كل أخ مسلم أن يعمل على نشر هذه المبادئ في جميع البيئات، وأن يتحمس لها تحمساً تاماً. وأن يطبقها في منزله مهما احتمل في سبيل ذلك من المكار. 4- كل أخ لا يلتزم هذه المبادئ لثائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تناسب مع مخالفته وتعيده إلى التزام حدود المنهاج. وعلى حضرات النواب أن يهتموا بذلك فإن الغاية هي تربية الاخوان قبل كل شيء». (حسن البناء، مذكرة الدعوة والداعي، ص ص 222-223).

في نقد السلفية

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت للسلفية. لكن يحسن التذكير هنا بأشدها وأقساها، أي تلك التي تصدر عن الاختيار اليساري الماركسي والحس العلماني معاً. ومفادها:

1 - إن موافقة الدين للتقدم العلمي لم تظهر أبداً للوعي الاسلامي السلفي بعبارات الأشكال أو الثالث المرفوع. فالحد الأوسط بينهما يدرك دوماً إيجابياً، بل وحتى بصيغ التلازم والتكامل. غير أن هذا الادراك لم يفتأ يطور تناقضات داخلية عويصة، حسب حكم معاصري عبده نفسه من معارضين، ومنها على وجه التحديد:

أ - إن تحليلاً بسيطاً لفتاوى محمد عبده - وبالأخص المتعلقة منها بالربا وبالتالي بالوضع الشرعي للبنوك وصناديق التوفير وشركات المقاولات - يظهر أن التفتح الذي تحلى به المفتي لمن شأنه أن ينتهي به، في آخر المطاف، إلى فسخ التحريم القرآني ورفع. لذلك لم تحظ أبداً تلك الفتاوى بتأييد غالبية الأوساط الدينية التي كان بعضها يقابلها بالتحفظ أو بالاحتجاج الصريح.

ب - لم يدرك السلفيون قط التناقضات بين التصنيع الناشئ والبنية المجتمعية والدينية القائمة. هذا التناقض الذي يتأتى عنه إضعاف التركيبة الأسروية الأبوية وتهميش المؤسسات التقليدية التي يبغى السلفيون إمدادها بالحياة والاستمرارية.

2 - السلفية كإيديولوجيا الهوية الخالصة مدعوة إلى فقدان

الغرب. حقاً، الغرب فرض ذاته على العالم الاسلامي سلباً، بالقمع وبحد السلاح. غير أنه يمثل أيضاً هذه القوة التي استمدت أسباب اشعاعها وانتشارها من نجاحاتها العلمية والتكنولوجية. أما نحن، فما يعرفنا سلباً هو تأخرنا الاقتصادي والعلمي وإيجاباً هي مثلنا وعظمة ديننا.

كيف نفسر في المرحلة الراهنة تخلف عالم الاسلام الاقتصادي والعلمي؟ وما الحيلة وما الوسيلة لرفعه، والوقت - حسب تعبير العروة الوثقى - ضيق والخطب شديد؟

تاريخياً، طرح هذا المشكل بحدة كبيرة في البلدان الاسلامية التي تأثرت فيها المؤسسات السوسيو- سياسية والاقتصادية التقليدية بالواقع الاستعماري، فأصبحت في حالة تصدع وانذار. في هذا الوضع التاريخي للموس، اصطدم الوعي الديني الاسلامي بلا رجعية التاريخ، فأخذ يبرى ساحة العقيدة بقدر ما يتهم العاملين في المجتمع والسياسة... ويرى هذا الوعي أن ضائقة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن ردها إلا إلى تشردهم الديني، أما أن تعزى إلى البنية الدينية نفسها، فهذه تركيبة مستحيلة نظرياً واحتمال فاسد عابث.

إن رصد أسباب التأخر يفسح المجال أمام اقدام على الاصلاحات الضرورية، التي تهدف إلى دمج المسلم في هويته المؤسسة وتنشيط النمو الاقتصادي والتقني بالبحث والاختراع والابتكارات. لهذه الغاية عبأ السلفيون كل الآيات والأحاديث التي تدعو الإنسان إلى الانفتاح على علوم الدنيا والسعي إلى طلبها ولو في الصين، الخ.

ختاماً، يلزم القول بأن السلفية لم تنته بوفاة مؤسسيها، بل إنها قد وجدت امتداداتها في المجتمعات الاسلامية، هنا في المغرب مع أبي شبيب الدكالي وبلعربي العلوي والزعيم علال الفاسي، وهناك في الجزائر مع بن باديس وفي تونس مع سالم بوحاجب وطاهر بن عاشور، وفي الأقطار الاسلامية التي عرفت الاستعمار وخاضت فضلات التحرر الوطني. أما حركة الاخوان المسلمين التي ظهرت بدءاً في مصر فيمكن القول بأنها قامت على أساس تبني المبادئ السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجديدها. وقد سارت تلك الحركة في اتجاهين متكاملين هما:

- التعميق النظري: إن مؤسسي حركة الاخوان المسلمين، سعيًا منهم إلى إصلاح معاطب السلفية على مستوى التنظير، شرعوا في تعميق الحركة الاسلامية مع الاستخبار، في حدود الامكان، حول الحركات الفكرية في العالم المعاصر وحتى الماركسية التي يناصبونها العداء.

السلفية الجديدة

Neo-Islamic Fundamentalism
Néo-Fondamentalisme Islamique
Neo-Salafism

السلفية الجديدة

الاصلاحية هي حركة سياسية ومذهب فكري معاصر، تهدف الى اعادة احياء نهضة الحضارة الاسلامية والعالم الاسلامي. وتهدف الاصلاحية، كحركة سياسية، الى تحليل العالم الاسلامي من المستعمرين والى توحيد العالم الاسلامي تحت راية الخلافة. أما مذهبها الفكري فيتمثل في الدعوة الى اعتبار القرآن الكريم والسنة والسلف الصالح اسس النهضة الجديدة وفي رفض السلطة الدينية لما انتج في العصر الوسيط. ومن أهم المبادئ الأخرى التي دعت اليها الاصلاحية هي رؤيتها انه لا تعارض بين الدين والعقل والدين والعلوم الحديثة. لذلك، تتقبل صحة العديد من الفلسفات الغربية والعلوم الحديثة في محاولتها لتجديد وتنشيط الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي. واهم رواد هذه الحركة هم جمال الدين الافغاني 1839-1897، محمد عبده، 1849-1905، محمد اقبال، 1875-1938، وعلي شريعتي، 1933-1977.

(1) المبادئ الفلسفية:

يؤكد المصلحون على أن وجود القوانين الطبيعية والاخلاقية في الطبيعة حقيقية ويمكن البرهنة عليها بالعقل. يقول علي شريعتي، مثلاً، انه على غرار الماركسية التي تساوي ما بين القوانين الاخلاقية والعادات الاجتماعية وتنسبها الى المادية الجدلية (الاجتماعية والاقتصادية) فإن الاسلام يرجع القوانين الاخلاقية الى طبيعة الانسان الأولية (علي شريعتي، *Marxism and Other western Fallacies*, p. 80).

هذا يعني انه يمكن التوصل اليها عن طريق العقل. فيصر جمال الدين الافغاني، مثلاً، على وجود قوة باعثة في الانسان تدفعه الى الارتفاع فوق مستوى الوحشية أو الغريزة من اجل تحسين حياته. وهذا لا يحدث عن طريق الفطرة ولكن أساساً عن طريق البحث المعرفي وعن طريق التوصل الى تلك الفنون والمهارات التي حصلت عليها الحضارات الأخرى. وبالأخص، يجب على المسلمين البحث عن التقدم الذي يظهر في دراسة العلم لأن الأسس الدينية والاخلاقية القوية تتطلب،

امتيازها وهيمنتها في المجتمع الذي يصفي الاستعمار ويجرب الاشتراكية اللأنتكية. ذلك لأن سيطرة تلك الإيديولوجيا هي، من جهة، علامة على تفسخ الوعي التاريخي، ومن جهة أخرى، دليل على أن التعارض شرق - غرب لم يحل إيجابياً بالاعتراف المتبادل والتبادل المتساوي. فما دام الآخر مفروط الحضور ويرجع بأشكال عدة ليهده المهينة القومية ويملي عبارات التبادل والتعايش، فإن السلفية كإيديولوجيا أصولية وإثبات للذات وثوقي رومانسي ستظل نظام رد الفعل اللاتق وبالتالي عنصر تهدة التناقضات الاجتماعية الداخلية، لفائدة الطبقات المسيطرة والنخب البورجوازية المحافظة...

ملحوظة: في مؤلفه الأيديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر الحديثة، يذهب أنور عبد الملك إلى القول: «مع محمد عبده تظهر إذاً ملامح تصور ثيوقراطي للمجتمع وللصيرورة المصرية. فأولوية الدين كإيديولوجيا وطنية وبرغباتية ورفض كل دياليكتيك والعود إلى الماضي بشيء من الحكمة: هذه هي الفلسفة التي انتهت إليها الأمور من خلال مدرسة المنار والأخوان المسلمين إلى الانتصار مع نظام جمال عبدالناصر العسكري في 1952». إن حكم عبد الملك هذا يستدعي كثيراً من التحفظ والحذر. ذلك أن تلك الفلسفة لم تكن تمثل في الناصرية إيديولوجيا الدولة الصريحة المعلنة، وإلا كيف نفهم علاقات العداء والمناهضة بين الحركة الناصرية وحركة الإخوان مع الأخذ بفكرة التجانس الأيديولوجي بين الحركتين التي يقول بها عبد الملك؟!

مصادر ومراجع

- الافغاني، جمال الدين ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- البنا، حسن، مذكرة الدعوة والداعي، بيروت، 1966.
- رضا، رشيد، تاريخ الاستاذ الامام، ج 2، دار المنار، مصر، 1367 هـ.
- —، تفسير القرآن الكريم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1977.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1، «الكتابات السياسية»، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- —، رسالة التوحيد، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966.

سالم حميش

الحقيقة. فيقول مثلاً، ان فلسفة افلاطون كانت اكثر تعقيداً من فلسفة ديكارت، الا ان فلسفة ديكارت كانت اكثر نفعاً. فيدعي اقبال، مثلاً، ان ولادة الاسلام كانت حركة ضد الفكر الكلاسيكي وان الفلاسفة المسلمين لم يفهموا حقيقة الاسلام ودرسوه في ضوء الفكر الاغريقي. وهذا كذلك لأن الاسلام يتطلب في حقيقته استعمال الخواص والعقل لفهم العالم، الا ان الفلاسفة انكروا الخواص.

وعلاوة على هذا، يشجع الاسلام على استعمال الطرق التجريبية في التوصل الى المعرفة، الا ان العلوم هي جزئية وغير قادرة على التوصل الى المعرفة الكاملة. وعليه، فإن مفهوم الميكانيكية الحديثة، مثلاً، هو غير كاف لتحليل أو لدراسة الحياة، الا ان اقبال يصر على ان العلم والدين يهدفان الى الحقيقة بالرغم من ان أساليبها تختلف. فرفضه موجه الى المادية والفلسفة التأملية لا الى كل عمل روحي أو فكري.

وفي الحقيقة، فإن المفكرين المسلمين المصلحين فهموا الفلسفة أساساً من منظور العلم الحديث؛ فعندما يقول عبده انه لا يمكن للاسلام ان يناقض العقل، فإنه يعني انه لا يمكن ان يناقض العلم الحديث. فهو يزعم ان ميدان العقل ليس التأمل الفلسفي ولكنه العمل في الحقل العلمي. فبالرغم من امكانية الجمع ما بين العقل والوحي فإن هؤلاء المفكرين الذين حاولوا التنسيق ما بين الدلائل الفلسفية والوحي في وجود الله وجوهه قد تمادوا في هذا العمل لأن تأملاتهم لا تخضع للبرهنة.

الا ان العلم، من ناحية اخرى، يمكن البرهنة عليه؛ ولهذا، يقول عبده انه يمكن الجمع ما بين العقل والوحي، فالعلم مساو للعقل. ويرفض عبده فكرة القدرة الانسانية على التوصل الى جوهر الله ويتبع الحجج التقليدية لعلم الكلام عن جوهر الله وصفاته. وهكذا، فان رسالة التوحيد ما هي الا رسالة مبسطة لمقالات علماء العصور الوسطى عن علم الكلام. فشرح عبده هو تقليدي ما عدا في نقطتين: أولاً، رفضه الخوض في خصومات كتابات القرون الوسطى (مثلاً، هل صفات الله جزءاً من جوهره أم لا؟). وثانياً، قوله ان الاسلام والعقل لا يتناقضان. اما النقطة الاولى فقد تكلم فيها الامام الغزالي الذي يقول في تهافت الفلاسفة ان هذا النوع من النقاش عقيم لأن الانسان لا يمكنه معرفة ما اذا كانت صفات الله جزءاً من جوهره. اما النقطة الثانية فهي مقولة الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والمتكلمين كالأشعري والباقلاني. وعليه، فما قام به الامام عبده وغيره من

علاوة على الدين، معرفة وثيقة بالعلوم الاخرى (جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، ص 60-61).

يوافق المصلحون على ان الدين فطري أكثر منه اختياري، لكنهم يفهمون العقل والدين على أنها في تناغم. يرى عبده، مثلاً، ان المسلمين قد اجمعوا على ان مسائل الدين لا يمكن الاعتقاد بها الا عن طريق العقل كمعرفة وجود الله وقدرته على ارسال الرسل. كما اجمع المسلمون على ان الدين يقدم مبادئ عليا لا تفهم بسهولة، الا ان الدين لا يقدم مبادئ معارضة للعقل. فيمكن للانسان البرهنة، مثلاً، على وجود الله، الا ان الانسان، لا يمكنه التوصل الى جوهر الله. ويعود هذا الى عدم قدرة الانسان حتى على فهم نفسه.

فالاسلام هو دين التوحيد، والعقل هو واحد مساعدية (عبده، رسالة التوحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981 ص 19-20، ص 31 ص 46-51). فالدين عند محمد عبده هو اقوى عوامل الاخلاق واعظم اركان القوة الانسانية. كما انه يؤثر في عامة الناس أكثر من تأثير العقل. والأكثر أهمية من هذا، فإن العقل هو مصدر معرفة الدين ومصدر استعماله. الا انه عند التوصل الى الاعتقاد عن طريق العقل، يجب اتباع الرسول ﷺ. ومثل هذا، يقول محمد اقبال انه مع ان الدين يبدأ في الشعور، فانه لا ينظر الى نفسه كموضوع للشعور فقط ويتخطاه الى علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا). فالدين ليس مسألة جزئية كمجرد شعور أو عمل، بل هو تعبير عن الانسان ككل. ففي الاسلام لا تفصل او تتعارض المثل مع الحقائق ويعرف الاسلام على انه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون المتناغم مع الحقيقة ومع الألوهية.

ويرى المصلحون التوحيد بصورة ايجابية. فالتوحيد هو نقطة الانطلاق التي تبحث عن التحقيق الذاتي. فهم لا يرون التوحيد على انه وسيلة لرفض والتعارض ولكنه، كما يقول محمد اقبال، هو قوة عاملة لتحقيق المساواة والتضامن والحرية، فالدولة عنده ليست أكثر من تحقيق المبادئ الثلاثة من المساواة والتضامن والحرية في تنظيم معين (Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 145-155). أما عند شريعتي فيعني التوحيد رؤية الكون كله كعضو واحد حي ذي ذكاء و ارادة وهدف وشعور (Ali shari'ati, *On the Sociology of Islam*, p. 83).

ولم يسمح اقبال وشريعتي فقط بالفلسفة، بل شجعاً على دراستها والبحث فيها، يقول اقبال ان طريقة التوصل الى الحقيقة تكمن في ايجاد اسلوب بحث يؤدي الى اكتشاف

مضمون العلوم، فهم لم يتمكنوا من معرفة ان العلم ذو طبيعة توفيقية (أو تقريبية)، فإن ما يمثل نظرية سليمة في ايماننا هذه يمكن ان يصبح نظرية خاطئة أو غير مفيدة. فاذا ما كانت نظرية العلم الحديث قائمة على نظرية الذرة Atom ربما تظهر في المستقبل نظرية أخرى؛ فهل من المعقول تغيير فهمنا للوحي كلما تغيرت العلوم؟ أي هل هناك فهم خاص للوحي؟ يقول اقبال، مثلاً، ان علينا اعادة كتابة علم الكلام الاسلامي على أساس معطيات العلوم الحديثة. فيعطي المثال الآتي: في القرآن الكريم آيات حيث ان الله يمثل بالضوء. وقد جرت العادة على تفسير هذه الآية على انها الحضور الدائم Omni presence، الا ان اقبال يعتقد انها تعني المطلق Omnipotence بسبب الاكتشافات الحديثة في الفيزياء. يقول ان الفيزياء اثبتت ان سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها وهي مشاهدة بنفس الطريقة من كل الناظرين. وبما ان الضوء هو المنهج الأقرب الى المطلق، فان استعارة الضوء في القرآن الكريم يجب فهمها على انها افتراض اطلاق وجود الله وليس كلية وجوده. ويصب نقد الأصولية للاستعارة في هذا الموضوع بالتحديد. فبينما تعتبر الأصولية ان الفكر في العصر الوسيط كان غير نافع للاسلام يمتدح، قطب مثلاً، جهود بعض المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم محمد عبده ومحمد اقبال. وبالرغم من اعتراف سيد قطب، مثلاً، بعظمة اعمال عبده واقبال، الا انه يجعلها هدفه في انتقاد الفكر الاسلامي الاصلاحى المعاصر. فبرى ان اقبال وعبده كانا ضحية دفاعهما عن الاسلام. والموضوع الاساسي الذي يتخذه قطب لمهاجمة المفكرين هو اتخاذ العقل كمقياس للحقيقة عند محمد عبده واستعارة المبادئ والمفاهيم الغربية عند اقبال.

فيؤكد لنا محمد عبده، مثلاً، فعل الفلاسفة المسلمون في العصر الوسيط، على تناسق العقل والوحي، وأساس فكره يقوم على المقولة التالية: ان العقل قائم على الوحي ومدعوم به. كما انه يعتبر ان رسالة الرسل مكملة للعقل، وعليه فالإنسان قادر على اكتشاف، مثلاً، القوانين الاخلاقية بدون مساعدة الوحي. وعلاوة على هذا، فبينما يعزل قطب العلوم عن الوحي، بعيد عبده تفسير الكثير من الآيات القرآنية على ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة. فمشكلة عبده، يقول قطب، انه نظر الى الوحي والعقل كمتساويين، لا ان الواحد منهما تابع للآخر. فدور الوحي عند عبده ليس هو تصحيح وتوجيه المعرفة، أي انه يساوي ما بين العقل والوحي متناسياً ان العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم الخيال

المفكرين المعاصرين هو اعادة هذه الفكرة كموضوع مهم في الدوائر الفكرية على انه اجتهد. الا انه ليس هناك خطأ في هذا العمل. كما يجعل الافغاني العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن الكريم ولكن أيضاً عند معارضة القرآن للعلم. فيها ان القرآن الكريم يعطي مبادئ عامة فيجب عليها أن لا تعارض مبادئ العقل وانجازات العلوم. فالتفسير أو التأويل أو اعادة التفسير والتأويل هي الطريقة المثلى لحل التناقض ما بين العلم والشريعة. (الافغاني، الاعمال الكاملة، ص 440-441).

ويؤدي تأكيد العلماء المسلمين المعاصرين على أهمية العلم في صحة تفسير الوحي الى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفية والفقهية وتفسيرات علماء الكلام والى تقبل فلسفات وتفسيرات جديدة قائمة أساساً على العلوم الحديثة. وبطريقة أخرى، تقوي اقوالهم اعمال القادة والمفكرين العلمانيين في محاولتهم لتشييد مجتمع قائم على العلوم الحديثة. فقد أدت نظرية المصلحين الى النظر في المفاهيم الدينية والفلسفية بحثاً عن شرعيتها في العلوم الحديثة. الا ان هذه العلوم، على افتراض صحتها المطلقة والدائمة هي غير قادرة على تزويدنا بعلم ما وراء الطبيعة والاخلاقيات. وعلاوة على هذا، ومن منطلق اسلامي، فالله تعالى ليس بجسد أو في جسد، ولهذا فلا فرق في تفسير آية الضوء على انها بمعنى كلية وجوده أو اطلاق وجوده. فإن المبادئ الاخلاقية التي تتطلب وجوب طاعة الله، مثلاً، لا تتغير؛ كما انها ليس لها أي تأثير على الفهم الميتافيزيقي لوجود الله. فإذا ما سافر الضوء في جزئيات او في خطوط مستقيمة، فليس لهذا علاقة بجوهر الله وصفاته او القوانين الاخلاقية. ففي الاسلام، الله ليس كمثل شيء ووجوده ليس مقيداً بحد زمني او مكاني.

وعليه، وبما ان العلوم الحديثة تلعب دوراً تأسيسياً في نظر المصلحين في علم الكلام، فإن فكرهم قائم جزئياً على أساس غير ثابت وغير أمين.

وبالرغم من اعتراضاتهم، يقبل المفكرون المعاصرون الفكر الغربي الحديث القائم على العلوم عن طريق اخضاع تفسير القرآن الكريم والدين للعلوم وللاكتشافات العلمية. ومن هذا المنطلق، يجب رؤية اعتراضاتهم على فكر العصر الوسيط، فانهم يخضعون الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وعلم الكلام الى معايير العلوم التجريبية. فقد احلوا فلسفة العلوم مكان الفلسفة التأميلية التي اعتمد عليها مفكرو العصر الوسيط لشرح افكارهم. الا انهم في الحقيقة قد أشادوا مقياساً غير ثابت لتفسير الوحي مما يعكس عدم قدرتهم على استيعاب

والنظريات (قطب، خصائص التصور الاسلامي، ...، ص 20-22، و63).

الاسلامية. وهذا لا يعني انهم لا يقدمون مبادئ سياسية ولكنه يعني ان تعاليمهم لم تصبح نظرية سياسية متكاملة وجديدة. فإن فكرهم السياسي ذو طبيعة مجزأة اعلنت وقدمت من اجل اهداف سياسية مباشرة. بالإضافة الى ذلك، وبالرغم من ان المصلحين هاجموا التقليديين فإنهم لا يرفضون التقاليد بحد ذاتها. فبسبب فهمهم ان الطريقة المثلى للتوصل الى النهضة جائزة عن طريق دمج التقاليد الاسلامية والغربية، فانهم ركزوا جهودهم على التنسيق ما بين الدين والعلوم؛ فاحترامهم للتاريخ كان عظيماً مما أدى الى التعلم وقبول العديد من فوائد الغرب والاسلام.

الا انهم لم يوجودوا نظرية سياسية متكاملة، مثلاً، عن العدالة الاجتماعية أو التوحيد أو المبادئ السياسية كالنشرع والمساواة وغيرها. فقد صبت محاولاتهم على احياء الجو الفكري في الأرض الاسلامية أولاً، وعلى الأمور السياسية، ثانياً. وبكلمة اخرى، فإن تعاليمهم السياسية هي نتيجة مزاجهم الفكري، وبسبب قبولهم لأفكار فلسفية غربية فانهم، لم يتورعوا عن قبول النظم السياسية الغربية.

لقد حاول المصلحون المسلمون ان يشنوا حملة ذات هدفين: الهدف الأول هو اظهار الأسس التقدمية للإسلام من أجل البرهنة على ان الحرية والعدالة وازدهار الانسانية هي في جوهر الاسلام. اما الهدف الثاني فهو الدعوة الى اعادة تقويم اسباب الجمود في الأمة الاسلامية.

انصب اهتمام الأفغاني على اعادة بعث تعاليم السلف الصالح واستمراريتها وتجديده وتغيره. فقد كان يهدف الى اعادة المصير الحقيقي للأمة بعد تطورات مخيفة وغريبة. كان الأفغاني يعتقد ان الدمار السياسي للعالم الاسلامي سيؤدي الى دمار حياته الفكرية التي ربطت الأمة ببعضها (Muhsin Mahdi, Islamic Philosophy...., p. 105). كما حاول الأفغاني والمصلحون الآخرون ان يقللوا من الواقع التقليدي والمحافظة عند رجال الدين (Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, P.15). لهذا، اكدت الحركة الاصلاحية على ضرورة كسر الواقع ورفض تعاليم العصور الوسطى وواقعيتها مما أدى الى نقد الماضي والحاضر.

الا ان الأفغاني قبل الخلافة حاول توحيد المسلمين تحت رايتها بالرغم من اعتقاده ان افضل انواع الحكومات هي الحكومة الجمهورية وذلك بسبب تخلف المسلمين وعدم قدرتهم على حكم انفسهم. وعليه، يدعو الأفغاني وعبداه المسلمين الى نبذ اي ارتباط بينهم ما عدا الدين، فاذا ما تمكن المسلمون من

وكما هو الحال مع عبده، لا يوفر سيد قطب محمد اقبال من النقد. الا انه يبرر انحرافات محمد اقبال لأسباب اجتماعية وسياسية، فقد عاش اقبال في بيئة من التيه الفكري. وعندما اراد ان يخلص المسلمين من الضياع الفكري في العقل والفكر الاسلامي وان يواجه الفكر الغربي في مذاهبه التجريبية والموضوعية حاول ان يظهر الأسس التجريبية في الفكر الاسلامي. وفي كلام آخر، حاول ان يؤسس الفكر الاسلامي على أسس الفكر الغربي الحديث الا انه مخطئاً في محاولاته لصهر المفهوم الاسلامي في نماذج فلسفية مشتقة من الهيغلية والعقلانية المثالية وغيرها.

يقول اقبال في كتابه تجديد الفكر الديني في الاسلام ان النفس المطلقة Absolute Ego هي الواقع الكامل Whole Reality، فمن هذه النفس المطلقة تنشأ النفوس الانسانية، فالنفس المطلقة تدعى الله وهو اسم علم لها مما يؤكد فردية هذه النفس. وفي كتابه اسرار النفس، وهو كتاب كتب اصلاً في الفارسية، يقول اقبال ان العالم نشأ في النفس المطلقة (الله) وان استمرار حياة الافراد تتوقف على هذه النفس. ويعبر عن رأيه ان الحياة تنشأ عن وجود الرغبات واخراج هذه الرغبات الى حيز الوجود. الا ان هذه المحاولة للتركيز على النفس الفردية، يقول قطب، ادت الى المبالغة؛ فقد فسر اقبال بعض الآيات القرآنية بطريقة تأباهما طبيعتهم ومخالفة للمفهوم الاسلامي من اجل البرهنة على ان الموت لا ينتهي بعقاب او ثواب نهائي. فرأي اقبال، مثلاً، ان الجنة والنار هما الا حالات States وليستا مكانين. فالنار هي التحقق المؤلم لفشل الانسان كإنسان، وهي، أي النار، طريقة تصحيحية ربما تؤدي الى تقليل عدم حساسية النفس بما تنفحه الرحمة الالهية. فليس عند محمد اقبال ما يشبه كاللعنة المؤبدة أو العقاب الدائم في الاسلام؛ كما ان الجنة هي السعادة بالنصر على قوى التشتت.

المبادئ السياسية

وبما ان المصلحين المسلمين لم يرفضوا الغرب كله ولكن بعض فلسفاته، فإنهم قد ثبتوا وقبلوا العديد من النظريات السياسية الغربية، كمبدأ الجمهورية. ولهذا السبب لم يحاول المصلحون ان يقدموا نظرية سياسية جديدة، لأنهم اعتقدوا انها توجد في مكان آخر، وكل ما هنالك هو نقلها الى البيئة

الأفراد الذين يملكون الثروات ويملكون مصائرهم ويملكون حياة الآخرين وبين أولئك الذين لا يملكون مصائرهم.

فالتغيرات الاجتماعية ليست نتائج لأعمال فردية بل هي نتيجة التغير الكامل في المجتمع ككل. فكل القضايا الاجتماعية تتعلق بقضايا الناس. فعند القول ان الحكم لله فهذا يعني ان الحكم للناس وليس فقط هؤلاء الأشخاص الذين يجعلون انفسهم ممثلين عن الله. وعندما يقال ان الملك لله، فمعنى هذا ان الملك يخص الناس ككل. وعندما يقال ان الدين لله فمعنى هذا ان كل محتوى الدين وتركيبه هما للناس وليساً حكراً على مؤسسة معينة أو على رجال الدين.

فليس التوحيد مفهوماً متافيزيقياً فقط، بل هو أيضاً مفهوم سياسي واخلاقي واقتصادي. فهو يمثل نظرة عملية توحيدية، فالاسلام يرفض التميز بجميع انواعه، سواء على الصعيد القضائي أو الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي أو العنصري أو القومي. فالتوحيد ينفي كل انواع الشرك ويبحث عن حركة متناسقة نحو الوحدة.

وفي النهاية، فمفهوم التوحيد عند المصلحين هو أكثر ملاءمة من المفهوم التقليدي والأصولي. فبالرغم من انهم رفضوا مصداقية علم الكلام، فقد تقبلوا مبدأ الفلسفة (أي إطلاق في البحث عن الحقيقة). فقد تفهموا، على الأقل، أن المشاكل التي يعاني منها الفكر الاسلامي المعاصر ليست في وجود الفلسفة وعلم الكلام، بل في غياب التنمية وفي التأخر والجمود الفكريين في العالم الاسلامي، فقد عزوا تأخير المسلمين الى اهمال التحديث في الفكر والعلم. إلا ان مشكلتهم الأساسية انهم لم يتمكنوا من تقديم نظريات جديدة ومتكاملة واكتفوا بتعليقات عامة لم تصل الى حد إيديولوجية متكاملة أو فلسفة تأسيسية. فالمفكران اللذان حاولا كتابة الفلسفة، اي محمد اقبال وعلي شريعتي، كتبوا فقط بعض المقالات الفلسفية لم تصل الى حد المنهج الكافي.

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عياد، ج 2. الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- العروة الوثقى، دار العرب، القاهرة، 1957.
- رضا، محمد رشيد، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، القاهرة، 1931.
- دنيا، سليمان، محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة، 1958.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

تخلص انفسهم من محالب المستعمرين وعادوا الى دينهم القويم، فانهم سيتمكنون من التقدم. فعلى المسلمين التزام الاخلاق والفضيلة ونبد الثاق والتملق.

ويرى الأفغاني ان حركة التاريخ هي الصراع ما بين القديم والجديد، ما بين التقليد والتقدمية، وما بين الدين والمادية. ولقد قادته عقلانيته الى رؤية الدين على انه المكون الأساسي للأخلاق والحضارة الإنسانية. ولهذا، ليس سبب تأخر المسلمين هو الاسلام بل المسلمين انفسهم. ولقد رأى الأفغاني ان عليه اعادة تقييم التاريخ، فعزى ارجاع الخلاف بين المسلمين الشيعة والسنة الى خداع الملوك. ولذلك، اصر الأفغاني على توحيد شاه ايران والخليفة في اسطنبول. وهذا أدى بالأفغاني الى فتح باب الاجتهاد. ويهدف هذا الاجتهاد الى التوصل الى حقيقة الاسلام والى رفض الختمية.

ولقد اعتبر الأفغاني الاسلام كأساس التطور عند المسلمين. ولهذا، كان من واجب المسلمين العمل على تحقيق التقدم وتطويرة. فلقد اتفق عبده والأفغاني على ان الاسلام هو ضروري من اجل الاصلاح والتقدم. ولقد رأى الأفغاني ان دور الدين هو زرع اساس المجتمع الاسلامي والقوة الباعثة الى البحث عن الأفضل.

وبالرغم من ان الاصلاحيين ارادوا مقاومة الغرب، الا انهم اعتقدوا انه يجب تقليده على انه نموذج التطور والتقدم. ولهذا، حاول شرح الاسلام من وجهة نظر المدنية.

لذلك، عارض الاصلاحيون الحكم الاستبدادي، من حيث المبدأ واعتقدوا ان تطبيق القانون هو أساس الحكم كما رأوا انه يجب الوقوف ضد الحكومة الظالمة. فعلى الخليفة ان يتبع القانون ومشاورة المسلمين لأنه ليس اكثر من موظف يقوم باعباء حماية وتطوير المسلمين، لأنه ليس لديه اي سلطة دينية بالمعنى التشريعي فليس لديه اي صفة كهنوتية.

وكذلك اعتقد هؤلاء بوجود تحقيق وحدة الأمة وجعل الدين محور الاخلاق. وبما ان الاسلام هو دين ونظام عالمي، فإنه لا يحدد نظاماً سياسياً معبناً بل يدعو الى التقدم. فالاسلام ليس هو سبب تأخر المسلمين، ويكمن السبب الحقيقي في سلوك المسلمين انفسهم. اما محمد اقبال فكان لا يرى امكانية تحقيق تغير أساسي في اوضاع العالم الاسلامي ما لم تكن نتيجة نهضة فكرية وسياسية.

اما علي شريعتي فيرى ان الاسلام هو أول مدرسة فكرية اعتبرت الناس على انهم الأساس والعامل المحدد لسير التاريخ. فالصراع بين قابيل وهابيل هو صراع بين طبقتين، طبقة التوحيد وطبقة الكفر. والحياة هي صراع بين أولئك

إلى حد كبير جزءاً من الثقافة العامة للأميركيين. وشمل هذا الانتشار لأفكار واطسون في فترات لاحقة بعض البلدان الأوروبية وبلغ الحماس لها عند أحد المفكرين الفرنسيين بيار نافيل Pierre Naville مبلغاً لم يتردد معه بنعت واطسون بأنه ديكارت علم النفس.

وُلد واطسون عام 1878 في غرين فيل Greenville. الولايات المتحدة الأمريكية. وعمل أستاذاً لعلم النفس التجريبي والمقارن في جامعة جون هوبكينز John Hopkins ومديراً لمختبر علم النفس ثم أستاذاً في مدرسة نيويورك للبحث الاجتماعي. عام 1924 غادر عالم الأبحاث ليدخل عالم الأعمال الحرة وتوقف عن المشاركة في السجلات العلمية التي استمرت دون أن تفقد شيئاً من حرارتها حول مذهبه الجديد. وتلقف هذا المذهب تلامذة واطسون وأنصاره وطوروا في بعض جوانبه ليؤسس قسم منهم لاسيما تولمان Tolman وهول Hull ما سوف يدعى فيما بعد بالسلوكية المحدثه. وإلى اليوم ما يزال الحديث مألوفاً في الولايات المتحدة عن العلوم السلوكية Be-haviorial sciences، هذا التعبير الذي يشير إلى دراسة تصرفات كل الكائنات الحية وأنماط وجودها، وبذلك يشتمل هذا التعبير على علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أو الأناسة وعلم الاتصال، الخ..

نشأت السلوكية في بدء أمرها كرد فعل يستوحي المنهجية الموضوعية لعلوم الطبيعة على علم النفس الذاتي الذي كان سائداً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي علم النفس الذي حذد الوعي موضوعاً له والاستبطان منهجاً مناسباً لدراسة هذا الموضوع المخصوص. لقد كان أ. ب. تيتشنر E. B. Titchener ووليم جيمس William James أبرز ممثلي علم النفس الاستبطاني في الولايات المتحدة في العقد الأول من القرن الحالي، وكانا يعتبران كلاهما - رغم اختلافهما حول عدد من المسائل - أن الوعي هو ميدان علم النفس. أما سلوكية واطسون فقد اعتبرت على الضد أن ميدان علم النفس الإنساني يتمثل في سلوك الكائن الإنساني. فالسلوكية تقدر، كما يقول واطسون، بأن الوعي لا يشكل مفهوماً محدداً ولا مفهوماً قابلاً للاستعمال. لهذا تعتبر السلوكية التي تتبنى التجريب منهجاً لها بأن الاعتقاد بوجود الوعي يعيدنا إلى أيام الخرافة والسحر القديمة. (Pierre Naville, *La Psychologie*, du comportement, p. 14) حسب واطسون، إلى مبدأ الثنائية الماورائي الذي دافعت عنه فلسفة ديكارت. وطبقاً لهذا المبدأ يمتلك كل فرد روحاً متميزة

- عبارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- قطب، سيد، خصائص التصور الاسلامي.
- Badawi, Zakī, *The Reformers of Egypt*, Croom Helm, London 1976.
- Butterworth, Charles, « Prudence Verses Legitimacy, » in A. Dessouki, ed. *Islamic Resurgence in The Arab World*, Praeger Publishers, 1982.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Texas University Press, Austin, 1982.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University press, New York, 1970.
- Gibb, H.A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Ashraf, Lahore, 1960.
- Mahdi, Muhsin, « Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought », in *Cod and Man in contemporary Islamic Thought*, American university, Beirut, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Transition*, the university of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Shari'ati, Ali, *Marxism and Other western Fallacies*, Trans, R., Campbell, Mizan Press, Berkley, 1980.
- ———, *On the Sociology of Islam*, Trans, Hamid Algar, Mizan Press, Berkley, 1979.

احمد موصلي

السلوكية

Behaviorism Behaviorisme Behaviorismus

السلوكية مدرسة في علم النفس أسسها عالم النفس الأميركي جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878-1958 وأعلن عنها عام 1913 في مقالة - بيان نشرها في مجلة علم النفس الأميركية بعنوان: «علم النفس كما يراه السلوكي». ترى السلوكية أن موضوع علم النفس يتمثل في السلوك، بمعنى أن علم النفس هو علم السلوك، وتقصد بالسلوك الأفعال أو التصرفات التي تقوم بها الكائنات الحية، البشر والحيوانات.

أعد واطسون أفكاره وعرضها بين عامي 1912 - 1920، وابتداءً من هذه الحقبة انتشرت هذه الأفكار على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأميركية إلى الحد الذي حظيت به بما لم تحظ به أية أفكار أخرى في هذه الفترة من دعاية وشهرة واسعتين في المجالات الشعبية الأميركية نفسها وأصبحت تشكل

التعابير الذاتية. إن سلوك الكائنات البشرية التي يمكن ملاحظته ملاحظة موضوعية، ذلك هو ميدان علم النفس في نظر السلوكية.

نشأت السلوكية في بداية القرن الحالي في ظل تأثير العديد من اتجاهات البحث المتنايزة. ويتعين الإشارة في البداية إلى تأثير الاتجاه الوظيفي الأمريكي (المسمى أيضاً بالاتجاه الأداتي) الذي يشكل الفيلسوف الأمريكي جون ديوي Dewey 1859-1952 أحد مثليه البارزين. أظهر هذا الاتجاه الطابع العلمي والأداتي للوظيفة الواعية، كما شدد على التاريخ الوراثي للتفكير في علاقاته مع الوسط milieu. لقد مثل هذا الاتجاه علماً للنفس موجهاً بفكرتي الاستعداد والتكيف، وهو اتجاه عبّر في الواقع عن مناخ فكري عام يتصل اتصالاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي في بداية القرن.

إن التأثير الأقوى على السلوكية صدر في الواقع عن المدرسة الفيزيولوجية العصبية الروسية بافلوف وبشتريف Pavlov/ 1857-1927 Bechterev الذي اهتم بالمنعكسات الحركية الشرطية واهتم بالأمراض العصبية والعقلية، من جهة وعن علم النفس المقارن الحيواني، من جهة أخرى.

درست المدرسة العصبية الروسية بصورة أساسية آلية المنعكس الشرطي أو الربطي وعلاقتها بنشاط قشرة الدماغ، لاسيما بنشاط القشرة الدماغية. ويمكن إيضاح هذه الآلية بالتجربة الشهيرة التالية لبافلوف: إن مثيراً طبعياً كالطعام يولّد عند الكلب ردة فعل فيزيولوجية طبيعية، سيلان اللعاب. إن تقديم مثير محايد، كرنين الجرس، مرتبطاً بالمثير الطبيعي يؤدي بعد تكرار الربط بينها عدداً من المرات إلى أن يولّد المثير المرتبط وحده ردة الفعل اللعابية. يسمى المثير عندئذٍ بالمثير الشرطي فيما تسمى ردة الفعل استجابة بردة الفعل الشرطية. لقد اهتم بافلوف وبشتريف بالآلية الفيزيولوجية والعصبية لردود الفعل للاستجابات، وانصب هذا الاهتمام بصور أساسية على دراسة العمليات العصبية التي تتولّد عن الإثارة وردود الفعل وما يتم من ربط وصد أو تيسير.

يلخص واطسون علاقة السلوكية بمدرسة الإشراف البافلوفي كالآتي: «كانت السلوكية في البداية تقوم بصورة أساسية على التصور الغامض نوعاً المتعلق بتكوين العادات. وعلى الرغم من أن أعمال بافلوف وتلامذته حول المنعكسات الشرطية كانت معروفة لدى السلوكيين، فإنها لم تلعب في البداية إلا دوراً متواضعاً في تفسيراتهم. ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه الأعمال كانت تتعلق بصورة أساسية بالمنعكسات الشرطية الغددية، وهو مجال لم يدخل إليه علماء النفس في هذه الحقبة.

عن الجسد. بيد أن أحد هذين التعبيرين قابل للملاحظة، ألا وهو الجسد. أم التعبير الآخر، الروح، فلا أحد قد لاحظته أبداً ولا رآه ولا لامسه ولا قام باختباره وما نقوله أو نكتبه عنه إنما يُقال ويُكتب بواسطة نشاط جسدي. وهكذا راح علم النفس مكانه ولم يتقدّم لأنه اهتم بما يسمى الموضوعات غير المادية في حقبة من الزمن تقوم فيه كل العلوم الأخرى على أساس موضوعي.

«إن رواد علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر مثل فوننت Wundt وريبو Ribot لم يسلّموا تماماً، حسب واطسون، من تأثير الفلسفة المثالية. فقد حل الوعي وحالات الوعي عندهم محل الروح وهي موضوعات تفلت أيضاً من الملاحظة إفلات الروح نفسها» (المرجع نفسه، ص 17). لهذا لم يبق لديهم - رغم محاولاتهم لإضفاء الطابع التجريبي على أعمالهم - إلا الاستبطان أسلوباً للتنفذ إلى ما يسمى بحالات الوعي. فعلم النفس يشكّل وصفاً وتفسيراً لحالات الوعي كما هي عليه، هذا هو التعريف الذي أعطاه وليم جيمس لعلم النفس والذي ينطبق على مجمل علم النفس الاستبطاني كائناً ما كانت الفروق والاختلافات بين مدارسه.

يقود هذا الموقف الاستبطاني، في نظر واطسون، إلى أن تنشأ علوم للنفس بقدر ما هناك علماء للنفس، أي أنه يقود إلى الذاتية التي تتعارض مع موضوعية المنهجية العلمية. إذ كيف نشرح شرحاً موضوعياً ما يستطيع الفرد وحده أن يراه - وأن يراه تحديداً بأعين الفكر؟ فالواقع أن الوعي لا يمكن إخضاعه لأي برهان تجريبي. ذلك أن الأفعال التي يشر بها الاستبطانيون إلى حالات الوعي كالشعور والإدراك والتفكير والإرادة والرغبة هي أفعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي أن تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة إلى الغير. وعليه كتب واطسون 1912: «يقدر علماء النفس الموضوعيون أو السلوكيون أن الثلاثين عاماً العقيمة التي انقضت منذ تأسيس مختبر فوننت أثبتت بوضوح بأن علم النفس الألماني المسمى بعلم النفس الاستبطاني قد تأسس على أساس فرضيات خاطئة وبأنه لا يمكن إطلاقاً لأي علم نفس يقبل التصور الديني لمشكلة الجسد - الروح، أن يتوصل إلى استنتاجات يمكن التثبت منها. لقد قرروا أن يبتعدوا عن علم النفس أو أن يقيموا منه علماً طبعياً». وتمثلت الخطوة الرئيسية على هذا السبيل في ما يلي: تحلّى علم النفس عن دراسة حالات الوعي واستبعد التصورات القروسطية التي ما تزال تسوده (لاسيما ثنائية الروح - الجسد) ولَفَظ من مصطلحاته كل

ولنشر إلى أن الكلام بالنسبة لواطسون هو فعل كالأفعال الأخرى: «الكلام هو فعل، أي أنه سلوك وتصرف. إن الكلام بصوت عالٍ أو الموجه إلى الذات، التفكير، هو غمط موضوعي من السلوك مثله مثل اللعب بالبيسبول».

يمكن على الدوام وصف سلوك الكائنات البشرية بواسطة تعبير المثير والاستجابة؛ ويُقصد بالمثير كل شيء من أشياء البيئة العامة وكل تغير من تغيرات الأنسجة يرتبط بالوضع الفيزيولوجي للحيوان كالتغير الذي ينشأ نتيجة حرمان الحيوان من النشاط الجنسي أو من الطعام أو نتيجة منعه من بناء عشه. ويُقصد بالاستجابة كل ما يفعله الحيوان كالاقترب من الضوء أو الابتعاد عنه، أو كالنشاطات الأشد تنظيماً مثل وضع الخطط وتحرير الكتب، الخ...

«اهتم واطسون بوجه خاص بجمع الوقائع السلوكية من النوع الأول أو ذات الطابع البدائي. لذا توجه إلى الاهتمام على الأخص بالمواليد الجدد. ورأى أنه يتعين على السلوكية أن تلاحظ المولود الجديد في دار تجريبية للحضانة وأن تطرح في صدره الأسئلة نفسها التي تطرحها في صدر أي حيوان آخر: ما هي الحركات التي يلبجأ إليها الطفل؟ وما هي المثيرات التي تستثير هذه الحركات؟ إنها سوف تلاحظ أن المص وإغلاق اليد وغيرهما من الحركات التي يقوم بها الطفل، ترتبط بمثيرات محددة وبشروط محددة من النضج: فالرضيع يمص الثدي منذ الولادة... إلا أن تمرير ظل ما أمام عينيه لن يولد أية استجابة قبل 65 يوماً من ولادته. كما أن يد الطفل تُغلق باكراً جداً على شيء ما يوضع في كفه، إلا أنه يحتاج إلى 120 يوماً على الأقل بعد ولادته للبحث عن شيء ما موضوع أمامه وتناوله».

إن إشارة طفل ما في فترة من عمره بواسطة الأسماك أو القطط أو الكلاب أو الطيور أو بواسطة الظلمة أو النار لن تولد لديه - إذا ما كان قد تلقى تربية مناسبة - أية ردة فعل من الخوف، أي هذا النوع من الاستجابة التي تتوقف بنفس وتصلب الجسم بمجمله وابتعاده عن مصدر الإشارة. وعلى العكس من ذلك فإن الصوت الحاد وغياب السند يشكّلان إثارتين تولدان لدى الطفل هذا النوع من ردة الفعل... وعليه يستنتج السلوكي «إن المولود الجديد لا يُظهر ردة فعل الخوف إلا على نوعين من المثيرات في حين أنه يلاحظ أن الأطفال الذين تربوا خارج دار الحضانة، أي ضمن أسرهم، يُظهرون استجابات الخوف إزاء المثلث من المثيرات والمواقف. من هنا يطرح السلوكي السؤال التالي: إذا كان

إن أعمال بشيريف حول المنعكسات الشرطية الحركية التي استخدم فيها أفراداً بشريين سوف يكون لها تأثير أكبر على السلوكية. كما سوف تبرهن أعمال لاشلي Lashley حول الإشراف اللعابي عند البشر وأعمال واطسون ور. رينر واطسون R. Rayner Watson حول ردود الفعل الانفعالية الشرطية عند الإنسان، الخوف بأن طرائق المنعكس الشرطي يمكن تطبيقها على جانب كبير من النشاط الإنساني. لقد أدت هذه الأعمال إلى محاولة صياغة كل العادات (وهي حالات منظّمة) بتعابير ردود الفعل الشرطية الغددية والحركية. وعلى الرغم من أن السلوكية لم تستعمل بصورة فورية طرائق المنعكس الشرطي، فلا بد من التسليم بأن بافلوف وبشيريف قد قدّما المفتاح الرئيسي لهذا البناء النظري.

أما فيما يتعلق بعلم النفس الحيواني فقد كان تأثيره حاسماً على واطسون شخصياً وهو أصلاً عالِم بعلم الحيوان، ومنه مباشرة خرجت السلوكية في الواقع إلى النور. لقد كان عالم النفس الإنكليزي ش. لويد مورغان C. Lloyd Morgan الذي يعتبره واطسون مؤسساً للمدرسة الأميركية في علم النفس الحيواني - أول من أحدث القطيعة مع التأويلات التقليدية للنشاط الحيواني القائمة على نزعة تأسيسية تشبيهية بالإنسان، أي تلك التأويلات التي تضيف على النشاط الحيواني دلالات إنسانية. كما كان أول من أشار إلى ضرورة وصف كل مراحل الفعل الذي يقوم به الحيوان قبل محاولة الشروع في تأويله. وأشار أيضاً إلى أهمية التعلم الحيواني بالمحاولات والأخطاء، هذا النمط من التعلم الذي سوف يشكل الموضوع المفضل للتجارب المنظمة التي قام بها أ. ل. ثورنديك E. L. Thorndike في الولايات المتحدة على الدجاج والكلاب والقطط والقروء، وقد أدت النتائج الهامة التي تم الحصول عليها في دراسة التعلم عند الحيوانات الثديية إلى دراسات ماثلة عند الإنسان، لاسيما في مجال اكتساب المهارات اليدوية في أفعال متنوعة، كفعل الضرب على الآلة الكاتبة. هذه الدراسات التي شددت على التشابه الأساسي بين التعلم الإنساني والتعلم ما دون الإنساني وبالتالي على إمكان تفسير السلوك دون الركون إلى ما كان يسمى بحالات الوعي.

تعتبر السلوكية قبل كل شيء أن المجال الحقيقي لعلم النفس يتمثل في الحركات القابلة للملاحظة. فمن غير الممكن صياغة القوانين ولا استعمال القياسات إلا بصدد أشياء قابلة للملاحظة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. والحال إننا نستطيع ملاحظة السلوك أي ما يفعله الكائن الحي المتعطي ويقول.

تُضاف إلى مشكلة عادات الراشد المهنية مشكلات أخرى تتعلق بحياته العاطفية. إلى أية درجة تمتد الحياة العاطفية جذورها في الطفولة؟ وبأي قدر تشابك هذه الحياة بالتكيفات المباشرة؟ كيف نستطيع أن نجعل الراشد يتخلل عن جانب من حياته العاطفية، أي أن نصد التشریط حيث تستدعي الضرورة وأن نشرطه حيث تدعو الحاجة؟ «إننا لا نعرف في الحقيقة أشياء كثيرة حول تنوع ونوع العادات الانفعالية التي يمكن أن تتكوّن (ويُفضل تسمية هذه العادات بالعادات الحشوية، وهو تعبير نشير به إلى العلاقات الشرطية التي تقوم بين المعدة والأمعاء والتنفس والدورة الدموية. بيد أننا نعلم أنها عادات عديدة وهامة».

نصل بذلك إلى تحديد ميدان السلوكية وطرائقها، فالسلوكية حسب واطسون «فرع من العلوم الطبيعية يتخذ ميداناً خاصاً له الحقل الكامل للتكيفات الإنسانية. ولا تلجأ السلوكية إلا إلى طرائق العلوم الموضوعية، إلى طرائق القياس أي الملاحظة الخارجية. إنها لا تشكل فقط، كما نرى، علم نفس الاستجابة بل إنها تشكل علماً للسلوك. فالسلوك يقتضي التكيفات أو التوافقات الدائمة وتتخذ هذه التكيفات سلسلة من المظاهر: فهي تتعلق بالوسط الداخلي (الجسم نفسه) كما تتعلق أيضاً بالوسط الخارجي الذي يكتسي بدوره طابعاً فيزيولوجياً وتقنياً واجتماعياً».

ترى السلوكية أن هذه الأشكال المختلفة من التكيف - أي هذه الاستجابات المختلفة لمثيرات معينة - هي كلها أشكال متماثلة. إنها أشكال من التكيف تتناول الإنسان الكلي بمجمله لا بعض أجزائه. كما لا يرى السلوكي أنه «مجرد مشاهد للنشاط الإنساني، بل إنه يطمح إلى ضبط هذا النشاط وتوجيهه كما تفعل جاهدة كل العلوم الطبيعية الأخرى». إذ يتعين على الاستجابات الإنسانية أن تكون في متناول اليد مثل الاستجابات الطبيعية الأخرى». فالسلوكي يريد من خلال جمعه للوقائع والتجريب عليها أن يتعلم كيف يضبط هذه الوقائع وكيف يتنبأ بحدوثها، وهو يقوم بذلك تعبيراً عن إيمانه بمبدأ السببية: فاستناداً إلى مثير معين يجب التنبؤ بردة الفعل التي سوف تنشأ عن هذا المثير، واستناداً إلى ردة فعل معينة يمكن التعرف على الموقف أو المثير الذي ولّدها.

يتعين إذن بواسطة الطرائق الموضوعية دراسة العلاقة الثابتة لردة الفعل بالموقف أو العلاقة الثابتة للاستجابة بالمثير. هذا هو الموضوع الحقيقي لعلم النفس في التصور السلوكي. ولكن ما الذي تعنيه السلوكية تحديداً بالمثير والاستجابة؟

هناك مثيران فقط يولدان الخوف عند الولادة فكيف أدت أيضاً كل هذه الأشياء الأخرى في نهاية الأمر إلى توليد ردة الفعل هذه؟ إن السلوكي يعتبر هذه المسألة مسألة علمية لا مجرد فرضية أدبية. بكلام آخر يمكن لهذه المسألة أن تخضع للتجريب مثلها مثل أية مشكلة علمية». والحال إن السلوكيين الذين أجروا تجاربهم في هذا المجال قد تقدموا بالجواب الآتي: «إن الطفل الذي لم ير إطلاقاً بعد كلباً ولا قطّة ولا فأراً ولا أي حيوان آخر لن يخيفه هذه الحيوانات إطلاقاً في بداية الأمر». فلدى الطفل دائماً ردة فعل إيجابية إزاء هذه الحيوانات. «من جانب آخر إذا أحدثنا صوتاً حاداً بواسطة قضيب من الحديد خلف رأس الطفل فلن استجابة الخوف سوف تظهر فوراً. والآن إذا ما حاولنا عند عرض الحيوان أمام الطفل أن نُحدث الصوت الحاد خلف رأسه وقمنا بتكرار التجربة ثلاث أو أربع مرات فإنه سوف ينشأ تغير جديد وهام: فالحيوان وحده سوف يولد الآن ردة الفعل نفسها التي كان يولدها الصوت الحاد أي ردة فعل الخوف. إن ردة الفعل هذه تمثل بالنسبة لعلم النفس السلوكي استجابة انفعالية شرطية، أي أنها تمثل نوعاً من الفعل المنعكس الشرطي». وعلى ذلك يرى السلوكيون «إننا لسنا بحاجة للوعي ولا للصور الذهنية ولا للجالات العقلية مهما كان نوعها لتفسير الخوف عند الأطفال».

يفسر السلوكيون ما يدعونه باستجابات الحب بالطريقة نفسها أيضاً بوصفها استجابات انفعالية شرطية. فالتقبل والمناغة والابتسام هي أصلاً استجابات للإثارة الخفيفة للجلد والأعضاء الجنسية، الخ... (بعد فترة من الوقت تحمل رؤية الأم وحدها محل الاحتكاك الجسدي المباشر في توليد هذه الاستجابات. وتكرر العملية نفسها بالنسبة للغضب والاستجابات الانفعالية الأخرى».

تطرح السلوكية النوع نفسه من الأسئلة بصدد الراشدين، وذلك مثال عنها: «ما هي الطرائق التي يتعين استعمالها بصورة منظمة لتشریط الراشد؟ لجعله مثلاً يتعلم عادات مهنية أو عادات علمية؟ يتعين في سبيل ذلك تكوين بعض العادات اليدوية (التقنية والمتعلقة بالمهارة) وبعض العادات الخلقية (عادات كلامية وفكرية) وتوجيهها في ما بينها ليتمكن بعد ذلك أن نعتبر بأن التعلّم قد بلغ تمامه. وحين تتكون عادات العمل هذه، ما هو النسق المتغير من المثيرات الذي يتعين علينا أن نصاحب به التعلّم ليحتفظ هذا الأخير بمستوى مرتفع من المردود ويتزايد متواصل؟

يمكن للفرد أن يستجيب لها يتغير باستمرار. فهذا العديد يتزايد في السنوات الأولى من العمر تزايداً كبيراً، أي أن أنواع المثيرات التي تولد ردود الفعل تتضاعف باستمرار، وهذا ما دعا غالباً إلى الشك بإمكانية التنبؤ بردود الفعل الإنسانية. فالمولود الجديد لا يستجيب في البداية إلا لعدد محدود من المثيرات لتتسع بعد ذلك دائرة المثيرات الفعالة. من جهة أخرى يمكن للمثير ذاته أن يولد تبعاً للعمر استجابات مختلفة. فملازمة كف الطفل الرضيع ذي الثلاثة أشهر بالقلم تؤدي ببساطة إلى غلق يده عليه ليضمه. أما بعد سنتين من العمر فإن الطفل يتناول القلم نفسه ليحاول أن يخط أشكالا معينة على أي شيء مسطح. كما أن بعض المثيرات لا تغدو مثيرات فعالة إلا بفضل تكون العادات. إن النسق الذي بفضلها تصبح بعض المثيرات محدثة لبعض الاستجابات التي لم تكن تحدثها من قبل تسمى بعملية الإشراف أو التشريط.

تلعب عملية التشريط، حسب السلوكية، دوراً أساسياً في اكتساب العادات. وتنشأ هذه العملية منذ الحياة الجنينية وتنمو بسرعة كبيرة في الأشهر الأولى التي تلي الولادة. لهذا يصعب للغاية التنبؤ الدقيق بالاستجابات. فمن بين عدد من الأفراد قد نلاحظ مثلاً أن أحدهم يقوم باجتياز الطريق لتحاشي أحد الحيوانات، هذا بالرغم أن رؤية هذا الحيوان لا تولد الخوف في الحالة العادية. عندها يمكن القول أن هذا الفرد كان قد تعرض لتشريط معين. قد يصعب التنبؤ باستجاباته تفصيلاً إلا أننا نعرف دائماً وجهتها. فنحن نستطيع بوجه عام، التنبؤ بما سيقوم به الآخر انطلاقاً مما لدينا من حد أدنى من المعلومات بصدده. وبدون ذلك نصبح الحياة الاجتماعية، حسب واطسون، مستحيلة.

يمكن لأنماط المثيرات التي نستجيب لها أن تتناقص أيضاً. وهذا ما يحدث في الشيخوخة. في هذه الحالة يتدخل نسق نزوع التشريط الذي يلعب فيه الضمور العضوي دوراً أساسياً. والآن، «ما هي الاستجابة؟ الاستجابة أو ردة الفعل هي الحركة التي يولدها المثير. فالكائن المثار يقوم بفعل شيء ما: إنه يستجيب، أو يقوم بحركة. بيد أن الاستجابة يمكن أن تكون بادية (ظاهرة) للغاية أو خفية للغاية، إلا أنها توجد على الدوام. ولا يمكن غالباً إلا لأدوات خاصة أن تكشف عنها. فقد تمثل الاستجابة في تغير ضغط الدم. (ارتفاعه أو انخفاضه) أو في حركة بسيطة للعين. وهي تتمثل أيضاً في حركة الأذرع أو الأرجل أو الجذع أو الجسم بجملة. وتلك هي الاستجابات التي نلاحظها على الوجه الأعم».

«يتضمن تعبير المثير الذي يتناه علم النفس السلوكي معنى أوسع من كلمة التنبيه. فالمثير ليس بالضرورة أداتياً ولا بسيطاً. ذلك أن المثير يتمثل في كل حركة قابلة لأن تولد استجابة معينة عند الكائن الحي المتعزي. وتنفعل المثيرات فعلها بتوسط الأعضاء الحسية. فالضوء الحاد المسلط فجأة على العين سوف يولد الانقباض السريع للحدقة. أما في الظلمة فإن الحدقة سوف تتسع. والصرب فجأة بالمطرقة خلف رأس أحد الأفراد سوف يؤدي بالتأكيد إلى أن يقفز هذا الأخير من مكانه وأن يدير على وجه الاحتمال رأسه. والركض بسرعة ١٠ كيلومترات تحت الشمس سوف يؤدي إلى تصبب العرق من الجسم. أما البقاء ساعة من الوقت في جو بارد فيؤدي إلى القيام بالحركات الضرورية لتحمية الجسم. تلك هي بعض أنماط المثيرات الخارجية، وهي المثيرات الأيسر على الملاحظة.

أما المثيرات الداخلية فإن لها فاعلية كبيرة كذلك. ففي بعض الأوقات مثلاً تبدأ عضلات المعدة بالانقباض والارتخاء نتيجة النقص بالغذاء. وتتوقف هذه الانقباضات ما أن يتم امتصاص الغذاء. ويحدّد امتلاء بعض الأعضاء لدى الذكر النشاط الجنسي (أما لدى الأنثى فمن المحتمل أن وجود بعض الأجسام الكيميائية هو الذي يولد السلوك الجنسي الظاهر). وتلعب العضلات دوراً أشد تعقيداً إلا أنه دور أساسي، فهي الأعضاء التي تقوم بردات الفعل وتخضع هذه الأعضاء للعديد من المثيرات المتأتية من الدم بوجه خاص. إلا أن العضلات تؤدي أيضاً دور المثيرات: فردات فعلها الخاصة تصبح نقطة انطلاق للمثيرات الجديدة. إذن تشكل العضلات أعضاء حسية أيضاً. فالعضلة تكون في حالة توتر دائم، وكل زيادة في هذا التوتر، عند القيام بحركة ما مثلاً يؤدي إلى استجابة أخرى في العضلة نفسها أو في عضلة واقعة في جزء آخر من الجسم وكل إضعاف لهذا التوتر في حالة ارتخاء العضلة يولد مثيراً كذلك.

على ذلك فإن الكائن الحي المتعزي معرض على الدوام للمثيرات التي هي أشياء المحيط الخارجي والتغيرات الداخلية للأنسجة. أضف أن هذه الأشياء وهذه التغيرات ليست إلا حركات فيزيائية - كيميائية. وتحدّد أعضاء الحس، المتطورة في الكائن الإنساني بفعل نسق تكيفي، المناطق التي تؤثر فيها بعض أنواع المثيرات تأثيراً فاعلاً على وجه الخصوص، كالعين والأذن والأنف واللسان والجلد والعضلات المخططة والملاء. ويشكل دور العضلات في الإشارة نقطة هامة للغاية في نظر السلوكيين، ذلك أن العديد من ردود الفعل الشخصية والحيمية ترتبط، في نظرهم، بمثيرات متأتية من العضلات المخططة ومن الأحشاء. يضاف إلى ذلك أن عدد المثيرات التي

يفعله الكائن الحي ولماذا يفعل ذلك؟... فالأسئلة التي يطرحها السلوكي على نفسه بصدد الفرد الذي يصفه القرميد مثلاً هي من النوع الآتي: كيف تولدت هذه الاستجابة؟ كم من القرميد يمكنه أن يصف في الظروف المختلفة، وكم من الوقت يمكنه أن يعمل بدون تعب، وكم من الوقت احتاج لتعلم مهنته وهل يمكنه تحسين مردوده؟ الخ...

«يعتقد السلوكي بأن كل مثير فعلي تقابله استجابة معينة وبأن الاستجابة هي استجابة مباشرة. ونقصد بالمثير الفعلي تنبهاً قوياً إلى حد يتخطى فيه المقاومة الطبيعية لمرور الدفع الحسي من أعضاء الحس حتى العضلات». بهذه الكلمات يعارض واطسون بعض طروحات الاستبطان والتحليل النفسي التي بموجبها يمكن للمثير أن ينطلق اليوم ولا يولد آثاره إلا في الغد أو بعد أشهر أو بعد سنوات. فهذه التصورات في رأيه هي ببساطة تصورات خرافية... فالمثير، بالنسبة للسلوكي، لا يمكن أن يكون له أثر بعيد، عبر الزمن، إلا إذا تجدد حدوثه بدون انقطاع: «توجد في عاداتنا اللفظية آلية يتكرر بفضلها حدوث المثير من فترة لأخرى إلى أن تولد ردة الفعل النهائية» أي إلى أن يتم التوافق. إن هذا التصور يلعب دوراً هاماً في التحليل السلوكي لفعل التفكير.

كيف يصنف واطسون أنواع الاستجابات؟ تُقسم الاستجابات بادی ذي بدء إلى استجابات ظاهرة أو صريحة واستجابات ضمنية أو خفية. إن الاستجابات الخارجية والظاهرة هي كلها أفعال للكائن الإنساني يمكن ملاحظتها بسهولة بدون وسائط. إنها في الغالب أفعال حركية كرمي الكرة والكتابة وقيادة الدراجة، الخ... أما الاستجابات الضمنية فإنها ترتبط بالأجهزة العضلية أو الغددية داخل الجسم. فالإنسان الجائع يمكن أن يحتفظ بهدونه إلا أن غدده اللعابية تفرز بعض المواد وتنقبض معدته وترتخي بصورة منتظمة وتنشأ في جسمه تغيرات في ضغط الدم، الخ... لا تختلف ردود الفعل هذه من حيث المبدأ عن الاستجابات الظاهرة إنما تبدو ببساطة أصعب على الملاحظة لأنها ردود فعل غير مرئية.

هناك تصنيف عام آخر يقوم على التمييز بين الاستجابات المكتسبة والاستجابات غير المكتسبة. ويعتقد السلوكيون أن معظم ما يقوم به الراشد إنما هو في الحقيقة استجابات مكتسبة... إلا أن هناك بعض النشاطات التي يقوم الإنسان بها دون أن يكون قد اكتسبها كتصيب العرق والتنفس وخفقان القلب والهضم والتفات الأعين نحو مصدر ضوئي وإظهار ردة

إن استجابة الكائن الحي المتعزي هي دائماً استجابة موجهة، ذلك أنها تؤدي بوجه عام إلى التوافق وإلى التكيف. وإذا لم يحدث التوافق فلن مثيرات جديدة تدخل. يقول واطسون: «عندما نستعمل كلمة التوافق نود القول ببساطة إن الكائن الحي المتعزي حين يقوم بالحركة يغير حالته الفيزيولوجية بطريقة لا يعود معها المثير بولد ردة الفعل. وقد يبدو ذلك معقداً بعض الشيء، إلا أن بعض الأمثلة تقود إلى فهم ما يجري. إذا كنت جائعاً فلن انقباضات المعدة سوف تلاحق بدون انقطاع في كل الانجهاات. فإذا رأيت أثناء ذلك تفاحاً على الشجرة فإنني سوف أتسلق الشجرة وأقطف بعض التفاحات وأبدأ بالتهامها. وحين أشعر بالشبع فإن تقلصات المعدة سوف تتوقف. وعلى الرغم أن الشجرة ما تزال مغطاة بالتفاح فإنني لن أقطف بعض التفاحات لأكلها. كذلك فإن الهواء البارد يثيرني. لذا أنتقل من مكاني إلى أن أصبح في مأمن من الريح، عندها لن أقوم بأي عمل لتحاشي الريح. إن الذكر بتأثير الإنارة الجنسية يسعى إلى البحث عن الأنثى الموافقة. إلا أنه عند انتهائه من فعله الجنسي يتوقف عن القيام بحركات البحث. فالأنثى عندها لا تعود تستثير الذكر للقيام بالنشاط الجنسي».

يتمثل السلوك إذن في هذه العلاقة التي تقوم بين الاستجابة والمثير. وعلى أساس هذه المعادلة مثير ← استجابة. يمكن فهم الروابط بين السلوكية وبعض العلوم الأخرى كعلم وظائف الأعضاء الفيزيولوجيا، والطب وعلم الأعصاب. فالواقع أن مشكلة العلاقة بين المثير والاستجابة تجد حلها بالنسبة للسلوكية حين يكون المثير والاستجابة معروفين وحين يمكن للتجريب التكرار التحقق من هذه العلاقة الملاحظة... فاختلاج العين فعل منعكس بسيط قد ينشأ عن الاحتكاك بالقرنية. إن هذه العلاقة التي يمكن التثبت منها تجريبياً بين الفعلين، الاختلاج والاحتكاك، تكفي السلوكي. بيد أن الظاهرة نفسها تبدو بصورة مختلفة بالنسبة لبعض العلوم الأخرى. فعالم الأعصاب مثلاً يهتم بالارتباطات العصبية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة، مسار الشحنات العصبية وعددها وسرعتها ووتيرتها، الخ. أما الكيمياء الاحيائية فسوف تهتم بتحديد الطبيعة الفيزيائية والكيميائية للشحنة العصبية وللنشاط الذي تتضمنه ردة الفعل، الخ...

تنطوي كل ردة فعل إنسانية إذن على مسألة فيزيائية - كيميائية ومسألة فيزيولوجية عصبية ومسألة سلوكية. إن السلوكي يهتم بالاستجابة، أي بالمسألة الآتية: «ما الذي

م - للمثير (وللوضعية التي تتضمن مشيرات معقدة)،
س - للاستجابة. ويمكن إيضاح الأمر بالطريقة الآتية:

م.....س

مغطى (محدّد) يتعين تحديدها؟

م.....س

يتعين تحديده؟ (محددة) مغطى

إن المسألة سوف تجد حلها دائماً حينها يكون

م.....س

كان محدداً كانت محددة

يقدم الفعل المنعكس للسلوكي النموذج الذي يبني على
منواله تحليلاته للسلوك. ففي الفعل المنعكس، غير
المكتسب، يولد المثير الصدمة الكهربائية مثلاً، بالحتم ردة فعل
مخصوصة، سحب اليد. إلا أن الأمر لا ينحصر في هذه
الرابطه الطبيعية أو الحتمية التي تربط بعض الاستجابات
ببعض المثيرات، ذلك أنه يمكن للمثير وللاستجابة في الفعل
المنعكس أن يخضعا للإبدال أو الإشرط وأن يظهرأ بالتالي
خصائص متغيرة. لتتناول الفعل المنعكس، غير المكتسب
الآتي:

م.....س

صدمة كهربائية سحب اليد

إن ظهور ضوء أحمر، مثير، لا يولد في الحالة العادية
استجابة سحب اليد، إلا أن عرض الضوء الأحمر عدداً من
المرات في الوقت نفسه الذي يتم فيه إثارة يد الفرد بتيار
كهربائي سوف يؤدي إلى أن يولد الضوء الأحمر وحده استجابة
سحب اليد. فالضوء الأحمر يصبح عندئذ مثيراً بديلاً،
ويسمى التغير الحاصل تشريعاً.

إن المثيرات الطبيعية أو غير الشرطية هي تلك المثيرات التي
تولد منذ الولادة استجابات مخصوصة. مثال:

م.....س

ضوء توجه العين

حامض في الفم سيلان اللعاب

صدمة على المفصل الواقع تحت الركبة سحب الساق

حرق الجلد أو جرحه سحب الجسم، بكاء وصراخ

بيد أن معظم المثيرات التي تؤثر على الكائن الحي المتعضي
هي في الواقع مشيرات شرطية. وبهذا المعنى يتعين حسب
السلوكية اعتبار كل كلمة من الكلمات المطبوعة أو المكتوبة التي
يمكن أن يستجيب لها الفرد المتعلم بوصفها مثلاً للمثير
الشرطي. فالكلمة المنطوقة بديل لمثير طبيعي، فيما تشكل

فعل الخوف على صوت حاد، الخ... تشتمل الاستجابات
المكتسبة إذن على كل عاداتنا المعقدة واستجاباتنا الشرطية، فيما
تشتمل الاستجابات غير المكتسبة على كل ما نقوم به في
طفولتنا الأولى قبل أن تبدأ عملية الإشرط وتكوين العادات.

هناك تصنيف آخر يقوم على تسمية الاستجابات بالعضو
الحسي الذي تنطلق منه. وعليه يمكن أن نشير إلى الاستجابة
البصرية غير المكتسبة مثل اتجاه عين المولود الجديد نحو مصدر
ضوئي. ويمكن في مقابل ذلك أن نشير إلى الاستجابة البصرية
المكتسبة مثل الاستجابة لكلمة مكتوبة. كما يمكن الحديث عن
استجابة حركية غير مكتسبة حين يستجيب الطفل بالبكاء لتوتر
استمر طويلاً في ذراعه. أما الاستجابة الحركية المكتسبة فقد
تتمثل في تناول شيء سريع العطب في الظلمة أو في تتبع
مسارات إحدى المشاهات المعقدة. إن تقلصات المعدة التي
ترتبط بفقدان الغذاء عند الطفل البالغ ثلاثة أيام تولد البكاء:
ويشكل البكاء في هذه الحالة استجابة حشوية غير مكتسبة. في
مقابل ذلك هناك استجابة حشوية مكتسبة أو شرطية حين تولد
رؤية الحلوى سيلان لعاب الطفل الجائع.

تطمح السلوكية إلى تحليل السلوك الإنساني بكل مستوياته
ابتداءً من الفعل المنعكس العضوي الجزئي وصولاً إلى مستوى
الاستجابة المهنية والاجتماعية. إن غرضها في الواقع غرض
عملي، إذ انها تسعى إلى حل مثل هذا النوع من المشكلات:
كيف نجعل الأفراد يتصرفون اليوم بطريقة مختلفة عما كانوا
يفعلونه بالأمس؟ بأي قدر يمكننا تبديل السلوك عن طريق
التربية؟... ويهدف حل هذا النوع من المشكلات يقوم
السلوكي مثله مثل أي عالم آخر بإجراء الملاحظات.

يتمثل المستوى الأول من الملاحظة في ما نقوم به كل يوم
من ملاحظة دون وسائط لجوانب معينة من سلوك الآخرين.
إلا أن هذا النوع من الملاحظة لا يمكن ضبطه ولا يشكل حقاً
ملاحظة موضوعية. لذا ترى السلوكية أنه يتعين على الملاحظة
أن تصبح ملاحظة علمية، أي أن يحاول الملاحظ أن يحدّد
تحديداً تجريبيّاً الوضعية التي تولّد ردة فعل محددة. عندها
يصبح الاستعمال الفردي والاجتماعي للملاحظة استعمالاً أشد
فعالية. ذلك أن هذه الملاحظة العلمية لا تسمح فقط
باكتشاف المثير الذي يولد ردة الفعل بل انها تسمح أيضاً،
حسب السلوكية، بمعرفة كيف تضبط ضبطاً فعلياً ردة الفعل
عن طريق تغيير المثير.

ترى السلوكية إذن على الجملة أن كل مشكلات علم
النفس يمكن طرحها بواسطة تعبير المثير والاستجابة:

م.....س

طعام، حامض سيلان اللعب

يمكن الحصول على ردة الفعل اللعابية بواسطة مثير آخر لا يولد في الحالة العادية ردة الفعل هذه. فالمثيرات البصرية أو الصوتية مثلاً لا تولد هذه الاستجابة، ومع ذلك يمكن لها أن تولدها إذا ما قمنا بربط هذه المثيرات المحايدة عدداً كافياً من المرات بالمثيرات غير الشرطية (م).

لقد أجرى السلوكيون - إضافة إلى تلامذة بافلوف - ما لا حصر له من التجارب لدراسة الإشراف عند الحيوانات وعند البشر على السواء واستعملوا هذه الغاية أنواعاً عديدة ومتنوعة من المثيرات وردود الفعل بما في ذلك ردود الفعل الانفعالية كالخوف والغضب والحب التي درسها واطسون نفسه. فظاهرة الإشراف تلعب في رأي واطسون دوراً أساسياً في تطور الكائن البشري. ويمكن من الوجهة العملية إشراف كل أعضاء الاستجابة في الجسم ويبدأ الإشراف منذ الحياة الجنينية ليتطور بسرعة كبيرة بعد الولادة ويستمر طوال الحياة الراشدة. «تبيمن الأفعال المنعكسة الشرطية أو البديلة على كل نشاطنا الجسدي من المهد إلى اللحد». بكلمة ينطوي مفهوم المنعكس الشرطي عند واطسون على طابع تفسيري عام.

يتجلى هذا التوسع بمفهوم المنعكس الشرطي أكثر ما يتجلى في تفسير واطسون لاكتساب الكلام والتفكير. فالعملية الأولية في اكتساب العادات اللغوية تتشابه بالنسبة لواطسون بعملية تحقيق المنعكسات الشرطية الحركية البسيطة مثل سحب اليد أثناء تقديم مثير سمعي أو بصري. ذلك أن الكلام سلوك حركي كباقي أنماط السلوك ويتم اكتساب هذا السلوك عن طريق التدريب الذي يميز المرحلة الأولى من الاكتساب عند الطفل ويستمر طوال حياة الأفراد. ومن هذه الزاوية يتم تكييف السلوك على الإشارات اللفظية عن طريق الربط بين إشارة اصطلاحية، الإشارة اللفظية، وفعل محدد. والواقع أن الإشارة اللفظية ترتبط بالفعل أكثر من ارتباطها بالشيء، ذلك أن كلام الطفل يبرهن أنه لا يفصل الشيء عن الأفعال التي يؤدي فيها هذا الشيء دوراً معيناً. وتثبت هذه الرابطة المؤقتة بسهولة أكبر بالقدر الذي تكرر فيه مرات عدة. وإذا تكررت العبارة أو الكلمة في مناسبات عدة بغياب الفعل الذي تشكل هذه الكلمة أو العبارة إشارة له، فإنها تفقد تدريجياً قيمتها كمثير شرطي متمايز.

يؤكد واطسون أن المعجم اللفظي عند الطفل، معجم الأصوات الرمزية أو المرمزة بالأحرى بفعل اصطلاح اجتماعي،

الكلمة المكتوبة بديلاً لبديل. وتعطي السلوكية أهمية قصوى للإشراف في الحياة الاجتماعية لاسيما في التربية، ذلك أنه يمكن لكل مثير يولد ردة فعل معينة أن يخضع للإبدال.

تخضع الاستجابة أيضاً مثلها مثل المثير للإشراف. وقد يبلغ عدد الاستجابات التي تتولد عن المثير ذاته عدداً كبيراً للغاية. وهذا ما يمثل غنى ومرونة الاستجابات التكيفية عند الحيوانات وعند الكائنات البشرية على السواء. فعلى سبيل المثال يحمل الكلب الصغير الطفل على مداعبته وعلى الضحك واللعب.

م.....س

رؤية الكلب
في اليوم التالي يولد الكلب نفسه ما يلي:

م.....س

رؤية الكلب
بين الحالتين كان الكلب قد أذى الطفل وهو يلعب وأحدث جرحاً في جلده وأدامه قليلاً. والحال أننا نعلم بأن:

م.....س

حرق أو جرح الجلد
تراجع الجسم، والبكاء
ويعني ذلك أن المثير البصري، الكلب، لم يتغير، إلا أن ردة الفعل التي تتعلق بمثير غير شرطي آخر، جرح الجلد، قد ظهرت.

يوجد المئات من الاستجابات غير المكتسبة التي تعمل منذ الولادة. إن تشريط هذه الاستجابات هو الذي يشكل، حسب واطسون، ردود الفعل المكتسبة. وترتبط ردود الفعل هذه بعضها ببعض لتكوّن مركبات شرطية أيضاً لتلبية نشاطات أكثر تفصيلاً، تلك هي إذن العادات التي تشكّل في نظر واطسون تكاملاً لاستجابات متنوعة ومتقاة بواسطة تشريط خاص، هذا الإشراف الذي توجهه منذ الولادة التأثيرات الاجتماعية ولاسيما في البداية تأثيرات البيئة الأسرية.

يتضح إذن أن دراسة الأفعال المنعكسة الشرطية هي التي شكلت أكبر تقدم على طريق فهم الصلة بين تكون العادات وإشراف المثيرات والاستجابات. من هنا هذا التقدير الفائق الذي يكنه واطسون لتجارب بافلوف وتلامذته في هذا المجال، فهو يؤكد أن ظاهرة المنعكسات الشرطية هي على التقريب المحصول الإيجابي الوحيد الذي حققه علم النفس منذ عدة قرون.

من المعلوم أن تجارب بافلوف وتلامذته تركزت بصورة أساسية على الغدة اللعابية عند الكلب. . . فوضع شيء من اللحم أو الحامض على لسان الكلب يولد إفراز اللعاب:

الصغير غير المتأسكة فرح أهله الذين يسعدون بأنه غير أبله ولا أحرص. بعد ذلك تصبح هذه الثروة ثروة متعة بالنسبة للأهل الذين يبدأون يمارسون ضغطاً على الطفل للتخفيف من ضوئائه. عندها يبدأ الطفل بالتمتة التي تظل تثير أيضاً في الغالب انزعاج المحيط. وفي الأخير يؤدي خضوع الكلام للضغوط الاجتماعية إلى تغييب حركة الشفاء نفسها، هذه الحركة التي تظهر حين يقرأ الطفل أو يتأمل. بذلك تصبح العملية الكلامية عملية داخلية، أي عملية تفكير.

هكذا نرى أن واطسون حاول تفسير السلوك بكل أنماطه ومستوياته انطلاقاً من العلاقة بين المثيرات والاستجابات. فهو لا يلدأ - تحاشياً للوقوع في الذاتية - إلى المفاهيم التي يعتبرها أشياء مفاهيم تفسيرية كالمكاثات أو الاتجاهات أو القدرات أو الاستعدادات. فهو يعتقد أن الإنسان، حين الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة وأن سلوكه يتكون تدريجياً نتيجة عملية التدريب وتثبيت المنعكسات الشرطية. إنه القائل «اعطوني دزينة من الأطفال السالمين وأنا أكفيل في أن أجعل كلاً منهم اختصاصياً في مجال اختاره أنا: سأحوهم إلى أطباء أو تجار أو قانونيين أو متسولين أو سارقين، وذلك بغض النظر عن مواهبهم وميولهم واتجاهاتهم وقدراتهم ومهنة أجدادهم وعرقهم». فبهذا التصور يلغي تماماً دور الكائن الحي نفسه الذي يخضع للمثيرات ويستجيب لها.

يظهر بوضوح أن العديد من تفسيرات واطسون تتسم بالجمود والتبسيط... والفردة أيضاً (لا سيما تفسيره لعلمية التفكير). غير أن ذلك لا ينفي الإسهام الأساسي لواطسون. فعلم النفس المعاصر مدين للسلوكية بالعديد من أفكاره ومنها بوجه خاص الفكرة القائلة أن ما يمكن أن نعرفه عن نفسانية الكائن الحي يرتكز إلى ما يمكن أن نعرفه عن سلوكه. إلا أن نظرة هذه المدرسة للسلوك ذاته نظرة مفتقرة لغناه وقد تناسب هذه النظرة مع بعض أنماط السلوك الحيواني ومع الأفعال البسيطة كالأفعال المنعكسة. إلا أنها لا تتلاءم تماماً مع الأنماط المعقدة للسلوك الإنساني بوجه خاص. ذلك أن السلوك الإنساني في أنماطه المعقدة لا يمكن أن يُختزل إلى بعض الاستجابات التي تنشأ نتيجة بعض المثيرات. فالكائن الإنساني الذي يوجد بين المثير والاستجابة كائن نشط ومدرك وتجري في داخله عمليات فيزيولوجية ونفسية ولا تتجلى هذه العمليات بالضرورة في الاستجابات الظاهرة.

على ذلك نفهم لماذا قام تلامذة واطسون بتوسيع مفاهيمه وتصحيحها وإغنائها، مما أدى إلى نشوء عدة مدارس سلوكية

يتكون في البداية ببطء نوعاً ما انطلاقاً من الأصوات الأولى غير المكتسبة التي تصدر تلقائياً عن الطفل الصغير. وهو يتكون في بادئ الأمر عن طريق الصدفة إلى حد ما. إلا أنه يخضع للتطوير بواسطة البيئة الاجتماعية، الأهل، بفضل عمل صبور من التشريط وذلك بتحسين الفرص لتقريب الأصوات غير المكتسبة من الأصوات الاصطناعية، وما أن يقترب الصوت من الكلمة الاصطناعية حتى يمكن ربطها بالشيء أو بالفعل، عملية استبدال الشيء أو الفعل بالصوت. ولا تنحصر عملية الإشراف بالكلمة أو مجموعة الكلمات بل إنها تشمل أيضاً تنعيم الكلمة وإمالتها وطريقة نطقها... وعليه يكتب الطفل شيئاً فشيئاً استجابة لفظية شرطية لكل شيء من أشياء يحيطه الخارجي أو لكل وضعية من وضعيات هذا المحيط.

تؤدي الكلمات في البداية دورها كمثيرات للنشاط البدني، وبذلك تعود إلى أصلها كبديلات للأشياء، أو الأفعال، التي كانت وحدها تولد قبل الكلام مثل هذا النشاط. وعليه يقوم بين الكلمات والأشياء تعادل في توليد ردة الفعل. «ويسمح هذا التعادل، كما يقول واطسون، بتركيز عالم بأسره في حد أدنى من ردود الفعل البديلة، ردود الفعل اللفظية، وينقل هذا العالم إلى الآخرين. كما يسمح هذا التعادل أيضاً للفرد المعزول بأن يحمل معه العالم الخارجي وأن يعالجه في العزلة».

بيد أن الكلمات تؤدي أيضاً دورها كمثيرات لكلمات أخرى: فالكلمة المنطوقة أو المقروءة تكفي لتوليد العبارة كلها... إن هذه الآلية هي التي تسمح لنا، حسب واطسون، بالتكلم عن أشياء وأحداث بعيدة في المكان والزمان دون أن نتلقى بصورة مباشرة تأثير المثيرات الخارجية التي تقابل الكلمات.

على أساس ما تقدّم يمكن فهم التصور السلوكي للتفكير أو بالأحرى لفعل التفكير. فالسلوكية تعتبر أن التفكير فعل بسيط بساطة اللعب بالنس ولا يشكل - مثله مثل اللعب بالنس إلا جزءاً من عملية بيولوجية إجمالية. فعل الجملة يعتبر واطسون أن ما ندعوه عادةً بالتفكير ليس شيئاً آخر غير فعل التكلم إلى الذات، أي أنه كلام داخلي. في هذه الحالة فإن العادات العضلية المكتسبة في الكلام الظاهر هي التي تفسّر بصورة أساسية الكلام الضمني أو الداخلي، أي التفكير.

إن ظروف الحياة الاجتماعية هي التي تدفع، حسب واطسون، إلى تحويل الكلام الظاهر إلى كلام داخلي. ففي مرحلة إصدار الأصوات بصورة فوضوية تثير ثروة الطفل

اللغة وعلم الأنام، الانتولوجيا، والعلاج النفسي والتربية... الخ: والواقع أن تطوّر المجتمع الأمريكي نفسه قد خلق مجالاً مناسباً لظهور السلوكية وتطورها. فقد اتسم المناخ الاجتماعي لبداية هذا القرن المتميّز بازدهار الرأسمالية الأميركية بالتفاؤل الكبير عند العلماء والمثقفين إزاء الإمكانيات التي وفرتها الإنجازات التكنولوجية للبشرية. ففي الولايات المتحدة كانت تسود النظرة إلى الإنسان بوصفه موضوعاً بغير وعي لا يهتم فيه إلا سلوكه الذي يمكن أن يخضع لشبكات محكمة بصورة مناسبة، وهي النظرة التي تلائم تماماً مع نزعات الفعالية التي تميّز الرأسمالية الصاعدة. فقد بدا لواطسون أن علم النفس كعلم للوعي يفتقد لأية قيمة عملية ولأية فائدة حقيقية للمربي ورجل القانون والطبيب والصنّاعي والتاجر... فما لا شك فيه أن توجّه واطسون والسلوكية بوجه عام يمد جذوره في النزعة النفعية التي سادت وما تزال المجتمع الأمريكي ولاسيما في نزعة الفعالية على الطراز الأميركي. ففي إزاء فرد معين يتعين بصورة أساسية معرفة ما يقدر عليه هذا الفرد. وما يمكن أن يكون عليه مردوده: «يتمثل هدفنا، يقول واطسون، في معرفة ما هو حسن أو ما هو سيء بالنسبة للإنسان وفي معرفة كيف نوجّهه في الطريق السليم»!

مهما تكن جدوى الأبحاث التي قامت بها السلوكية فإن طاقاتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي. وبرّر واطسون هذا النفي للوعي بقوله إنه لم يكتشف إطلاقاً دور الوعي في أي نشاط إنساني وبأننا لا يمكن أن نلتقي بالوعي ولا أن نحده. ويعني هذا النفي بطبيعة الحال نفياً للإدراكات والصور الذهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابةً لثيرات معينة.

لم يعد هذا التصور مقبولاً اليوم في علم النفس ولا أحد يدافع عنه دفاعاً ذا مغزى. فهذا التصور يجرّد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقاراً كبيراً. فإذا لم يكن ممكناً تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأن الوعي هو الذي يحدّد أفعالنا ويعطي تأويلها. صحيح أن دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصور في محو الموضوع الذي أثارها من الوجود، أي في محو موضوع الوعي نفسه. فمن الثابت اليوم في علم النفس أنه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية وتجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من تجلياتها في السلوك الملاحظ. فالإدراك يتجلى في أفعال إدراكية لفظية وحركية، وكذلك الانتباه والتصور. ولا نبالغ بالقول بأن دراسة هذه الوقائع هي

عُرفت بالسلوكية الحديثة. فقد حاول السلوكيون المحدثون أن يحافظوا على المرتكزات الأساسية لنظرة واطسون وأن يأخذوا في الوقت نفسه بعين الاعتبار دور الكائن الحي والمستوى النفسي في السلوك دون أن يلجأوا بأيّة صورة من الصور إلى الاستبطان. فالأميركي تولمان Tolman انتقد النظرة التجزئية للسلوك كما عبر عنها واطسون. فهو يعتبر أن السلوك هو دائماً سلوك كلي ولا يمكن النظر إليه كمجموعة استجابات جزئية. كما يعتبر أن هناك بين المثير والاستجابات عمليات مهمة ذات طبيعة معرفية وعاطفية ودافعية. لذلك لا بد لكل تعبير عن السلوك أن يأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أنماط من المتغيرات: متغيرات المحيط ومتغيرات السلوك، وبين هذين النمطين من المتغيرات هناك المتغيرات الوسيطة التي تؤثر على السلوك أيضاً كالدافع والوراثة والنضج والسن... الخ. فالمثير نفسه لا يؤدي إلى الاستجابة نفسها لدى جميع الأفراد. ذلك أن هؤلاء يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم وتكوينهم الفيزيولوجي وسنهم وجنسهم... الخ. وعليه لا يمكن تفسير الاستجابة بنوع المثير فقط بل يجب تفسيرها أيضاً بهذه المتغيرات الوسيطة التي تتعلق بالكائن الحي نفسه. على ذلك يتعدّل نموذج واطسون م ← س إلى النموذج الآتي: م ← كائن حي متعفي ← س.

لقد حاول هول Hull أن يدرس هذه المتغيرات الوسيطة بالطريقة الافتراضية الاستدلالية التي تقوم على افتراض وجود هذه المتغيرات والاستدلال عليها أو استنتاجها من خلال السلوك الملاحظ. كما تقدم سكينر Skinner وهو من السلوكيين المعاصرين بنمط آخر من التشريط غير التشريط البافلوفي الذي اعتمده واطسون على نطاق واسع، وهو النمط المعروف باسم التشريط الإجرائي. وطبقاً لهذا التشريط الإجرائي يمكن تثبيت استجابة جديدة، كاستجابة الضغط على الرافعة عند الحيوان أو الاستجابة اللفظية عند الإنسان، بفعل تعزيز هذه الاستجابة تعزيزاً إيجابياً مناسباً (تقديم الطعام في الحالة الأولى والاستحسان في الحالة الثانية). واشتهر سكينر أيضاً بالنتائج النظرية والتطبيقية التي توصل إليها بالنسبة لمسائل اللغة الإنسانية وطرق التعليم المبرمج.

ثمة عدد كبير من الباحثين الذين يتمون إلى السلوكية باتجاهاتها المختلفة وتنوع أبحاثهم تنوعاً شديداً للغاية. فالانتقائية والبراغماتية الأمريكيتان قد سمحتا بنقاط التقاء عدة مع مدارس أخرى، كما ساهمتا في تطور مختلف الاختصاصات. وهكذا نجد وجهات نظر سلوكية في علم

الفلاسفة الحديثين وعلى الأخص بيرس Peirce ومورس Morris.

أما المصدر الثاني للسيمياء فهو اللسانية الأوروبية الحديثة التي وضع ركانزها العالم اللغوي فردينان دو سوسير De Saussure، والتي أغنت موضوعاتها أعمال جاكوبسون Jakobson وتروبتزكوي Trubetzkoy وهيلمسلاف Hjelmslev وبارت Barthes. يقوم عامة هذا التيار على تطبيق المفاهيم والمبادئ التي وضعتها اللسانية الحديثة، على مجالات أخرى من الحضارة كالانثروبولوجيا والفن التصويري والهندسة والموسيقى والأزياء الخ. . .

إلى جانب هذين التيارين، ثمة محاولة جديدة تنظر إلى المعطيات السابقة بمنظار نقدي، لتعيد بناء السيمياء انطلاقاً من نظرية الأفعال الكلامية speechact theory، التي أخذ بها فلاسفة اللغة العادية Ordinary language أمثال أوستن وسورل، وكذلك اعتماداً على المذهب البنائي Konstruktivismus الذي أطلقتته مدرسة ارلنغن Erlangen. هذا التيار الذي يبحث فيه ترابانت J. Trabant بالتفصيل، يطرح موضوع الدلالة من الناحية العملية، كون العلامة أصلاً هي فعل إفهام.

في هذا المقال، نعرض للتيارات الثلاثة المذكورة تحت العناوين الآتية: التيار المنطقي الفلسفي، التيار اللساني والتيار البرغماتي pragmatique.

1 - التيار المنطقي الفلسفي:

يقول بيرس: «أنا، على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسميه بعلم السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة» (Pierce, Collected Papers, S.P. 448).

وبالفعل، يُعتبر الفيلسوف الأميركي تشارلز بيرس Charles S. Pierce 1914-1839، مؤسس علم السيمياء الحديث وأول باحث منهجي فيه. فقد تسنى له أن يضبط المفهوم العام للعلامة وأن يضع أغنى قائمة لأصناف العلامات.

المقولات الكلية

يستند علم الدلالة عند بيرس على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والتعميم، موضع شك لأن تكون صالحة، لتأسيس نظرية المعرفة عامة والسيمياء خاصة. ومع ذلك فهي توفر منهجية سهلة لإقامة نظرية العلامة.

ما يشكّل في وقتنا الحاضر المحتوى الحقيقي لعلم النفس. فالوعي، واللاوعي، بات يمثل المبدأ التفسيري الأساسي للتصرفات، ومحوه لم يؤد مع السلوكية إلا إلى إلزام علم النفس حدود الوصف الذي لا نهاية له للظواهر السلوكية التي لا تفسرها.

مصادر ومراجع

- Guillaume. Paul, *Introduction à la psychologie*, Vrin., 1942.
- Naville. Pierre, *La Psychologie du comportement*, Gallimard, coll. Idées, 1963.
- Tilquin, A. *Le Béhaviorisme, origines et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin., 1950.
- Watson, John. *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, New york, 1914.
- ———, *Le Béhaviorisme*, Norton, New York, 1925.
- — *Le Béhaviorisme*, Trad. française, simone Deflandre, C.E.P.L., les classiques de la psychologie, 1972.
- ———, *Pedagogical seminary and Journal of Genetic Psychology*, H. Holt, New York, 1915.
- — *Psychology from the Stand - point of a Behaviorist*, Lippincot, Philadelphie and Londres, 1919.
- Zazzo, René, *Psychologie et psychologues D'Amérique*, P.U.F., 1941.

كمال بكداش

السيمياء (تيارات في السيمياء)

Trends in semiotics
Courants de sémiotique
Strömungen der Semiotik

إن المحاولات، التي تنتمي إلى مجال علم السيمياء، تعتمد على ثلاثة تيارات أساسية. ففي الدرجة الأولى، لا شك أن التقليد الفلسفي هو الذي أمد هذا العلم بأصوله، منذ نشأة الفكر اليوناني مع أرسطو وأفلاطون والرواقيين؛ بحيث أن علم الدلالة أصبح عند مناطقة العرب وفلاسفة القرون الوسطى من مقدمات المنطق التي لا غنى عنها. وقد تابع بعدهم معظم الفلاسفة، أمثال لوك ولايبنتز وهيغل، البحث في مفهوم الدلالة، إلى أن تطور إلى علم قائم بذاته مع

مقارنة ولا إضافة ولا تعدد ولا تبدل... وعياً ليس سوى خاصية إيجابية. مثل هذا الوعي قد يكون مجرد رائحة، مجرد صفيح... وبالاختصار كل كيفية للشعور Feeling بسيطة وموجبة هي الممثل الحقيقي لقولة الأول» (Pierce, *Die Fes-tigung der überzeugung und ander Schriklen* p. 144).

مقولة الثاني هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، نسبةً إلى شيء ثانٍ، لكن دون اعتبار شيء ثالث» وهي تشكل مقولة الواقع actuality أو الوجود؛ إذ إن وجود شيء ما أو حدث ما لا يمكن التحقق منه إلا بتفاعله مع شيء آخر. أما مقولة الثالث فهي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث أنه يقع نسبة بين ثانٍ وثالث». تندرج تحت هذه المقولة كل الأشكال والعمليات الذهنية الواعية كال تفكير والمعرفة والتقنين والاتصال. وعلى رأس هذه الأشكال والعمليات العلامة بالذات، إذ إنها تمثل العلاقة الثلاثية على أكمل وجه، كما سيتضح لنا بالتفصيل. بوجه عام، نستطيع أن نجمل مع بيرس لكل مقولة المساوقات الآتية:

| | | | | |
|---------|-----------------------------|---------|---------------------|---------|
| الأولى | الادراك الحسي | الكيفية | الصفة | الامكان |
| | أو الاحساس | | | |
| الثانية | التجربة | الكمية | الموضوع | الوجود |
| | أو الفعل | | الخارجي (أي التحقق) | |
| الثالثة | الفكر | التمثل | العلاقة | الضرورة |
| | أو العلامة (representation) | | | |

علاوة على ذلك، حاول بيرس أن يبيّن المقولات الثلاث على منطلق المحمولات: أي بحسب التدرج، تعود مقولة الأولية إلى المحمولات الأحادية نحو «س هو أحمر»، والثانية إلى المحمولات أو العلاقات الثنائية نحو «س أصغر من ع»، والثالثة إلى المحمولات أو العلاقات الثلاثية نحو «س تقع بين ع وف». وبما أن سائر العلاقات الرباعية وما فوق يمكن، وفقاً لبيرس، تأديتها بعلاقات ذات حدود أقل، خلافاً للعلاقات المذكورة، ينجم عن ذلك أن المقولات الثلاث تشكل المقولات الأساسية التي لا يمكن اختزالها. فهكذا على سبيل المثال لا يمكن تحليل العلاقة الثلاثية «أ يعطي ب لـج» إلى الوصل بين علاقيتين ثابيتين كقولنا «أ يتخلّى عن ب» و «ب يصبح مُلكاً لـج» لأن هذا التركيب الجديد يفتقر إلى القصد الحاصل في القضية الأولى وهو أن يتوجه إلى ج في إعطاء ب.

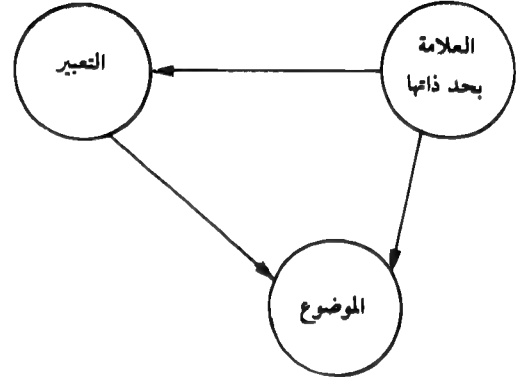
من خلال المقارنة بين معطيات التجربة، استطاع أرسطو أن يستخلص عشرة مفاهيم تندرج تحتها كل الكائنات؛ هذه المفاهيم خصصها باسم المقولات. أعاد كانط محاولة التصنيف، لكنه، إذ انتقد أرسطو لعدم اعتماده على طريقة موثوق بها تسمح له بتعيين المقولات، توصل عبر تصنيفه للأحكام وتحليلها، إلى اشتقاق اثنتي عشرة مقولة موافقة لها. لقد تأثر بيرس كثيراً بكانط، كما يعترف بنفسه «إن قائمتي نجمت أساساً عن استقصاء لائحة كانط» (Pierce C.P., T.I. p. 300). لذلك فهو من جهة يحاول، كما فعل كانط أن يشتق المقولات من المفاهيم المنطقية «إذ إن المفاهيم الميتافيزيائية هي مجرد تعديل لمفاهيم المنطق الصوري، وبالتالي لا يمكن إدراكها إلا على ضوء نسق وافٍ ودقيق جداً للمنطق الصوري». (Pierce, *Collected Papers*. 1, P. 625). لكن من جهة أخرى، لا يرى بيرس مانعاً من إمكانية انتزاع المقولات من التجربة ذاتها، «فالميتافيزياء، حتى الرديئة منها، تقوم بالفعل على الملاحظة، بشكل واعٍ أم غير واعٍ. أما كون ذلك غير مجمع عليه فيعود إلى أن الميتافيزياء تعتمد على أصناف من الظواهر phenomena، تكون كل تجربة عند الإنسان مشبعة منها لدرجة أنه لا يوليها أدنى انتباه» (Pierce, *Collected Papers*. 6, P. 2). لا شك أن شبهة التعاند في وجهي النظر هاتين تزول إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مقولات الفكر ذاتها تنطبق على الموجود، كما ينوّه بيرس بذلك (Pierce, *Col-lected Papers*. 1, P. 300).

في استخراج المقولات، لم ينطلق بيرس من تصنيف الأحكام بحسب الكم والكيف والحمل والجهة، كما فعل كانط، بل تعدى ذلك إلى ما هو أشمل، فوجد أن كل الأحكام، بالرغم مما بينها من اختلاف، تشترك في تركيب ثلاثي واحد هو: موضوع - رابطة - محمول. من هذا التركيب توصل إلى اشتقاق مقولاته الثلاثة الشاملة التي استقرّ أخيراً على تسميتها بصورة مجردة الأولية: firstness أو أيضاً باختصار الأول First، الثانوية secondness أو الثاني second والثالثة thirdness أو الثالث third.

فمقولة الأول هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، إيجابياً ودون نسبة إلى أي شيء آخر». تنتمي إلى هذه المقولة الكيفيات الشعورية qualities feelings أي كيفيات الظواهر الحسية كالأحمر والحر والمالس...، بغض النظر عن تحققها في الزمان والمكان، أو كونها مدركة ادراكاً حسيّاً أو متذكّرة. وبالتالي فالأوليات مأخوذة من دون اعتبار الأشياء التي تحل فيها بل من حيث هي مجرد إمكان. «تصوّر مثلاً وعياً ليس فيه لا

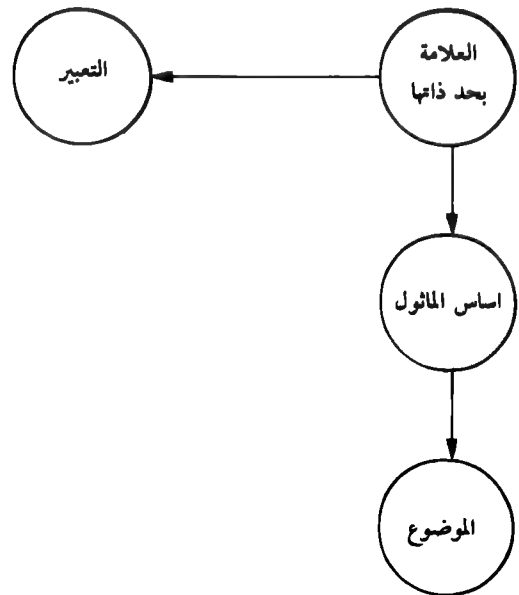
مفهوم العلامة

العلامة، التي هي نموذج لمقولة الثالنية، تشكل اذن من حيث الكنه علاقة ثلاثية بين ثلاثة اركان يطلق عليها بيرس اسما: العلامة بحد ذاتها sign in itself، والموضوع object والتعبير interpretant:



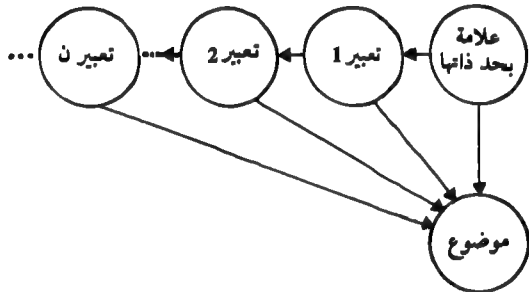
فالعلامة هي، بنظره، شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبر عنه من شخص ما.

هذا هو المفهوم العام للعلامة. لكن في بعض التحليلات (Pierce, C.P., T.2, P.228)، يضيف بيرس بأن العلامة بحد ذاتها لا تنال الموضوع مباشرة، بل من ناحية ما some respect، يسميها «أساس الماثول» the ground of the representation، والماثول عنده مصطلح مرادف للعلامة بحد ذاتها:



فهكذا مثلاً تكون العلامة المركبة «سجين القديسة هيلانة» دالة على الموضوع: نابليون الأول من حيث انه سجين الجزيرة المذكورة. أما التعبير فهو تصور آخر تبعته العلامة في ذهن الشخص المدرك. فالتعبير interpretant إذن هو ما يصدر عن المعبر interpret من رد فعل ظاهراً كان، أم غير ظاهر كما هي الفكرة أو الصورة الذهنية. رد الفعل هذا، الذي يدل على الموضوع أي يعبر عنه، يشكل بدوره علامة أخرى تستدعي تعبيراً ثانياً وهلم جرا إلى ما لا نهاية له. ولذلك يحدد بيرس العلامة بالتفصيل بأنها:

«أول first يرتبط بعلاقة ثلاثية أصيلة genuine مع ثانٍ second يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على أن يعين ثالثاً third، يسمى تعبيره، كي يقوم (هذا الثالث) بالعلاقة الثلاثية ذاتها التي يرتبط بها بموضوعه (الأول). (Pierce, C.P.,... T.2, P. 242) وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



في مثلنا السابق يمكن اعتبار كل التصورات التي يستدعيها القول «سجين القديسة هيلانة» أمثال: المنتصر في أوستلرتز، قائد الحملة إلى مصر، زوج ماري لويز، امبراطور فرنسا؛ على التوالي بمثابة تعبير أول وتعبير ثانٍ وتعبير ثالث وتعبير رابع الخ... عن الموضوع: نابليون.

نسب العلامة

يستفاد مما سبق أن العلامة تقوم أساساً على علاقة ثلاثية (ل) بين ثلاث حثيات هي على التوالي: العلامة بحد ذاتها، أو كما نريد أن نقول مع بنزي M. Bense، الوسيلة (و)، والموضوع (م)، والتعبير (ت). هذا ما يمكن إجماله بشكل مثلث:

الثلاثي للمقولات. إذ إن كل حيثة تنطوي بدورها من جهة ما على مقولة الأول والثاني والثالث؛ أي بقول آخر على نسبة إلى الوسيلة (و) ونسبة إلى الموضوع (م) ونسبة إلى التعبير (ت). لتعيين الفروع التسعة التي تنجم عن هذه العملية، تلجأ مدرسة شتوتغارت إلى إقامة جدول ضرب على هذا النحو:

| التفريع | | | |
|----------------|----|-----|-----|
| و | م | ت | |
| و | وو | م و | ت و |
| حيثيات العلامة | م | وم | م م |
| ت | وت | م ت | ت ت |

أو أيضاً باستعمال الأعداد:

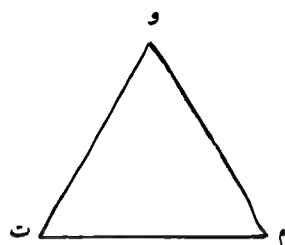
| التفريع | | | |
|----------------|----|----|----|
| 1 | 2 | 3 | |
| 1 | 11 | 12 | 13 |
| حيثيات العلامة | 2 | 21 | 22 |
| 3 | 31 | 32 | 33 |

كل واحد من هذه الفروع التسعة لا يشكل بحد ذاته علامة تامة، بل لا بد له أن يدخل في التركيب مع فروع أخرى حتى يتحقق ذلك، ولذلك يطلق عليه اسم «علامة تحتية» subzeichen.

مع بيرس سوف نبحت بالتفصيل عن هذه العلامات التحتية اعني عن فروع العلامة بالنسبة إلى الحيثيات الثلاث:

1 - العلامة بالنسبة إلى الوسيلة:

إن العلامة من حيث هي وسيلة، أي بلغة بيرس العلامة بحد ذاتها، قد تكون مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، وتسمى عندها علامة كيفية Quali-sign. فكل قوام مادي للعلامة هو



استناداً إلى هذا التحليل، يرمز بنزي إلى تركيب العلامة (ع) على النحو الآتي:

ع \Rightarrow ل (و، م، ت) وبشكل أدق، للتنويه بتسلسل الحيثيات، أي بأن الموضوع يتبع الوسيلة، والتعبير يتبع الوسيلة والموضوع معاً، يؤدي بنزي العلاقة الثلاثية للعلامة (ل ع) هكذا:

ل ع \Rightarrow (م \Rightarrow ت)

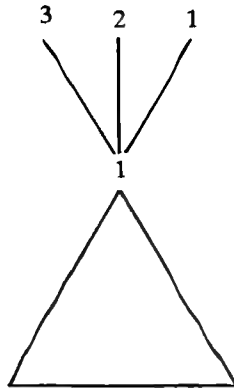
وبما أن كل حيثة من هذه الثلاثة تنتمي إلى إحدى المقولات التي سبق ذكرها، إذ إن الوسيلة هي من مقولة الأول، والموضوع، لكونه يعود إلى الواقع الخارجي وبالتالي يتفاعل مع بقية الوقائع، هو من مقولة الثاني، وإن التعبير الذي يشكل بدوره، كما رأينا، علامة، أي أنه بتوجهه نحو الموضوع يستدعي تعبيراً ثانياً، وهو من مقولة الثالث، يحسن، على غرار بنزي، توضيح هذا الانتفاء إلى المقولات باستعمال الأعداد 1 و 2 و 3 بدلاً من (و) و (م) و (ت)، وتحديد التركيب العلائقي للعلامة على النحو الآتي:

ل ع \Rightarrow ((1 \Rightarrow 2) \Rightarrow 3)

هذه الطريقة تُظهر جلياً أن التركيب المذكور يؤلف، بحسب لغة نظرية المجموعات، ثلاثية مرتبة un triple ordonné وينطوي في الوقت نفسه على عملية التوليد التي تحصل بالتتابع من 1 إلى 2 إلى 3، وعملية الفساد degeneration المعاكسة لها. كما أنها تبين أن كل حيثة من حيثيات العلامة تمثل إحدى المقولات الكلية. ولهذا فالعلامة ككل تشكل نموذجاً حقيقياً للعالم، إذ أنها تتضمن كل الكائنات الممكنة التي تُصور تحت المقولات الثلاث؛ فمن حيث كون العلامة وسيلة، هي جزء من العالم المادي، ومن حيث كونها موضوعاً هي جزء من عالم الأشياء والأحداث، ومن حيث كونها تعبيراً، فتتبع إلى مجال القواعد والأشكال الفكرية.

بالنسبة إلى كل حيثة من الحيثيات الثلاث، يُخضع بيرس العلامة من جديد لتفريع ثلاثي trichotomie موافق للتقسيم

أو أيضاً يقابل هذه العلامات أزواج الأعداد (11)، (12)، (13) على هذا الشكل:



2 - العلامة بالنسبة إلى الموضوع:

من حيث الدلالة على موضوع، يقسم بيرس العلامة إلى ايقونه icon وشاهد index ورمز symbol. ونعني هنا بالموضوع أي شيء ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته.

فالأيقونة، وفقاً لپيرس، هي علامة تدل على موضوعها من حيث أنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي يُشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينها. لكن بالرغم من أن التشابه يفترض تعلق الأيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الأيقونة متوقفة على وجود موضوع خارجي معين، إذ كثيرة هي الأيقونات التي لا تدل إلا على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم (صورة العنقاء) والمسرحيات والأفلام؛ ناهيك عن أنه في أغلب الأعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع النوي انجازه. من أمثال الأيقونة: الصور والرسوم والنماذج والبنيات والتصاميم والاستعارات والتوابع والمعادلات والأشكال على أنواعها (الأشكال المنطقية، الأشكال الشعرية، ...). بالطبع، لا تؤلف مفردات اللغة بالدرجة الأولى إيقونات، إنما هيئة تركيب المفردات، أي المبني، من حيث أنها تطابق ترتيب الموضوعات تدخل ولا شك تحت صنف الأيقونة.

يمكن إبدال أيقونة بايقونة لها تصوّرها، وهكذا إلى ما لا نهاية له. فمثلاً تكون الصورة الفوتوغرافية للوحة الجوكوندا أيقونة الأيقونة، ونسخة عن الصورة الفوتوغرافية أيقونة أيقونة الأيقونة. في مثل هذه الحال، ينحصر بيرس الأيقونة من الدرجة الأولى باسم الأيقونة الأصلية genuine، أما التي من درجة

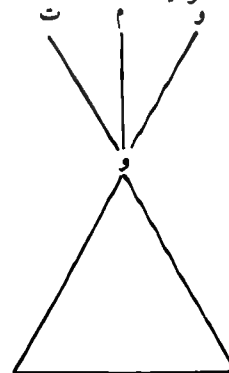
كيفية؛ من هذا القبيل الصفات الحسية كالألوان والأنغام والروائح الخ...

وقد تكون الوسيلة شيئاً أو حدثاً فرديين حاصلين في الخارج، وتسمى لذلك علامة عينية Sin-sign. فهكذا مثلاً تشكل إحدى الكلمات في سطر ما من صفحة كتاب مخصوص علامة عينية، حتى لو وجدت آلاف النسخ من هذا الكتاب. وكذلك كل نصبة إشارات ضوئية هي في مكانها علامة، مهما تكررت هذه النصب في شارع ما.

أما إذا كانت العلامة ذات طبيعة عامة فتسمى «علامات قانونية» Legi-sign. خلافاً للعلامة الكيفية والعينية، لا ترتبط العلامة القانونية بتحقيق مخصوص لها بل تبقى هي ذاتها في كل تجلياتها. هكذا مثلاً كلمة بيت، بغض النظر عن تعدد لفظها أو كتابتها، هي علامة قانونية واحدة. من نوع هذه العلامات: ألفاظ اللغات الطبيعية، الرموز الرياضية والكيميائية، علامات السير، الإشارات الجوية، الشعارات الدينية كالصليب واللال الخ... مما سلف نستطيع أن نتبين أن العلامة العينية ليست سوى تحقق فردي للعلامة القانونية.

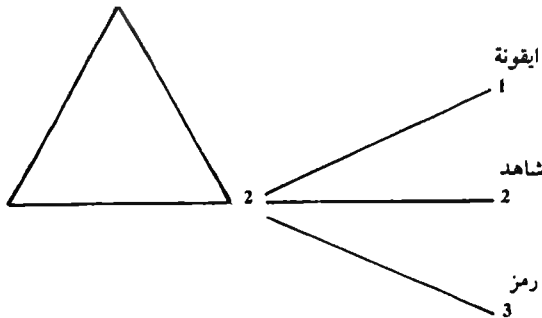
إلى جانب المصطلحات التي أتينا على ذكرها، يستعمل بيرس أحياناً مصطلحات أخرى مرادفة لها هي وفقاً للتسلسل السابق tone و token و Type، وقد لاقت الأخيرتان وحدهما شيوعاً في الألسنة الحديثة. كما أنه غالباً ما يستعمل حالياً في السيمياء هذين المفهومين أعني token و Type المصطلحان: إسكيمة العلامة Zeichenschema وعيّنة العلامة Zeichenexemplar.

بشأن التعريفات الواردة في جدولي الضرب السابقين، نقابل العلامات الكيفية والعينية والقانونية على التوالي الحروف المرتبة: (و)، (م)، (و)، (ت)، (و). أي أن العلامة الكيفية (و) تؤلف فرع الوسيلة من حيثية الوسيلة، والعلامة العينية (م) فرع الموضوع من حيثية الوسيلة، والعلامة القانونية (ت) فرع التعبير من حيثية الوسيلة:



والامضاء الخ... حتى يتم له تعيين الشخص. وأخيراً، الرمز هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيميه: الايقونية والشاهد. قد استعمل پيرس كلمة symbol بهذا المفهوم المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من $\delta\upsilon\sigma$ و $\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ ، ويُقصد به حرفياً ما يقع - مع، وبالتالي مجازاً، ما يُتواضع أو يُتفق عليه. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت بالرغم من الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة. مثلاً يفعل پيرس فيما يخص الايقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة شمس التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شمس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الإنسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات؛ إذ لا بد في النهاية من الإشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها. لا يمكن انكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والأحداث واطهار العلاقات القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

وفقاً لجدول الأرقام السابق، يتحدد كل من الايقونة والشاهد والرمز على التوالي بهذه الأزواج من الأعداد: (21)، (22)، (23). بحيث ان الايقونة تشكل نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الأولى، والشاهد نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الثانية والرمز من الدرجة الثالثة:



أعلى فينعتها بالايقونات الفاسدة أو المنحدرة degenerate. تمتاز الدلالة الايقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون وسيلة دولية للتواصل والفاهم، وهو أمر شائع في كثير من الميادين، كما في تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الايقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى.

إن الايقونة لا تقتصر، كما يوحي اصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعموم. فكما أن مثلاً صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي ايقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثل هذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من وجهة ما مع المدلول.

أما الشاهد index (أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص) (ابن سينا، النجاة، المنطق فصل في الدليل ص 59) فيختص بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثلة الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، الصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية ordinal، أسماء العلم، أسماء الإشارة، ضائير الوصل، الخ...

يحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة وذلك بأن يتوسط بينها شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميز پيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصلي يرتبط مباشرة بموضوعه وشاهد منحدر؛ فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصلياً على المدينة، بينما إشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر، ونوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصلية؛ ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث انها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع، احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصلية كمحل الإقامة وتاريخ الولادة

المصطلح. فالتصور أي الـ Rhema إذن يعني في هذا المجال كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً بل فقط حدّاً في الحكم. وهي بالتالي لا تحتل لا الصدق ولا الكذب. من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل أسمر والمحمولات المركبة مثل طويل الشعر، والاستعارات مثل أسد بدلاً من سمير، والعينات والعناصر الزخرفية والهيكليات الخ. . . .

أما كلمة *dicent* التي تعني حرفياً: القول، فلها تختص عملياً بقسم من القول الذي هو تام، ولا تنطوي على القول المسمى بالناقص، الذي يندرج تحت مفهوم الـ Rhema. لذلك سوف نستخدم على تسميتها بالعربية بلفظة التصديق الموافقة لها على مستوى المعاني والمفابلة للتصوّر في المنطق العربي. يحدد *پيريس* الـ *dicent* أي التصديق بأنه علامة قابلة للحكم أي أنها تقبل الصدق أو الكذب. وهي بهذا المعنى مركب لا يحتاج إلى الزيادة، أو كما يقول منطقة العرب: «مركب يصح السكوت عليه». خارج اللغة حيث التصديق يتحقق كما هو واضح في القضية، نجد في مجال الهندسة المعمارية مثلاً للتصديق في واجهة البنية، إذ إن الواجهة تؤلف وحدة مغلقة تامة يمكن أن يُحكم فيها بالسلب أم بالإيجاب.

وأخيراً، الحجة *argument* هي تأليف من العلامات لا تتعلق سوى بالقواعد، وهي أكمل سائر العلامات، من وجهة البنية تعتبر الحجة صحيحة أي دائمة الصدق. هكذا مثلاً تنتمي إلى الحجج الأقيسة المنطقية، نحو:

$$\begin{array}{r} \text{أ هو ب} \\ \hline \text{ب هو ج} \\ \hline \text{أ هو ج} \end{array}$$

وكذلك الأشكال الشعرية كالموشحات وغيرها. فيما يخص هذا الفرع من التعبير، يستحيل أن تكون النسبة إلى الموضوع إلا رمزية، وبالطبع لا تكون عندها الوسيلة المستعملة سوى علامة قانونية *legi-sign*. فالحجة إذن هي تأليف بالوضع يتطلب دلالة وضعية.

مما سبق، يتضح أن كل واحد من فروع العلامة بالنسبة إلى التعبير، أي التصوّر والتصديق والحجة، يتمثل على التوالي بالأزواج الآتية: (31)، (32)، و (33):

إن هذه القسائم الثلاث، أعني الايقونة والشاهد والرمز، يجب أن تؤخذ بمثابة متوالية توليدية تماماً كما هي حال حيثيات العلامة الثلاث أي الوسيلة والموضوع والتعبير، بشكل أن الشاهد يستند إلى الايقونة، والرمز يستند إلى الشاهد وإلى الايقونة معاً.

فيما يخص فروع كل من الحيتين، حيثة الوسيلة وحيثة الموضوع، يمكن مزجها على النحو الآتي:

إذا أخذنا بعين الاعتبار تسلسل الحيثيات أي قدمنا هنا حيثة الوسيلة على حيثة الموضوع، وإذا طبقنا، عند المقارنة بين فروع حيثة ما وفروع حيثة أخرى، المبدأ:

$$1 \leftarrow 2 \leftarrow 3$$

أي أن المقولة الثالثة تستلزم الثانية وهذه بدورها تستلزم الأولى، كما يقع مع الجهات الساوقة لهذه المقولات، أعني: الضرورة \leftarrow الوجود \leftarrow الامكان نحصل على هذه التراكيب:

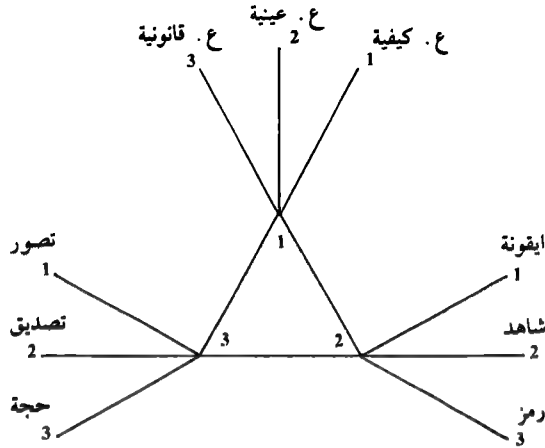
| فروع حيثة الوسيلة | فروع حيثة الموضوع |
|-------------------|-------------------|
| 11 | 21 |
| 12 | 21 |
| 12 | 22 |
| 13 | 21 |
| 13 | 22 |
| 13 | 23 |

هذه العلاقات الست تشير إلى أن العلامة الكيفية (11) لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الموضوع إلا ايقونية (21)، وأن العلامة العينية (12) قد تكون ايقونية (21) وقد تكون شاهدة (22) أيضاً. أما العلامة القانونية (13) فقد تكون ايقونية (21) أو شاهدة (22) أو رمزاً (23) كذلك.

3 - نسبة العلامة إلى التعبير:

بالنسبة إلى التعبير يميز *پيرس* أيضاً ثلاثة فروع، يستعملها المصطلحات من المنطق التقليدي. وهذه الفروع يسميها على التوالي *Rhema* و *dicent* و *argument*.

يقابل مصطلح الـ *Rhema* حرفياً في المنطق عند العرب لفظة «مفردة» لكن، بما أن *پيرس* يستعمله بمعنى أعم يشمل المفردة وكل مركب ناقص من المفردات، فإن لفظة التصوّر، الشائعة أيضاً في المنطق العربي، تنطبق تماماً على هذا

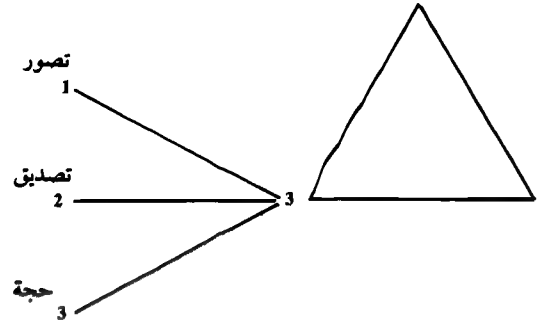


من الوجهة الرياضية البحتة يمكن الحصول على $27 = 3^3$ مركب. لكن بسبب الشروط الموضوعية من ترتيب الحيات واستلزام الفروع بعضها لبعض أي: $3 \leftarrow 2 \leftarrow 1$ ، تنحصر الأصناف بعشرة فقط. للحصول على هذه الأصناف، يمكن الجمع بين قائمتي المركبات من فروع العلامة بالنسبة إلى الوسيلة والموضوع من جهة، ومن فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع والتعبير من جهة أخرى، مع توحيد فقط ما هو مشترك من فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع على هذا النحو:

| فروع حثية الموضوع + فروع حثية الوسيلة | | فروع حثية التعبير | |
|---------------------------------------|-------------------|-------------------|----|
| فروع حثية الموضوع | فروع حثية الوسيلة | فروع حثية التعبير | |
| 21 | 31 | 21 | 11 |
| 22 | 31 | 22 | 12 |
| 22 | 32 | 22 | 12 |
| 23 | 31 | 23 | 13 |
| 23 | 32 | 23 | 13 |
| 23 | 33 | 23 | 13 |

فتتأق لنا أصناف العلامات الآتية بترتيبها وأسائها كما وردت عند بيرس، وهي:

| | | |
|-----|----------|------------------------------|
| I | 11-21-31 | علامة تصورية ايقونية كيفية |
| II | 12-21-31 | علامة تصورية ايقونية عينية |
| III | 12-22-31 | علامة تصورية شاهدة عينية |
| IV | 12-22-32 | علامة تصديقية شاهدة عينية |
| V | 13-21-31 | علامة تصورية ايقونية قانونية |
| VI | 13-22-31 | علامة تصورية شاهدة قانونية |
| VII | 13-22-32 | علامة تصديقية شاهدة قانونية |



كما تم لنا فيما يخص فروع حثية الوسيلة وفروع حثية الموضوع، يمكن أيضاً الحصول على التراكيب التالية بين فروع حثية الموضوع وفروع حثية التعبير، بعد تحقيق الشروط التي سبق ذكرها:

| فروع حثية الموضوع | فروع حثية الوسيلة |
|-------------------|-------------------|
| 21 | 31 |
| 22 | 31 |
| 22 | 32 |
| 23 | 31 |
| 23 | 32 |
| 23 | 33 |

وعليه، لا يصح التعبير عن الايقونة إلا بطريقة تصورية، بينما التعبير عن الشاهد يجوز أن يتحقق تصورياً أو تصديقياً. وأما التعبير عن الرمز فإنه يمكن أن يجمع بين التصور والتصديق والحجة.

اصناف العلامات classes of signs

إن تصنيف العلامات عند بيرس لا يعتمد على احصاء العلامات المسماة في لغة ما أو على الخصائص الخارجية، بل ينطلق من قوام الكائنات نفسها.

كما اتضح لنا، تتركب كل علامة من ثلاثية triade من الحيات. ولما كانت كل حثية تحتل بدورها ثلثاً من الفروع trichotomie بحيث أن مجمل العلامات التحتية sub-sign كما في الشكل أدناه:

فإننا بالتالي نعي مع بيرس بصنف العلامة كل مركب من ثلاث علامات تحتية، كل واحدة منها تنسب إلى حثية مختلفة. فهكذا مثلاً يشكل المركب من علامة عينية وايقونية وتصوير صنف علامة.

V العلامة التصورية الايقونية القانونية:

هي قانون عام أو غلط؛ كل واحد من تحقيقاته الفردية يمتلك كفيات تحولها أن يشير في ذهن المعبر interpret صورة عن موضوعه. من هذا القبيل التخطيط العام الذي لا يتعلق بحالة فردية معينة، بل ينطبق على سائر الحالات المشابهة مثل التخطيط العام للحرارة الناجمة عن الحصة.

VI العلامة التصورية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو غلط، كل واحد من تحقيقاته الفردية مرتبط أو متأثر بموضوعه، بشكل أنه يوجه الانتباه إلى هذا الموضوع. مثال هذه العلامة ضائر الإشارة.

VII العلامة التصديقية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو غلط، يفيد خبراً ما عن موضوعه ويدفع المعبر إلى العمل أو الأخذ بالقرار. من أنواع ذلك إشارات السير والأوامر الخ...

VIII العلامة التصورية الرمزية القانونية:

هي علامة مرتبطة بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية general ideas. فكل اسم عام مثل «بيت» أو «شجرة» هو من هذا الصنف.

IX العلامة التصديقية الرمزية القانونية:

هي علامة ترتبط بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية، كي تفيد خبراً عن هذا الموضوع. مثالها: القضايا المعهدة نحو «الوردة حمراء» و «الفلاسفة مجتهدون» الخ...

X العلامة الحججية الرمزية القانونية:

هي علامة مؤلفة من مركب تام وقياسي من العلامات. خلافاً للعلامة السابقة، لا يجري فيها تحديد الموضوع، بل تحديد التركيب الحاصل بين العلامات التي تخبر عن الموضوع (أي العلامات التصديقية الرمزية القانونية). هذا النوع من العلامات الحججية هو دائم الصدق أي صحيح. مثالها: الآتية والبراهين المنطقية، الأشكال الشعرية الخ... لإبراز التقارب بين هذه الأصناف، يرتبها بيرس في جدول على شكل المثلث الآتي:

VIII 13-23-31 علامة تصورية رمزية قانونية

IX 13-23-32 علامة تصديقية رمزية قانونية

X 13-23-33 علامة حججية رمزية قانونية

من الملاحظ أن تسلسل أسماء العلامات التحتية في كل صنف من العلامات يتبع ترتيب الأرقام من اليسار إلى اليمين وهو الترتيب المعاكس لما هو متعارف عليه. لكن هذا لا يضر إذ أن المركبات، بعد الحصول عليها على الطريقة المذكورة، تبقى هي ذاتها إذا بدلنا ترتيب الأزواج.

حتى لا نبقى على مستوى التعميم، فلنشرح كل واحد من هذه الأصناف بالتفصيل:

I العلامة التصورية الايقونية الكيفية:

الثلاثية (11-21-31) تسند العلامة الكيفية إلى ايقونة بالنسبة إلى الموضوع، وإلى تصور بالنسبة إلى التعبير. وبالفعل فالعلامة الكيفية، كاللون الأحمر مثلاً، لا يمكن أن تدل على موضوعها إلا لشبه ما وبالتالي لا يمكن أن تكون إلا ايقونية. وفوق ذلك، بما أن الكيفية هي إمكانية بحتة، فهي لا تستطيع أن تكون إلا علامة على الماهية أي تصوراً.

II العلامة التصورية الايقونية العينية:

هذا الصنف هو شيء أو حدث من التجربة، يدل على موضوعه من بعض كفياته، لذلك، أي لكونه ايقوني، فهو لا يمكن إلا أن يكون تصورياً. مثال ذلك تخطيط diagram فردي ما، كتخطيط حرارة مريض معين.

III العلامة التصورية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يدل على موضوعه لعلية ما بينهما، مثل الصرخة الفجائية التي تنم عن ألم أو فرح الخ...

IV العلامة التصديقية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يخبر، بقدر ما هو علامة عن موضوعه الذي هو واقع حالي. وهذا بالطبع لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان الشيء أو الحدث متأثراً بالموضوع. مثال ذلك دَوَّار أو ميزان الريح الذي يخبر، بوضعه الحالي، عن اتجاه الريح الفعلي.

إذن، بالرغم من أن دو سوسير لم يبين علم السيميولوجيا المرتجى، إلا أن بعض المفاهيم والتمييزات الأساسية التي وضعها لعلم اللسان، وعلى الأخص مفهوم العلامة، جرى تطبيقها من قبل أتباعه، لكون اللغة النسق الأكثر تعقيداً وشيوعاً، على مجالات أخرى من العلامات. (De Saussure, *Ibid.*, P. 101).

تعريف العلامة

ينطلق دو سوسير، في تعريفه للعلامة اللفظية، من نقد التصور الزاعم بأن اللغة ليست سوى لائحة من المفردات المقابلة لعدد مماثل من الأشياء. «فالعلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية image acoustique. وهذه الصورة ليست صوتاً مادياً، أي شيئاً فيزيائياً بحتاً، بل الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثيل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا عن هذا الصوت». (De Saussure, *Ibid.*, P. 98).

يتضح من هذا أن دو سوسير يعتمد على التمييز بين مستويين: النفسي pshyrique والمادي matériel. فعلى المستوى النفسي يكون حصول الصورة السمعية والمفهوم، أما على المستوى المادي فيوجد الصوت المادي والشيء chose الخارجي، أي ما يُعرف حالياً باسم «المرجع» référent:

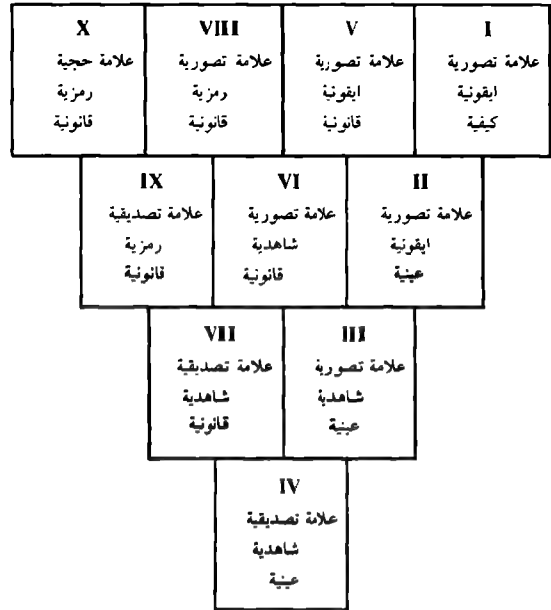
المستوى النفسي: الصورة السمعية — المفهوم

المستوى المادي: الصوت المادي — الشيء (الخارجي).

وبالتالي، وفقاً لدو سوسير، تختص العلامة باقتراح حدّي المستوى النفسي، أي الصورة السمعية والمفهوم. وهذا الاقتراح إنما يحصل بشكل يستحيل معه تحقق أحد الحدين دون الآخر. فالأمر الوحيد المتحقق بالفعل بالفاعل entité concrète هو العلامة، وما اعتبار كل حد على انفصال سوى تجريد محض. إذن، العلامة اللفظية هي «أمر نفساني ذو وجهين». (De Saussure, *Ibid.*, P. 99).



فهو، حسب تشبيه دو سوسير لها، كالورقة التي لا يمكن تمزيق إحدى صفحتيها دون إتلاف الأخرى. تجنباً للإشكالات الناجمة عن إطلاق البعض اسم «العلامة» على الصورة الصوتية، يقترح دو سوسير أن يسمي كلاً من



2 - التيار اللساني :

إلى جانب بيرس Pierce، يُعتبر دو سوسير De Saussure من مؤسسي علم السيمياء. ففي مجموعته التي طُبعت نقلاً عن طلابه باسم محاضرات في اللسانية العامة، كان غرضه، كما هو معروف، البحث في علم اللسانية عن أسس بنيوية، ولم يكن يهدف مباشرة إلى إقامة علم السيمياء. لكنه، عندما حاول إيجاد موقع لعلم اللسانية بين سائر العلوم، قاده المقارنة بين اللغة وأنساق العلامات الأخرى، مثل أبجدية البكم والاشارات العسكرية والطقوس الرمزية وطرق الآداب الخ... إلى «تصور علم يبحث في حياة العلامات ضمن الحياة الاجتماعية، وبشكل جزءاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس». (De Saussure, *Cours de ling.*, p. 33.). هذا العلم، يقول دو سوسير، «سوف نطلق عليه اسم السيميولوجيا (من اليونانية semeion أي علامة). فهو سيعلمنا ما هو قوام العلامات وما هي القوانين التي تحكمها. لكن بما أنه لا يزال غير حاصل فإننا لا نعرف ماذا سوف يكون. إنمائه الحق في الوجود ومكانه محدد مسبقاً. أما اللسانية فهي ليست سوى جزء من هذا العلم العام، وعليه فالقوانين التي تكتشفها السيميولوجيا يمكن تطبيقها على اللسانية، وهكذا تكون هذه الأخيرة قد وجدت ارتباطها بمجال معين بين مجموعة الوقائع الانسانية». (De Saussure, *Ibid.*, P. 33).

التعبير والمضمون

استناداً إلى طروحات دو سوسير، ينطلق العالم اللساني الدانماركي هيلمسلاف Hjelmslev بوجه عام من مستويين للغة: مستوى التعبير ومستوى المضمون. وبما أن كل لغة تنفرد عن غيرها على كل واحد من المستويين، إذ أنها تنفرد من جهة بالأصوات التي تختارها لإفادة المعنى، ومن جهة أخرى بطريقة تركيب الألفاظ التي تؤدي بها المعنى، يميز هيلمسلاف، بالنسبة لكل مستوى، بين الجوهر substance وبين الصورة (أو الشكل) forme.

فهكذا مثلاً على مستوى المضمون، نستطيع أن نتحقق أن السلسلات التالية من عدة لغات: (Hjelmslev, L., *Pro- légomènes à une théorie du langage*,... P. 69)

| | |
|----------------|-----------|
| لست أعرف | (عربي) |
| I do not know | (انكليزي) |
| Je ne sais pas | (فرنسي) |
| naluvava | (اسكيمو) |

تتشارك في مقصود معين واحد، بالرغم من الاختلاف في التراكيب (إذ إن النفي يؤدي باللغة العربية بفعل ناقص، بينما بالانكليزية بحرف not مسند إلى الفعل do، وبالفرنسية بحرفين ne... pas الخ...). هذا المقصود المشترك يطلق عليه هيلمسلاف اسم المادة أو المعنى (دانماركي: Mening، انكليزي: purport).

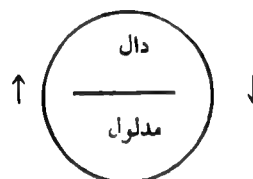
وكذلك إذا قارنا من حيث التقطيع بين لغات مختلفة، مثلاً بين: (المرجع ذاته، ص 72).

| | | | |
|------|-------|--------|----------|
| عربي | فرنسي | الماني | دانماركي |
| شجرة | arbre | Baum | træ |
| خشب | bois | Holz | |
| حوش | forêt | Wald | skov |
| غابة | | | |

نجد أن كل لغة تنفرد عن الأخرى في كيفية فرزها للمنطقة الدلالية المقصودة ذاتها. فالمادة غير التعينية واحدة أما الصور والأشكال التي تتعاقب عليها فمختلفة.

وكذلك، بالنسبة لمستوى العبارة، نجد التمييز نفسه. فكل لغة تختار من المنطقة الصوتية الحروف المناسبة لها ولا تقبل إلا

الحذّين بكلمات متضاربة. وهكذا يستبدل مصطلح الصورة الصوتية بـ الدال signifiant، ومصطلح المفهوم بـ المدلول signifié. لا ريب أن معنى الدال والمدلول هما على وجه من العموم، يُتيح تطبيقهما ليس على الألفاظ؛ أي العلامات اللغوية، فحسب، بل على سائر العلامات. وعليه، من وجهة نظر دو سوسير، يصبح تعريف العلامة، أية علامة على الإطلاق، بأنها اقتران بين الدال والمدلول على النحو الذي سبق ذكره:



في محاضراته في اللسانية العامة، يقتصر غرض المؤلف على العلامات اللغوية، أي الألفاظ. لذلك يرى فيها، بالإضافة إلى خصائص التعريف العام، هاتين الميزتين: من ناحية، العلامة اللغوية هي اتفاقية أو اختيارية arbitraire، ومن ناحية أخرى هي خطية linéaire، فكون العلامة اتفاقية أو اختيارية لا يُراد به، كما يحتمل معنى الكلمة الإفرنسية arbitraire، أن الربط بين الدال والمدلول هو رهن إرادة الفرد، بل المقصود أن العلاقة بين طرفي العلامة هي علاقة لا تجد لها مبرراً immotivé في الطرفين، كما هي الحال في الإيماء Pantomime، بل تنجم عن عادة جماعية habitude collective (De Saussure, *Ibid.*, P.100) وليس بين معنى كلمة باب ولفظتها من علاقة داخلية؛ إذ إن المعنى نفسه يؤدي عند جماعات أخرى بـ «door» و «Porte» الخ؟. أما الميزة الثانية فتعود إلى العلامة اللغوية، لأن الدال فيها يتصف، من حيث تعاقب ألفاظ، بكونه زمنياً، أي ممتداً على بعد واحد. وهذا ما يظهر مباشرة حين تمثيل الدال بالكتابة.

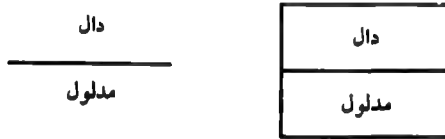
مما سبق نستخلص ما يلي: ثمة أربعة أمور يجب التمييز ما بينها، وهي: الصورة السمعية، المفهوم، الصوت المادي، الشيء الخارجي. أما العلامة فتلتزم فقط من الصورة السمعية والمفهوم Concept (أي التصور)، الذي هو أيضاً صورة ذهنية. وبالتالي فالعلامة، كما يعبر عن ذلك دو سوسير، هي صورة بحتة وليست جوهر substance.

بالنسبة لمدرسة كوينهاغن، لا يتضمن علم اللسان بالمعنى الحصري، من كل واحد من المستويين، سوى الصورة. إذ أن هيلمسلاف، على غرار دو سوسير، يفهم اللغة بأنها صورة مميزة مرتبة بين جوهريين: جوهر العبارة وجوهر المضمون.

الدلالة الأصلية والدلالة التبعية

dénotation et connotation

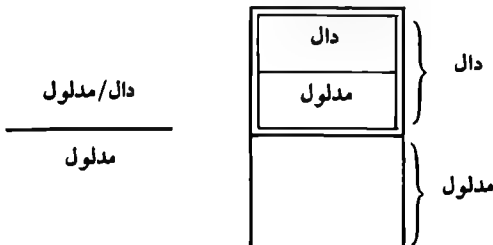
التقابل بين الدالتين: الأصلية والتبعية، أصبح شائعاً مع رولان بارت في كتابه مبادئ السيمياء. ولقد استقى بارت هذه الدلالات عن هيلمسلاف. فالألسني الدانماركي، استناداً إلى الفصل بين مستوى العبارة ومستوى المضمون، يميز بصورة عامة بين ثلاثة أنواع من اللغات أو السيمياءات (Hjelmslev, L., *Prolégomènes à une sémiotique théorique du langage*, pp. 144 —...). فالسيمياء الدالة دلالة أصلية هي التي لا يكون أي واحد من مستوييها سيمياء بدوره، كما هي حال اللغات في استعمالها العادي حين تصف العالم الخارجي. ويجري تمثيلها على النحو الآتي:



تبقى امكانيتان بالإضافة إلى مستويي السيمياء من حيث التركيب؛ فإما أن يشكل المدلول بدوره سيمياء، ويكون بالتالي مركباً من دال ومدلول، وفقاً لهذا التمثيل:



وإما أن يكون تركيب الدال على نمط الذكور، أي هكذا:

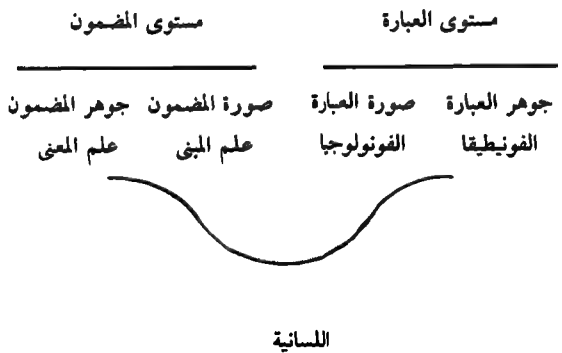


بعضاً من التنويعات الممكنة لهذه الحروف. هكذا مثلاً، إذا قابلنا بين تقطيع المجال المصل للحروف الصوتية voyelle في اللغة العربية وبعض اللغات الأخرى، نلاحظ أن العربية لا تفصل في هذا المجال إلا بين ثلاثة حروف، بينما تلك اللغات تفر بخمسة أو أكثر:

| | | | | |
|----|----|----|----|----|
| رَ | رِ | رِ | رِ | رِ |
| a | i | e | u | o |

إذن كل مستوى من مستويي العبارة والمضمون يفترض من ناحية صورة أو شكلاً ومن ناحية ثانية مادة أو معنى. فالمادة بحد ذاتها، أي بالاستقلال عن أي استعمال لغوي، هي مبهمة غير متعينة، ولا يمكن أن توجد إلا متلبسة بصورة ما، حالها حال غيمة أو قبضة من الرمل، تتعاقب عليهما أشكال عديدة، مع استحالة وجودهما دون الشكل. (المرجع ذاته، ص 70). فالمادة حين تلبسها بالصورة يطلق عليها هيلمسلاف اسم الجوهر substance، ويقول آخر ليس الجوهر سوى تجلي المادة في الصورة.

من الواضح أن ما يهم مستويي العبارة والمضمون هما الصورة والجوهر، إذ إن المادة تقع خارج أي استعمال لغوي. من هنا التمييز بين أربعة علوم، يبحث كل منها في قسم من أحد المستويين. فجوهر العبارة الذي هو واحد بالنسبة لكل اللغات هو موضوع الفونيطيقا phonétique وphonetics؛ أما صورة العبارة التي تكون نسقاً خاصاً بكل لغة على حدة فيبحث فيها علم الفونولوجيا أو علم اللفظيات phonologie وphonemics. وبالنسبة للمضمون، فصورته هي موضوع علم المبني grammaire الخاص بلغة ما، أما جوهره فيختص به علم المعنى:



بعض الأمثلة التي ترد في هذا المجال لا ترتبط بأحد طرفي العلامة من حيث هي اتحاد صورة العبارة مع صورة المضمون، وإنما بأحد جوهري المضمون والعبارة. فالتوتر مثلاً في صوت التكلم، الذي يشير إلى كونه فرحاً، هو من خصائص الفونيطيقا وليس من خصائص الفونولوجيا.

عادة، في المؤلفات التي تتناول السيمياء، يحمل من الدلالة التبعية الجانب التداولي pragmatique للعلامة، حيث يكون دورها مجرد شاهد index على التكلم وعلى حاله ونوعية لغته أو لهجته الخ...، ويقتصر دور الدلالة المذكورة على العلاقة القائمة على مستوى المعاني والمراجع الخارجية référent فقط. بهذا المفهوم تشتمل الدلالة التبعية دون شك على العلاقات التي تتحقق في المجازات من شبه وعموم ومجاورة وسببية ولزوم الخ... ولا خلاف بينها وبين المجازات سوى أن المدلول الأصلي هو أيضاً مراد ومقصود فيها مع المدلول التبعية.

لكن، بالرغم من هذا الحصر للدلالة التبعية ضمن المفهوم الأخير، يبقى مجالها واسعاً بشكل عام جداً حتى أنها أحياناً ما تتساوى عند البعض مع مفهوم تداعي المعاني association d'idées. ثم اقتراحات لضبطها أكثر. فبالامكان اعتداد معيار كمي مثل درجة العرف convention وشدة التداعي. (Klopfer, R., *Poetik, und Linguistik*, S. 91). وعليه، تكون مثلاً دلالة قارورة الزجاج على النهد من باب التداعيات لاقتصارها على نخيلة فرد واحد؛ بينما يكون اقتران الشيوخوخة بالشيب من الدلالة التبعية، لكثرة شيوعها.

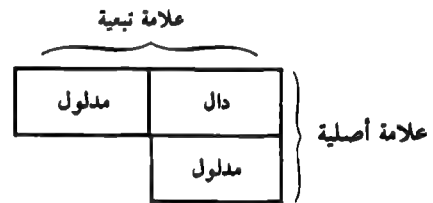
تصنيف الانساق السيميائية

لقد تبين لأندريه مارتينيه A. Martinet أن الألسن الطبيعية تمتلك خاصية تميزها عما سواها من وسائل الاتصال، خاصة أطلق عليها اسم التَمَفُّصْل أو التقطيع المزدوج la double articulation. ويعني هذا العالم الألسني بذلك أن الألسن الطبيعية تَمَفُّصْل مرتين: ففي التَمَفُّصْل الأول، تلتئم العبارة اللغوية من وحدات دلالية بسيطة هي الكَلِمَات (= مونيمات monèmes، أو أيضاً مورفيمات morphèmes). فهكذا مثلاً في الجملة «الولد في الحقل»، نقع على خمس كَلِمَات هي: ال - ولد - في - ال - حقل. بينما في التَمَفُّصْل الثاني يرجع تقطيع دال الوحدة الدلالية ذاتها إلى وحدات أولية غير دالة تُسمى «الفونيمات phonèmes». وظيفتها التمييز بين الكَلِمَات. فلفظة «حقل» تحتمل على أربع فونيمات هي: ح/- ق/ ل/. من هنا اعتُمد التَمَفُّصْل معياراً أساسياً لتصنيف الانساق

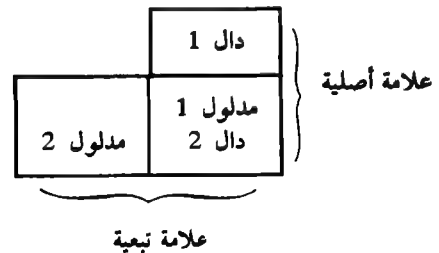
فالإمكانية الأولى تسمى «سيمياء ما وراثية أو فوقية أو أيضاً من الدرجة الثانية métagémiotique»، إذ هي سيمياء تتكلم عن سيمياء. مثال ذلك علم النحو الذي يتناول بالبحث لغة ما.

أما الإمكانية الثانية فهي ما يسميها هيلمسلاف بالسيمياء أو اللغة ذات الدلالة التبعية sémiotique connotative. هذا النوع من السيمياء، بمفهوم الألسني الدائمركي، ينطوي على ظواهر مختلفة تتعلق بشكل ما بمستويات اللغة. من هذا القبيل، مثلاً، دلالة اللحن على الاستفهام أو التعجب أو الشك الخ...، ودلالة التركيب على أن القول هو شعر أو نثر، ودلالة الأسلوب على كونه ابداعياً أو تقليدياً أو سوقياً، ودلالة اللهجة على كون المتكلم لبنانياً أو مصرياً، مدنياً أو ريفياً الخ...

إن حشر كل هذه الظواهر تحت عنوان اللغة التبعية، كما ورد تعريفها، لا يخلو من الخلط والالتباس، فبعض العلامات المذكورة في هذا المجال لا تقتزن باللغة الموضوعية langue-objet ككل، بل ببدال هذه اللغة فقط على هذا النحو:



ومثاله دلالة اللفظ الخلقي للجيم على كون المتكلم مصرياً. كذلك، لا نسلم أن الكنايات المعهودة تندرج تحت التعريف المذكور للغات التبعية، ففي قولنا مثلاً «فلان سميك النظارات» كناية عن أنه مثقف، يرتبط المدلول «مثقف» بالمضمون «سميك النظارات»، وليس هو بالعلامة المركبة من العبارة والمضمون معاً، على ما يظهر في التمثيل الآتي:



إذ أنه، في الواقع الخارجي المستقل عن اللغة اللفظية، قد تتحقق العلامة الثانية دون الأولى. بل أكثر من هذا، فإن

الانتقالية. كذلك يعود إلى هذا الصنف الاتصال الحيواني عامة وبعض أنساق الحركات *gestes*.

الصنف الثاني: يقوم من وحدات دلالية قابلة للانقسام إلى علامات بسيطة، كل علامة منها يمكن أن تدخل في تركيب وحدات دلالية مختلفة، وفقاً للنمط التالي، حيث «د» هو مختصر «الدال» و«م» «المدلول».

| | | |
|-----|-----|-----|
| د 4 | د 5 | د 2 |
| م 4 | م 5 | م 2 |

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| د 4 | د 3 | د 2 | د 1 |
| م 4 | م 3 | م 2 | م 1 |

من وحدات هذا الصنف لافتات السير، التي يمكن تحليل كل واحدة منها إلى عدة علامات، كل علامة قد توجد في أكثر من لافتة. فهكذا مثلاً تشترك هاتان اللافتتان:



بالحلقة الحمراء الدالة على منع المرور، وتختلفان بالعلامتين على السيارة وعلى الدراجة النارية. يمكن اعتبار ترقيم الفرق في الفنادق من هذا الصنف أيضاً. فالرقم «35» مثلاً يشير كوحدة دلالية إلى غرفة معينة من الفندق، كما أن كل جزء منه يشكل علامة كاملة: فالرقم «3» يعين الطابق، والرقم «5» مرتبة الغرفة

| | |
|---------------|----------------|
| 3 | 5 |
| الطابق الثالث | الغرفة الخامسة |

ومن الواضح أنه قد تدخل كل علامة من العلامتين في وحدات دلالية أخرى، مثلما هي الحال في أرقام الغرف «25» و«32»... حسب عدد الطوابق.

الصنف الثالث: وفيه يستحيل تقطيع الوحدة الدلالية إلى عدة علامات، بل يقتصر تركيبها على علامة بسيطة فقط. لكن بالامكان تحليل دال كل وحدة دلالية إلى مركبات مختلفة ليست ذات دلالة، أي إلى اشكال (ش) وتمثيله كالآتي:

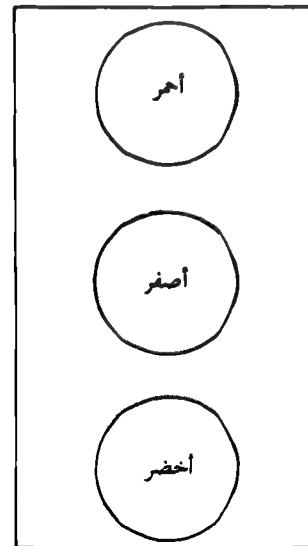
| | |
|---------|---------|
| دال 2 | دال 1 |
| ش 3 | ش 1 |
| ش 4 | ش 2 |
| ش 5 | ش 3 |
| مدلول 2 | مدلول 1 |

السيمائية (J. Martinet, *La sémiologie*, pp. 113-115, 157-159):

الصنف الأول: يهتم على وحدات دلالية (يصطلح إريك بويسانس Buysens ولوي برياتو Prieto على كلمة «sème»، سيمية» للدلالة على الوحدة الدلالية، أي العلامة بوجه عام مركبة كانت أم بسيطة، بينما يقصران استعمال كلمة «علامة» «signe» على الوحدة الدلالية غير القابلة للانقسام، أي العلامة البسيطة. من البديهي أن هذا الاستعمال لكلمة «sème» يختلف عما هو شائع بعد غريغاس في علم المعاني. إذ يفهم هذا الأخير، السيمات هي المركبات البسيطة التي يتألف منها المدلول، أي ما يقابل مقومات المعنى semantical constituent في اللسانة التحولية) يستحيل تقطيعها ككل إلى عدة علامات، ويستحيل كذلك تقطيع دالها إلى عدة مركبات بسيطة، أي إلى ما يسمى بالأشكال *figures*. هذا ما يمكن تمثيله على النحو الآتي:

| | | |
|---------|---------|---------|
| دال 3 | دال 2 | دال 1 |
| مدلول 3 | مدلول 2 | مدلول 1 |

مثال ذلك نسق أضواء السير عند تقاطع الطرق، فهو يتركب عادة من ثلاث وحدات دلالية لا تجتمع أبداً، ولا يمكن تقسيم دال كل منها إلى أشكال أكثر بساطة:



فالضوء الأحمر يشير إلى منع المرور، والضوء الأخضر إلى السماح به، بينما الضوء الأصفر فإنه يدل على المرحلة

ما، وهزة الرأس يميناً ويساراً تدل على النفي، والتلفظ بالقول «سمير مريض» ينبئ عن أن سميراً مريض.

لا شك أنه حتى يكون بالامكان فهم الأفعال الدلالية، أي حتى يمكن أن تكون الأفعال تعاونية وذات معنى، لا بد أن يوجد جامع مشترك بين أصحاب الاتصال. هذا الجامع يتم اكتسابه بواسطة ما يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم الاتفاق Übereinkunft.

عادة، يجري تمييز نوعين من الاتفاق: اتفاق صريح واعٍ نصطلح على تسميته بـ التوافق، واتفاق شائع غير معروف الأصول نسميه مع ترابانت التقليد أو العرف Tradition. فالتأثيرات الضوئية الخاصة بقيادة السيارة هي، مثلاً، علامات من النوع الأول، إذ تم التوافق عليها بشكل صريح من قبل هيئة دولية معلومة؛ وكذلك المفردات التي اصطلح عليها العلماء هي من هذا النوع. لكن معظم الألفاظ وكثيراً من الحركات ليست سوى علامات تقبلها مجتمع ما بالعرف والتقليد. ففي المجتمع الثقافي العربي، مثلاً، لم تحصل دلالة أب وأم على مسمياتها بناء على اتفاق صريح، ولا كذلك دلالة حركات الرأس على النفي والايجاب.

بالإضافة إلى ما سبق، قد يختلف شمول واتساع الاتفاق، إن من حيث عدد الأشخاص وإن من حيث زمان ومكان الاتصال. فقد يقتصر على شخصين، كما في حال اتفاق رجل ما مع امرأته أنه عند حل ربطة عنقه في سهرة ما فهو يقصد الذهاب إلى البيت. وقد يحصل بين جماعة مخصوصة لزمان مؤقت، مثلاً هو واقع بالنسبة لكلمة سر ما. وقد يعم مجتمع معين بجامع اللغة الواحدة، بل قد يشمل المجتمع الدولي بأسره كما هو حاصل بالنسبة للعلامات الشائعة في كل البلدان.

العلامات اللسانية

بوجه عام، ليس من إشكال في تعيين وحدة الفعل الدلالي، أي العلامة البسيطة، بالنسبة للعلامات غير اللفظية. فالأمثلة /عَرَفَ النفير = «أهجم»/، /دَقَّ الجرس = «افتح الباب»/، /إعطاء الضوء الأيمن = «أنا أكون عن اليمين»/ هي علامات بسيطة. لكن بالنسبة للألفاظ، ثمة مشكلة عند البعض في تحديد وحدة الفعل الدلالي: فهل هي اللفظة المفردة أو الجملة أو النص. إن الاتصال اللفظي يتضمن عادة عدة ألفاظ بل عدة جمل. صحيح أنه في بعض الحالات قد يقتصر الاتصال على ألفاظ مفردة كقولنا نعم ولا، حال ذلك حال حركات الرأس للرفض والايجاب؛ أو كإجابتنا عن سؤال

هكذا مثلاً يتعلم الصبي فهم الحياكة: فهو يسأل جدته «ما الذي تفعلين؟»، وإذ تجيبه الجدة «حياكة»، يكون قد تعلم اسناد اسكيمة الفعل اللفظي «حياكة» إلى الحدث الذي يعاينه. لكن هذا لا يكفي لفهم الحياكة، فلا بد للصبي أن يتابع سؤاله عن غاية هذا الفعل بقوله «ماذا تبتغين بالحياكة»، فعندما تجيبه الجدة «صنع كنزة أو كلسات أو شراشف الخ...» يكون عندها قد فهم معنى الحياكة.

وعلى العموم، إن فهم الأفعال Handlungen- Vestehen، أو بالاختصار الفهم، هو نخط خاص من الأفعال الانسانية، يتم به التمييز بين الأحداث الانسانية التي تستهدف غاية ما، عن غيرها من الأحداث. أما إدراك الأحداث وأمور الطبيعة التي تعوزها الغائية، فيخرج، بنظر ترابانت، عن الفهم، ويختص عنده باسم التعرف Erkennen. إن الحاجة إلى أفعال الفهم تنجم أساساً عن كون الناس يريدون تنظيم حياتهم كمجتمع. ففهم حدث ما على أنه فعل يعني ربطه بالمقاصد والغايات التي يقوم عليها المجتمع الانساني.

الفعل الدلالي Zeigehandlung

انطلاقاً من أن الفعل هو حدث ذو غاية، وأن الفهم هو فعل يتم به إسناد عينة من اسكيمة فعل ما إلى إسكيمة الفعل هذه، يحدد ترابانت مجموعة خاصة من الأفعال غايتها إحداث الفهم في إنسان آخر، أي إفهاماً أمراً ما. هذه الأفعال يُطلق عليها اسم أفعال الإفهام Verständigungshandlungen أو الأفعال الدلالية Zeigehandlungen أو الأفعال السيميائية Semiotische Handlungen أو بالاختصار اسم العلامة Zeichen. من قبيل ذلك: التكلم، الإيماء، التأثير الضوئي، الدق على جرس الباب الخ... فالفعل الدلالي إذن هو فعل غايته جعل الآخر يُسند عينة إلى اسكيمة الفعل. بما أن الغاية من هذه الأفعال هي الإفهام أو التفهيم، فميزتها الأولى هي التوجه للآخرين وتتطلب المشاركة منهم، أي هي أفعال تعاونية kooperativ. وعلى وجه التحديد، يقوم التعاون هنا في أن المتلقي يسند إلى الفعل الدلالي الحالي الصادر عن المرسل اسكيمة فعل سبق للمتلقي اكتسابها بواسطة التعلم.

كذلك، من ميزات الأفعال الدلالية أنها تبليغ شيئاً، تُعلم عن شيء ما، أي أنها ذات معنى semantisch. فمثلاً صفارة الإنذار تشير إلى غارة، ودق جرس الباب يعلن عن وجود قادم

فلتميز هذه الأشياء عن الأفعال الدلالية، يتبع ترابانت اقتراح مدرسة إرلنغن (المراجع ذاته، ص 59)، بتسميتها ماركة أو دمة Marke.

لا شك أن غاية الماركات، من حيث أنها تستدعي فهم الآخرين، هي غاية الأفعال الدلالية نفسها، لكن، مع ذلك، تختلف الماركات عن الأفعال الدلالية من جهتين: فمن جهة، تتمتع الماركات بقوام دائم على غرار كثير من الأشياء كالمنازل والأشجار والسيارات، فهي ليست أفعالاً وإنما مصنوعات werke أي أفعال مجمدة. ومن جهة ثانية، تُجيز الماركات، لكونها أشياء دائمة، التراخي أي التباعد في الزمان بين فعل المرسل الذي يصنع الماركة وبين فهم المتلقي، خلافاً للأفعال الدلالية، التي تتطلب تعاوناً فورياً بين المرسل حين يُجري فعل الدلالة وبين المتلقي حين يقوم بفعل الفهم. فهكذا مثلاً، عندما يتكلم شخص ما، يجب على السمع أن ينجز معه في الوقت عينه فعل الفهم؛ بينما عندما يكتب أحد رسالة، يكون عادة الشخص الذي يتلقى الرسالة في مكان وزمان مختلفين عن مكان وزمان المرسل.

بالطبع، إن في كون الماركات أشياء ثابتة ومستقرة ما يتيح للأفعال الدلالية السبالة إمكانية البقاء. فهكذا تحفظ الكتابة الكلام العابر، وهكذا تستطيع نصب السير أن تحل بصورة مستديمة محل اشارات الشرطي. كذلك، تسمح الماركات، للخاصية المذكورة، بالتخلص من عبء تكرار الأفعال الدلالية نفسها، فمثلاً، الأرملة التي تشير إلى منع المرور تُغني عن شرطي سير يكرر الحركات أو الكلمات الدالة على ذلك، والشارة التي يحملها بعض الأشخاص تعفيهم عن أن يعلنوا في كل مناسبة عن رتبهم أو مركزهم.

تفريع المجال السيميائي

من الواضح أن التمييز بين الماركة والعلامة يتيح إدخال تقسيم أساسي على المجال السيميائي. فبموجب هذا التمييز يتم الفصل بين أفعال دلالية تتطلب تعاوناً مباشراً، وأفعال دلالية يكون فيها التعاون غير مباشر، وذلك بتوسط الماركة ذات القوام الثابت بين صانعها وبين المتلقي الذي يفهمها. تنتمي إلى الصنف الأول معظم العلامات الصوتية كالتكلم ودق الجرس وقرع الطبل وعزف النفر، وكذلك المراثيات المتحركة مثل الحركات البدنية والأيماء ولغة البكم الصم الخ... أما الأفعال الدلالية غير المباشرة فإنها تتوسل الماركات التي تنتمي بشكل أساسي إلى المبصرات مثل: الصور على

ما بكلمة. لكن تلك الألفاظ تفترض في الواقع كلمات أخرى محذوفة يتم بها القول.

إذا ما قابلنا بين الأفعال الدلالية غير اللفظية ومرادفاتنا من الأفعال الدلالية اللفظية، مثلاً بين دق الجرس وقولنا «افتح الباب»، نتحقق أن الأفعال اللفظية تتقبل الانقسام إلى علامات أصغر. فقولنا المذكور ينقسم إلى الكليات /افتح/ و /ال/ و /باب/، بينما لا يصح ذلك في دق الجرس.

عند تعلم الأفعال الدلالية اللفظية، لا ننطلق من الجمل أو النصوص، بل من الألفاظ المفردة بواسطة عملية الحمل Prädikation. فبواسطة الحمل، نتعلم اسناد ألفاظ مفردة أو محمولات إلى الموضوعات الخارجية. هكذا مثلاً نتعلم في سياق حاليّ معين أن نُسند المحمول /سيارة/ إلى الشيء الذي هو سيارة، والمحمول /أحمر/ إلى اللون الأحمر، والمحمول /يضرِب/ إلى الحدث الذي هو الضرب. لذلك، بالنسبة إلى الأفعال الدلالية اللفظية، تُعتبر اللفظة المفردة أو المحمول الوحدة الدلالية أو العلامة البسيطة. هذا لا يعني بالطبع أنه عند تعلم لسان ما نكتفي بتعلم المحمولات، بل نحتاج أيضاً إلى تلقن القواعد التي يتم بها تركيب الألفاظ بعضها مع بعض حتى نتوصل إلى بناء الجمل والنصوص.

بالإضافة إلى قابلية الجملة، وبالتالي النص، إلى الانقسام إلى ألفاظ مفردة أي إلى علامات بسيطة، وهو ما يسمى في اللسانية الحديثة بالتقطيع الأول première articulation؛ هناك إمكانية تقطيع ثانٍ deuxième articulation لدالات هذه الألفاظ إلى وحدات أصغر هي الفونيمات. فمثلاً يعود تركيب كلمة /افتح/ إلى الفونيمات: /ء/، /-/، /ف/، /ت/، /ح/. هذا التقطيع المزدوج للغة اللفظية هو ما يميزها عن سائر انساق العلامات، ويجعلها قادرة على التعبير عن كل المجالات. فمن العدد الضئيل من الفونيمات التي تستخدمها الألسنة يمكن صياغة عدد كبير من الكلمات، وبفضل قابلية تركيب الكلمات بعضها مع بعض لا تصعب صياغة أي تبليغ عن العالم.

العلامة والماركة

إن العلامة، كما تم تحديدها هنا، تختص بالأفعال، وبالتالي بالأحداث الزمانية فقط. لكن الاستعمال الشائع لكلمة علامة لا يقتصر على ذلك، بل إنه يُطلق أيضاً هذه الكلمة على الأشياء الثابتة المتحركة بكليتها، مثل إشارات السير، أشرطة العسكر، الأعلام والرايات، النصوص الكتابية الخ...

قوله بمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب. فالغرض من هذا الفعل الدلالي، أي القول الطلبي، هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه. ثمة غرض مختلف يُقصد مثلاً من إبرام صيغة العقد، فعندما يعلن البائع للمشتري «بعثك هذا العقار»، لا شك أنه بهذا القول لا يكفي بإبلاغ المشتري ذلك، بل لا بد له أن يتصرف على أن العقار لم يعد له.

هذه الأغراض المختلفة تعود إلى أفعال مختلفة يتم إجراؤها في القول. فجعل الابن يغلق النافذة هو غرض فعل الأمر، والتنازل عن الملكية هو غرض فعل الإعلان أو التصريح. هذه الأفعال التي تعرف باسم الأفعال الداخلة في القول illo-cutinary act يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم «جهات القصد الاتصالي».

إن مفهوم الأفعال الداخلة في القول هو من أهم موضوعات النظرية المعروفة بـ «نظرية الأفعال الكلامية». (فاخوري، «نظرية الأفعال الكلامية الموسوعة الفلسفية، مجلد 2). تعتمد هذه النظرية على تمييز ثلاثة أنواع فرعية من الأفعال تجري ضمن كل فعل كلامي:

1. فعل التلفظ utterance act وهو النطق بكلمات منظومة بحسب القواعد.

2. الفعل القضائي propositional act، الذي يوقع الدلالة المرجعية والحمل.

3. الفعل الداخل في القول، الذي يعبر عن نوعية الاتصال بين المتخاطبين.

فمثلاً، عند قلبي «لعمرك سوف أجيء»، يتم الفعل القضائي بحمل المحييء علي أنا في المستقبل، وأما الفعل الداخل في القول فهو الوعد بذلك.

من المهام التي تواجهها نظرية الأفعال الكلامية تصنيف هذه الأفعال وخصوصاً الداخلة في القول منها. فبالنسبة للأفعال الداخلة في الأقوال، وضع سورل Searle عدة معايير خولته لتمييز خمسة أصناف هي على التوالي:

1 - الالتياتيات assertives: وهي التي تحتل إحدى قيمتي الصدق والكذب. مثالها: أخبر، أكد، زعم، شرح.

2 - التوجيهيات directives: وهي الأفعال التي الغرض منها أن يجعل المتكلم المخاطب يقوم بفعل ما. مثالها: طلب، أمر، ترجى، سأل.

3 - الوعديات commissives: والغرض منها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل. مثالها: وعد، قسم.

4 - البوحيات expressives: وهي التي تعبر عن الحالة

أنواعها، نصب السير، الكتابة، شارات الرتب، نوطات الموسيقى، الأعلام والرايات الخ... لكنها قد تنتمي أيضاً إلى الملموسات كما هي حال كتابة العميان.

تجدر الملاحظة إلى أن التمييز المذكور لا يوقع حدوداً قاطعة بين القسمين من المجال السيميائي، بحيث أن كل قسم يباين كلياً الآخر. فأحياناً ما تستعمل الماركات لفعل دلالي مباشر، كما يحدث مثلاً عند تتبع الطلاب مباشرة ما يخطه الاستاذ على اللوح. وبالعكس، إذ يمكن حفظ الأفعال الدلالية المباشرة بواسطة المصنوعات الموافقة لها، كما تقوم بذلك الكتابة بالنسبة للكلام، وكما تقوم به التسجيلات من صور وأفلام وشرائط صوتية بالنسبة للحركات والاشارات والأصوات.

على ضوء هذا التمييز الثنائي، يمتحن ترابانت تفريع المجال السيميائي من حيث مادية الدال. إن تقسيم الدالات الشائع، وفقاً لأعضاء الحس، إلى مسموعات ومرثيات ولمسوسات ومشمومات ومذوقات يُعَد ولا شك في معرفة صلاحيتها العملية. فهكذا مثلاً، بينا العلامات البصرية لا يمكن إدراكها إلا في الضوء وفي وضع جسامي معين، يتيح الكلام الاتصال بمعزل عن هذه القيود. لكن هذا التقسيم بحسب أعضاء الحس يبقى، بنظر ترابانت، غير متجانس مع ترتيب العلامات من حيث هي أفعال. إذ إن الصنف ذاته من المحسوسات قد يتوزع بين الأفعال الدلالية المباشرة والأفعال غير المباشرة. فالمبصرات قد تكون صوراً ثابتة وقد تكون حركة وإيماء. والملموسات قد تكون أفعالاً مباشرة ولكنها قد تدل بصورة غير مباشرة كما هو الحال في أبجدية العميان. وحتى المسموعات، التي تُحسب على باب الأفعال المباشرة، قد تأخذ أيضاً شكل الماركات، كما هي حال الطنين الرتيب في السيارات الأميركية الذي يدل على أن حزام الوقاية لم يجرّ شدة بعد.

لا شك أن ثمة ارتباط بين الفعل الدلالي ومادية الدال. إذ أن الذين يقومون بالفعل لا بد لهم وأن يختاروا المادة الدلالية التي تلائم هدف الفعل. وعليه، فالجانب المادي هو الذي يتحدد بالفعل وليس العكس.

جهات القصد الاتصالي

رأينا أن للفعل الدلالي غاية ذاتية هي استدعاء فهم المخاطب، أي إبلاغه شيئاً ما. بالإضافة إلى ذلك، لكل فعل دلالي غرض point خاص وراء هذا الإبلاغ. مثلاً، عند قول الأب إلى ابنه «اغلق النافذة»، لا يستوفي الأب الغرض من

سوى المخاطب. لكن، بالطبع، بما أن السؤال هو طلب الأخبار (قُل لي: ب!)، فموضوع الخبر «ب» قد يحتمل الأشخاص الثلاثة، أي المتكلم والمخاطب والغائب. إلى جانب تفريع الأفعال الداخلة في القول من حيث المدار أو الموضوع، يمكن تفريعها من حيثيات مختلفة، مثلاً من حيث الحالة النفسية للمتكلم أو أيضاً من حيث العلاقة الاجتماعية بين المتكلم والمخاطب. فهكذا مثلاً قد يتدرج الخبر من الشك إلى الرأي إلى الاعتقاد إلى التأكيد، وقد يتراوح الطلب بين الأمر والتنبيه والنصح والدعاء الخ...

إن ما أجرته نظرية الأفعال الكلامية من تقسيم وتفريع، كان من مهمة السيمياء أن تتحقق منه في سائر الأفعال الدلالية، وهذا ما يقوم به ترابانت. وبالفعل، إن التقسيم المذكور، إن من حيث الجهة أو من حيث الموضوع، نجده في مجالات سيميائية متنوعة. ففي مجال الحركة، الربت على البطن بعد الطعام يعني أي التذت بالأكلة (خبر عن المتكلم)، ووضع إصبع الإشارة على الصدغ تجاه شخص يدل على أي اعتبره معتوهاً (خبر عن المخاطب)، والمسافة بين اليدين المتقابلتين تشير إلى حجم الشيء الذي اتكلم عنه (خبر عن الغائب). أما السؤال فيؤدي عادة بالتطلع إلى المخاطب مع قتل اليد. وأما الطلب فكل إشارات شرطي السريهي من هذا النوع. كذلك تقوم الماركات بكل وظائف الأفعال الدلالية. فأرمات السير تعلن عن طلب أو عن خبر عن الغائب. فتمة أرمات تخبر عن اتجاه وبعد مدينة ما، وتمة أرمات تأمر بالتوقف أو عدمه الخ... ومن الماركات أيضاً ما يخبر عن المتكلم، مثل شارات الرتب، تاج الملك، عصا الأعمى الخ...

الطقيسات والسحريات

بين الأفعال الكلامية تنفرد فئة خاصة بكونها تتطلب وجود مؤسسات اجتماعية كالدولة والدين والعائلة والصدقة الخ...، خلافاً لسائر الأفعال الكلامية التي هي أنماط عامة غير متعلقة بوجود مثل هذه المؤسسات. لذلك يطلق هابرماس Habermas على هذه الفئة اسم «الأفعال الكلامية المؤسسية» institutionelle Sprechakte. يقابل هذه الأفعال عند سورل كل التصريحيات وجزء من البوحيات. من قبيل ذلك أفعال إلقاء التحية والتعزية والتعميد والتعيين وإصدار الأحكام الخ...

إن الأفعال المؤسسية لا تنحصر فقط في الكلام، بل تتحقق أيضاً في مجالات غير لفظية مثل: التقبيل، الانحناء، رفع

النفسية للمتكلم. مثالها: شكر، هنأ، اعتذر.

5 - التصريحيات déclaratives: وهي التي مجرد القيام بها يحدث تغييراً في الخارج. منها: عمد، عين، أوقع الحرم. إزاء هذا التصنيف الذي لا يراعي تراتب الأفعال، يختار ترابانت ثلاث جهات هي: الخبر والطلب والسؤال، معتبراً إياها الأفعال الأصلية التي تنفرع عنها سائر الجهات. فهكذا مثلاً يكون الوعد طلباً من الذات بإنجاز فعل ما، والتشكك نوعاً من السؤال، والاعتراض من قبيل الخبر الخ... وما احتواء معظم اللغات، من أجل تأدية الجهات الثلاث المذكورة، على وسائل صرفية ونحوية خاصة بها (كصيغة المضارع وصيغة الأمر، والتبر، والقلب، وأدوات الاستفهام) إلا دليل على ذلك. أما رد السؤال إلى الجهتين الباقيتين، أي إلى طلب الخبر، فهو على العموم غير ممكن. إذ أمر شخص ما بأن «قُل له ذلك» هو طلب الإخبار، لكن ليس اختيار المتكلم كما هو الحال في السؤال بل إخبار الغائب. لذلك يتوقف ترابانت في تقسيمه للأفعال الداخلة في القول على الجهات الثلاث المذكورة التي يختصرها بالصيغ الآتية:

1 - خبر: اقول لك: ب

2 - طلب: اقول لك: افعل فا!

3 - سؤال: قُل لي: ب!

بالإضافة إلى تقسيم الأفعال الداخلة في القول، يقترح ترابانت التصنيف التالي للأفعال القضائية، أي لما يسميه هو بمدار أو موضوع Thema الأفعال الدلالية. انطلاقاً من أن الفعل الدلالي هو تفاهم حول العالم بين فاعل وفاهم، فموضوع التفاهم قد يكون إما الفاعل نفسه أي المتكلم، وإما الفاهم أي المخاطب، وأما أمر ثالث لا يشارك في الفعل الدلالي وهو الغائب. هكذا مثلاً، في معرض الإخبار، يستطيع المتكلم أن يقول: «أنا غني» أو «أنت غني» أو «هو غني»، هي غنية». هذا التفريع الثلاثي للفعل القضائي لا يمكن تطبيقه إلا على الخبر. أما الطلب فإنه لا يتقبل سوى موضوع واحد وهو بالتحديد المخاطب، إذ إنني لا أستطيع أن أمر نفسي بفعل ما. صحيح أن المتكلم، فيما يسمى بالحوار الذاتي أي المونولوج، يستطيع أن يتوجه بالطلب إلى نفسه كما عند قولي مثلاً «والآن يا عادل كفّ عن التذمر!»، لكن في الواقع هذا الطلب يتوجه إلى المخاطب من حيث أني اتضاعف في اثنين: أنا المتكلم وأنت المخاطب. كذلك لا يمكن اعتبار الوعد على أنه طلب من الذات بإنجاز فعل ما، إذ الوعد ليس سوى إخبار عني بأنني اتخذت القرار بإنجاز الفعل المذكور. أما بخصوص السؤال فموضوعه أيضاً لا يمكن أن يكون بالتعريف

متمتعاً بصلاحيّة ضمن مؤسسة اجتماعية. فليس كل شخص هو محوّل بالتعيين أو التوزيع أو التسمية الخ

مصادر ومراجع

- فاختوري، عادل، «السيمياء»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- —، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، 1985.
- —، «نظرية الأفعال الكلامية»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، معهد الانماء العربي.
- Austin, J.L., *How to do things with words*, London, Oxford, New York, 1962.
- Barthes, R., *Éléments de sémiologie*, Communication 4, 1964.
- —, *Système de la mode*, Paris, 1967.
- Bense, M., *Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen*, Baden-Baden, 1967.
- Bense, M. & Walther, E., *Wörterbuch der Semiotik*, Köln, 1973.
- Buyssens, E., *Les langages et le discours*, Bruxelles, 1973.
- Carnap, R., *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
- Eco, U., *A Theory of Semiotics*, Bloomington-Lodon, 1976.
- —, *La struttura assente*, Milano, 1968.
- Greimas, A.J., *Du sens*, Le Seuil, Paris, 1970.
- —, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.
- Gauraud, P., *La sémiologie*, P.U.F., « que sais-je? », Paris, 1970.
- Habermas, J., «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», in: J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.
- Hjelmslev, L., *Prolegomènes à une théorie du langage*, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P., *Logische Propädeutik, oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Maunheim, 1967.
- Klaus, G., *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963.
- Kristeva, J., *Semeiotike, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969.
- Martinet, J., *Clefs pour la sémiologie*, Seghers, Paris, 1973.
- Morris, Ch.W., *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.
- —, *Signs, Language, and Behavior*, Englewoods Cliffs, 1946.
- Mounin, G., *Introduction à la sémiologie*, éd. de Minuit, Paris, 1970.
- Ogden, G.K. Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, London, 1952.
- Pierce, C.S., *Collected Papers*, Harvard University press, Vol. I-IV, 1931-1935. Vol. VII and VIII, 1958.
- —, *Letters to Lady Welby*, New Haven/Conn., Whitlock's, 1953.
- —, *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, 1967.
- Prieto, L.J., *Messages et signaux*, P.U.F. Paris, 1966.
- —, *Pertinence et pratique*, Ed. de Minuit, Paris, 1975.
- Scarle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge Univ. Press, 1979.
- —, *Speech acts*, Cambridge Univ. Press, 1969.

القبة، كسر العصا، الرش بالماء، رفع اليد للقسمة، لمس الكتف بالسيف الخ . . .

يقسم ترابانت هذه الأفعال إلى صنفين: صنف يُستعمل لإثبات وتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «الطقسيات» Ritualia؛ وصنف يصلح لإضفاء خصائص اجتماعية معينة على الناس وعلى الأشياء ضمن مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «البحريات» Magica. هذان الصنفان لا يشكلان، بنظر ترابانت، أفعالاً دلالية بالمعنى الحصري. فالفعل الدلالي يمتاز عنده بثلاث خصائص: فهو، بالإضافة إلى كونه تعاونياً kooperativ وذا معنى semantisch كما رأينا، فعل إعلامي informativ أي مفيد لخبر جديد.

أما الطقسيات فهي ليست ذات معنى. إذ بينما الغرض من الفعل الدلالي هو توصيل وإبلاغ أمر ما يعتقد الفاعل أنه جديد بالنسبة للفاهم، لا يمكن القول أن شخصاً ما بتقبله لأحد الأصدقاء يريد أن يعني له بذلك أنه صديقه، لأن الصداقة هي شرط مسبق لفعل التقبيل. وكذلك لا تفيد الطقسيات شيئاً غير معروف، إذ أن وقوعها أمر مفروغ منه ضمن المؤسسة الاجتماعية. بل إن إبطال أو مخالفة الأفعال الطقسية هو الفعل المفيد لحدث جديد. فإذا ما مررت مثلاً بصديقي ولم ألتقي التحية عليه أكون بذلك قد عنيت الكف عن علاقتي به، أو أيضاً إن حيته بالسجود أكون قد استهزأت به. في الطقسيات، تفتقد الأفعال الكلامية المعنى وجهة القصد الاتصالي. فبسؤالنا «كيف حالك» مثلاً، لا نطلب في الواقع خيراً عن الحالة الصحية أو النفسية لن نستجوبه. والدليل على ذلك أن الجواب المتعارف عليه أي «الحمد لله» هو بدوره كلمات طقسية غير مفيدة. كل ما في الأمر أننا بتلفظنا بمثل هذه الجمل الشكلية نؤكد على العلاقة القائمة ما بيننا.

أما السحريات فهي أيضاً خارجة عن الأفعال الدلالية. فعندما يعين مسؤول في الدولة شخصاً لوظيفة ما بقوله «عيتك كذا»، لا يكون بذلك يتكلم عن الواقع، بل يكون يضيف على الواقع خصائص اجتماعية جديدة. وكذلك مثلاً، عندما يردد المسلم لامرأته «طلعتك ثلاثاً»، فهو بذلك لا يكون يصف حدثاً معيناً، بل يوقع الحدث الذي هو الطلاق. كذلك تنتفي عن السحريات صفة التعاون، إذ ليس من مقومات السحريات التوصيل إلى فهم الآخر. وأحياناً لا يكون الآخر انساناً، كما عند الاحتفال بتسمية سفينة بالقول مثلاً «إني اعمدك باسم عروس البحر».

بالطبع، لممارسة السحريات، لا بد للفاعل أن يكون

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب ابن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه اتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من انتسابه إليه، أي من كون اسم ابن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي ابن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على السينوية فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى إن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها.

يضع ابن سينا فلسفته، اعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، ويتعبيره: «الحق الذي لا مجمحة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة المشائين، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يفهم به «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يبد إلا إياهم...». والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع أرسطو: تلامذته وشراحه والمروجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون بصحة أطروحاتها. ومعلوم أن المشائية كانت قد انتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي، والتي استمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالإضافة إلى الترجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطق، مشائمي النزعة، أمثال اسحق بن حنين وحنين بن اسحق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا اتجاهاً مشائماً في الفكر الفلسفي العربي، انتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الإسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد: منذ المأمون إلى عصر ابن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية، وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر ابن سينا (المتوفى في أواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 391 و400 هـ). آخر من انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع ابن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها منطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين، خصوصاً منهم الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي، الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو الأفلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو مُلتبسة كقضية «العقل

- De Saussure. E. de, *Cours de linguistique générale*. Paris, 1962.
- Trabant, J., *Elemente der Semiotik*. München, 1976.
- Wlather, E., *Allgemeine Zeichenlehre*, Stuttgart, 1979.
- Wunderlich, D., *Studien zur Sprechaktheorie*, Frankfurt, 1976.

عادل فاخوري

السينوية

Avecenism (The Philosophy of Ibn Sinā-Avecenna)

Avecenisme (La Philosophie d'Ibn Sinā-Avecenne)

Avecenizmus

القول بـ السينوية معناه الاعتقاد في أن لابن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى اسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب ابن سينا حين يوصف بـ السينوية أو لمذهب ابن رشد حين يوصف بالرشدية أو لمذهب ديكارت حين ينعت بـ الديكارتية. إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ...) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسي أسسها وحدد اتجاهها، أو استعاضها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمّل اسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تحالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له امتداد، أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وإدخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية اتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه المذهب الحق. أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الاتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من التقدم في تاريخ الفلسفة أم أنه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من التراجع والنكوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من اختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميوله الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ الفلسفة، أو من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن اتجاه تطوره.

من كتابه الانصاف الذي نشر عبد الرحمن بدوي قطعاً أخرى منه في كتابه ارسطو عند العرب. انظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه الشفاء وأيضاً خاتمة كتابه الاشارات والتنبيهات).

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وأما أن يكون هذا المذهب قد تكوّن لديه منذ «ربيعان الحداثة» كما يقول، أم أنه صار اليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى البحث في تلك «الاشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى» - حسب تعبير ابن سينا - والتي تشكل قوام السينوية ومضمونها العام.

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا ينفي فضل الفارابي عليه بل إنه السلف الوحيد الذي ينحصر بعبارات التقدير والاكبار. وهكذا فعلاوة على اعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (انظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن أبي أصيبعة) فهو لا يتردد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلدهم وترددهم» في فهم «امر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التبس عليهم، كما يقول مذهب صاحب المنطق في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من السلف» (انظر رسالته إلى الكيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب).

غير أن اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والاشادة به دوغما تحفظ لم يمنعه من الخروج على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن اعطائها توجهاً ومضموناً مغايرين. وبهذا الآن أن نعرف على نوع وطبيعة التعديلات والتغيرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن

الفعال: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وابن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (= أرسطو) في تنبيه لما نام عنه ذوره واستاذوه وفي تمييزه، اقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي ادراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفضله لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده...»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على اتباعه وأشباعه الذين اقتصرُوا على تقليده، والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد. «يرمّوا ثلماً يجدونه فيها بناءً ويفرعوا أصولاً اعطاها»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو اصلاح له، أو تنقيح إياه».

ومحدثنا ابن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفضن منذ أن بدأ بالاشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله ارسطو وشرّاه، وإنه قد أطلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقوال مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيف وأخذت تبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة «ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تَعَبَّها، كما يقول «مئين من المرات». غير أنه فضل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكثرة «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصبة للمشائين، فألف كتاباً على طريقتهم - يتعلق الأمر بـ «الشفاء و النجاة خاصة - اكمل فيها «ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أَرْبَهُمْ منه»، مغضياً كما يقول «عما تحبطوا فيه» جاعلاً له «وَجْهاً وَخَرَجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم الا «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي أَلْفَها لـ «العامة من مزاوولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحقّقه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين» تحمل ضمن طابعها المشائي، مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء ارسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى أَلْفَها للخاصة، أو كما يقول: «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب الاشارات والتنبيهات ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (انظر مقدمة كتابه المطبوع باسم منطق المشرقيين وهو فيما يبدو القطعة الأولى

ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى السينوية وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام .

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وإحكام لتؤكد على وحدة الكون وتربط أجزائه وجمال بنائه . وهكذا، فانطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى واجب ويمكن، يطرح الوجود الواجب الوجود كسب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحوس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، اقتران المعلول بعلته، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض. ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فانض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما فيفيض عن وجوده، هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله. (آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفاضلة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخل نظام بطليموس الفلكي ليحول المنطق إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة بشكل يجعل الواحد منها يفسر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبداه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصعيد الانطولوجي، وبالتالي يتم التغلب على المبدأ القائل: عن الواحد لا يصدر إلا واحد، والذي أدى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فَيَبْ يعقل ذلك العقل الأول ذاته فيفيض عنه كرة ساوية (أو فلك) جرمًا ونفسًا، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبداه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا

العقل الثاني يعقل ذاته فيفيض عنه كرة ساوية أخرى جرمًا ونفسًا، ويعقل مبداه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام الساوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر، النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركة الافلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكون الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرد ما يتكون جسم ما على هذا النحو فيفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بـ «واهب الصورة»، كما يسمى بـ «العقل الفعال». ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، إنسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى التنموية (غاذية ومربية ومولدة) ويشارك فيها النبات والحيوان والإنسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشارك فيها الحيوان والإنسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة وهي للإنسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للإنسان فقط). وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزأ. بتعدد وظائفها، وهي، في الإنسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجد عند ابن سينا الذي بنى فلسفته الخاصة به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويُعنى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاث:

- العقل الهيولاني ويسميه أيضاً العقل بالقوة، و«هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته

كاملة فإنها تبقى قوى وهيات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات (السياسة المدنية).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادئ الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة الخ... أما ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البدن كما سنرى. وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للإنسان، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلا إذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً. ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كماله، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال... إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين... والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة... والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (آراء أهل المدينة الفاضلة). وبعبارة أخرى إن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية، وإن تحصل لها الخبرات كلها الطبيعية والإرادية».

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاسيلها الرئيسية، استعدادها هنا لنلج منها إلى صرح السينوية. إذا نظرنا إلى السينوية بوصفها مذهباً فلسفياً متميزاً، بالمعنى الذي حددناه به من قبل، وجدناها تتحرك حول محورين رئيسيين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الإشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسما وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية. وإذن فالسينوية تتألف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/العالم، الإنسان/الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول والمنهج الغنوصي الإشراقي في المحور الثاني). وسنرى إلى أي مدى استطاع ابن سينا أن يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج.

لنبدأ إذن بعرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم. إن ابن سينا يسمي هذا البحث بـ«العلم الإلهي»،

معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها». (انظر الفارابي: رسالة في العقل).

- العقل بالفعل وهو نفس العقل الهولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل انتزاعها معقولات بالقوة.

- العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجردة عن المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجردة مثل العقول السامية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين أن النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف، أو في غيلة النبي، يتلقاه من الله، وهكذا «يكون الله عز وجل يسوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون وغيباً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود بعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة» (آراء أهل المدينة الفاضلة).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الإنسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال»، لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير

«الخلاء» ومفهوم لفظ «غير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولولم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه سواء كان اثباتاً أو نفيًا (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود

هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد، إذ «انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء، ص 295) بمعنى أننا نتصور الشيء بمماهيةه وبقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بمماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا أنها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية وجود من الأول به وَجَبَتْ بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها». (شرح أوتولوجيا، في أرسطو عند العرب، ص 61).

هل يعني هذا أن الماهية اسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارئ عليها» ينطوي على اعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصور الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منها على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعين (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، انهما يشكلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فهماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا

ولكن عدم تقيده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) ونجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب استعمال التسمية التي اخترناها لهذا الجزء من السينوية، أعني الفلسفة الكلامية. وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبررها أيضاً امتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً - الفلسفة الكلامية السينوية، الله والعالم:

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان

ينطلق ابن سينا في بناء صرح لهياته من تأمل فكرة الوجود، فيلاحظ بادئ ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلا بالعقل. ف الإنسان مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمى زيدا أو عمرو فهو موجود محسوس يتخصص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن الإنسان ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو أيضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكلي لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود المثل الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسب لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها إنما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلا بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح، ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور «وليس من شأن المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ

وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك الغير فلا يخلو إما أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبق فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي اعتبار غير اعتبار ذات الشيء، لأن اعتبار الذات إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يتمتع بوجوده بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلا أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا اعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلا موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فهمايته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده، «لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أما بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود

تبين مما تقدم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى واجب الوجود من مجرد تأمل فكرة الوجود. وإمكاننا الآن أن نتقدم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا الغير إما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره. . . . ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة

إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبيين حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره امكانية وحسب، ثم أخذنا نبث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حيث تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق هذا على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن

يقرر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: قسم إذا اعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى أنه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها أنها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لنتأمل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عنه لذاته أم شيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قسام الاحتراق باللقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته

واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإما أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلق وجود كل بالأخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب فهو «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود

واجب الوجود إذن مجرد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجردة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فبما هو هوية مجردة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة فهو عاقل لذاته. ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة - أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقل لشيء، فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية المجردة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب التعدد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل، وكونه موضوع تعقله، أي معقول، لا يخرج عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية مجردة.

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه فكذلك كونه يعقل الغير لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكثر - أي تدخله الكثرة - بالأشياء، لأنه إن كان يعقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء أي تكون متوقفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن تكون ذاته غير متقومة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه

من الممكنات، متناهية أو غير متناهية، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلا أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى غير يفيدها الوجود. وهذا الغير إما أن يكون خارجاً عنها أو داخلياً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلياً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنة الوجود. وإذن فلا يبقى إلا أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود

وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعينه لأن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن يتعين، وتعينه إما أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعينه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعله. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلا له، وإن كان لعله فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشئيين إنما يختلفان ويكونان اثنين إما بسبب سبق أحدهما للآخر سبقاً زمنياً وإما لعله من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذا فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منهما مطابقاً للآخر متهاوياً معه باعتبار أن ماهية كل منهما هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا يندل له ولا مثل ولا ضد.

ثم إن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إما أن يصح لكل

الأشياء، الشيء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال كذلك .
لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل الأشياء إذن ؟

لقد تقرر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما قلنا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث أنه مبدأ لها : فإما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغير ولا الوجود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد فواجب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه وأعيانه بصورة غير مباشرة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص . وإنما كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغير، عقلاً زمانياً مشخّصاً، حتى لا يكون تعقله لها يتغير بتغيرها : تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغيراً بالذات، وهذا محال . وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها . وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه . والأمور الجزئية إنما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولد منها .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب - الصوري - في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) أن إدراك واجب

الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد . وإذن فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة .

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه الصفات التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل إنما تعني سلب نقيضها عنه فقط : فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك . وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها . وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله . وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو غرض لذاته . . . وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته .

القديم بالذات، الحادث بالزمان

قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم . ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في الزمان . ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا : واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته : وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته . وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً . وبما أن ما هنا علماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي بالله واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بايجاب من الواجب، أي من حيث أن واجب الوجود علة له وأنه سبقه لا يزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث أنه الواجب لذاته . ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات : هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة على المعلول . ومثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع : إن

بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية، ويعقل ذاته بوصفه ممكناً بذاته فيصدر عنه جرم فلكي... وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبر أنفسنا»، وهو العقل الفعال واهب الصور. وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وبعد القمر لا يبقى إلا ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور، وأجسام ونفوس. وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسسة على التصور القديم للكون، (نظام بطليموس)، وقد كان يقوم على اعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا.

وإذا استوفت الكرات التساوية عددها لزم بعدها وجود الاسطسقات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية. ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادؤها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة. وإنما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الافلاك وهي حركة مستديرة. أما الصور فتختلف باختلاف أنواع الحركات، وهو اختلاف ينتج عنه اختلاف تميز المادة للصور المختلفة. وهكذا فكلما تباين جزء من المادة أو مظهر من مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= الله) لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (= النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أحسن وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أحسن ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحضاً للأخلاق التي تكون بها

حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الاصبح لا تتأخر عنها، ولكن حركة الاصبح أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علّة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة

قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيان متباينان في ذاتهما وحقيقتهما فمعنى ذلك أنها صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وأن ذاته بالتالي فيها تعدد وهذا ما سبق أن بينا فساد: فذاته واحدة لا تعدد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلا واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الوساطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد - الوساطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته باعتبارين من جهة أخرى: يعقلها باعتبارها واجبة الوجود بالغير وباعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود. وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده، من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول وجوب وجوده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث إنه يعقل الأول ويعقل ذاته باعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول، وإذن فهي كثرة اعتبارية وليست ذاتية، ومع ذلك فلولاها لما أمكن أن يوجد منه إلا واحد، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط، فما كان يوجد جسم قط... فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً، صوراً ومواد؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مبدأه ويعقل ذاته باعتبارين: قَبْلاً يعقل مبدأه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته باعتباره واجب الوجود بالاول (= الله) يلزم عنه صورة الفلك وكما له وهو النفس، وبما يعقل ذاته باعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى. وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبدأه، أي واجب الوجود، فيصدر عنه عقل ثالث مثله، ويعقل ذاته

فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية، مسألة الخير والشر

هذا الكون الصادر عن الله بهذا التدرج والنظام هو موضوع العناية الإلهية. ويعرف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، ملماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كون الأول علماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تادية إلى النظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان ابدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً باعتبار أن العالم صادر عن الله، والله خير لا يصدر عنه إلا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فلماذا يوجد في العالم الأرضي، لأن العالم السايي، عالم العقول المغارقة البرية من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخير المطلق. وكيف يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدؤها؟ أما في العالم الأرضي فابن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الذي فيه قليل وهو من أجل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يُترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أما الشر فيدخل فيه بالعرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوه الوجوه الجميلة... فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والإنسان، فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره اعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجود الناس. وإذن فالأمر الدائم والأكثر هو حصول الخير من النار. أما انه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تحتفظ على الدوام إلا بوجود النار. وأما الأكثرية فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. فما كان يحسن أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العالم السايي، عالم العقول والنفوس الفلكية، هو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقل العاشر واهب الصور للعالم الأرضي. والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه

متدرجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان. وأفضل الموجودات الأرضية الإنسان، وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الإنسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجد ومن أجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي المادة، بمعنى البدن وشهوته، التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الاجرام والنفوس الساهرة... والبحث في هذه المسألة من اختصاص الحكمة المشرقية.

ثانياً - الحكمة المشرقية، الانسان والسماء:

حقيقة النفس

الانسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله «أنا». ويقرر ابن سينا أن المشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين». وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياء واتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكاد ابن سينا يُلخص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس. والحق أن آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن وكذا آراءه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها... الخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً عقلياً. ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتفاء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بكل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفاً إلى العبارات السالفة: «وهذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخها عن ابدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية ثم يضيف مباشرة قائلاً: «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين». (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها).

يريد ابن سينا إذن أن يبرهن على صحة ذلك «المذهب» الغنوصي (اللاعقلاني) ببراهين عقلية. فلتتبعه في براهينه

قوام الهواء صدماً بجوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثلث غير الذي لم يثبت والمقرَّب غير الذي لم يقرَّب، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت. (الشفاء).

- أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس في نظرهم، هو تقريره، أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم العلم ومفهوم الفضيلة، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الإنسان» على الإطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى أخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بانقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وإما أن يحل بعض أجزائه دون بعض حين انقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم استقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها اصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها. النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت اصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتجدد العلاقة بينها ؟

وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

اثبات وجود النفس

يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إتيته (= وجوده) فهو محدود عند الحكماء بمن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بـ إثبات وجود النفس. ولا ين سينا على ذلك عدة براهين:

- منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فعملها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الاجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلَّب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الانسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

- ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوة نفسانية وهي النفس.

- ومنها أن الانسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

- ومنها أن أجزاء بدن الانسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته. . . وإذن فهناك في الانسان، وراء تغير اجزاء جسمه، شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

- ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس - عند المعاصرين - برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوائاً لا يصدمه فيه

حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى استعملها له واهتمامها بأحواله وانجذابها إليه. وبما أنها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخص من خلاله أي «يلحق بها من الهياث ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها

لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا انقسمت النفس إلى قوتين أحدهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادئ العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السامية أو التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن اخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصوير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاثة تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، فصارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الريان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكناً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد»: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من النفس هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول أفلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون - قبل حلولها في الأبدان - متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكررة بالعدد، لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرد ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ماله عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم... وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهرأ مستكماً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحمل البدن الصالح لاستعمالها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب استعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع»... الخ، مما يضيف مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين

المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض... هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهولاني إلى حال العقل بالملكة انما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وانما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشراقه نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أيأ منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدا العقل الفعال باستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها تدخّل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في استطاعتها أن تنصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل الفعال - كما يقول ابن سينا - لا يغيب عنا بل هو حاضر باستمرار كما يرى المشركون. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشركون أن الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وانما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو)

هذه المراحل التي تحتازها النفس من حال العقل الهولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتها العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

فيها مخزونة متى شئت عقلتها وعقلت أنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل بطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وانما سمي كذلك لأنه انطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الانساني وتكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال، متى شئت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد ارسطو أعني بذلك مسألة انتقال القوة النظرية من حالة العقل الهولاني الذي هو مجرد استعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة انما يخرج إلى الفعل بتأثير قوى أخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإثارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعلاً، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيها بينها عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسب هذا الشيء إلى انفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر راثياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل

هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للإحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بالألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة أخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يَكْمُن وراء فقدان اللذة. فإذا تحرر الإنسان، في حياته الدنيا، من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن أثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

- فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعقله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسي طارئ فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

- وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبئت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن انشغالها بالبدن قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الاستلذاً بالخلو واشتهائه وكما تميل الشهوة بالمرضى إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عارضان: أولها اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيها الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تغد لها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم

طريقان إذن لاستكمال النفس جوهرها: طريق التعليم أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في تناول جميع الناس، وطريق الحدس والاشراق وهي خاصة بمن يُنحُوا القوة القدسية أو العقل القدسي وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب إلى الحضرة الإلهية فتتعمق بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المعاد: السعادة والشقاوة

يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منها مقدمة للأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تحيا في سعادة أبدية.

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة أو يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سينا يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة (... = المعاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من سعادة في الدنيا.

فلنبداً من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... وهو السعادة والشقاوة... اللتان للنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال

ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إن قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألماً شديداً إذا كانت تلك الصور مزعجة .

تلك هي نظرية ابن سينا في المعاد، وهي مؤسسة، كما رأينا، على نظريته في النفس . والواقع ان النظرية السينوية في النفس لا تؤسس نظريته في المعاد وحدها بل تؤسس كذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية .

يتعلق الأمر إذن بما يعرف بـ «تصوف» ابن سينا، أو على الأصح بنظرية التصوف السينوية . لنختم عرضنا للسينوية بما ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كما صاغها في نضج كتبه : الاشارات والتنبهات . نعني بذلك نظريته في المعرفة الصوفية وما يرتبط بها من تفسير للكرامات والخواص وما إلى ذلك .

العارفون ومقاماتهم

يقول ابن سينا: «إذا لم تشق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه» . والأسباب التي يشير إليها هي «البدن وشواغله وعلاقته» . ذلك لأن اشتغال النفس بالبدن والمحسوسات والشهوات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات والاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحول دونها ودون لذة الاتصال به والاتحاد معه نوعاً من الاتحاد . ومن هنا يتوقف بلوغ النفس للسعادة على كمال القوة العملية فضلاً عن كمال القوة النظرية . ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بـ «عالم القدس والسعادة» فإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشاهدته، ومعانيته والالتذاذ بإدراكه و«الاتحاد» به، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثل في التحرر من العلائق الجسائية . والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً، النظرية والعملية هم العارفون المتزهون الذين بلغوا درجة العقل المستفاد من جهة، و«وضعوا عنهم دَرَء مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة أخرى، وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا» .

ورغم أن «اللذة العليا» إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الالتذاذ

يزول . هذه النفوس إذن لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية .

- وهناك النفوس التي اكتسبت رأياً (= سمعت) بأن ها هنا أموراً يكتسب بها الشوق إلى كمال جوهرها، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كمالها التام . فلإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبدي إذ لا يمكنها اكتساب أوائل الملكة العلمية لأن هذه إنما كانت تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البدن . والذين هم هذه حالهم إما مقصرون عن السعي إلى اكتساب الكمال الانساني وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة . والجاحدون أسوأ حالاً في الشقاء الأبدي من المقصرين .

- وهناك النفوس السليمة التي هي على الفطرة، أي التي لم تعرف طريق استكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تتدنس بالعقائد المخالفة، هذه النفوس «إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى احوال المفارقات - أي إذا اتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار - حصل لها شوق وأصاها وجد مبرج مع لذة مفرحة»، فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلا بالوصول إليه، وبالتالي يسعد السعادة القصوى . ومن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى أمور أخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنع بما يحصل له من ذلك .

- وأخيراً هناك نفوس البُله من الناس التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كمالها، فإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فإنها تعذب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لها شوق لأن آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخلقُ التعلق بالبدن قد بقي .

ويذكر ابن سينا رأياً آخر بصدد هذه النفوس ويرجحه . ومؤدى هذا الرأي أن هؤلاء البله، إذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن ان تستعمل هذه النفوس اجراماً ساءية، لا بأن تصير أنفساً لتلك الاجرام أو مدبرة لها، بل تستعمل تلك الاجرام في التخيل، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة: فالنفوس الزكية منها أي التي اعتقدت الخير وعملت به وهي في الدنيا تشاهد الجنة وتنعم في هذه المشاهدة، والنفوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهذه المشاهدة . وسيكون ذلك بمثابة السعادة الحقيقية بالنسبة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية

والإحسان التي تذهل النفس عن استعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الأقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تأليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الإرادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتصال. وأول ذلك خلصات لذينة من اطلاع نور الحق كأنها بروق، تومض وتحمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلها ملح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره امرأً فغشي غاش. فيكاد يرى الحق في كل شيء. ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثر فيه ما كان يثره قبل من الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكوناً والومض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صخرة مستمرة ويستمتع فيها بهيجته التي تستمر باستمرار الومض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقباً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه اتصاله بالله.

وتتدرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والاتصال مع الله متى شاء. ثم يتقدم درجة فيصبح لا يتوقف اتصاله بالله على مشيئته بل يصير كلها لاحظ شيئاً لاحظ فيه الله. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى الله ويصير سره الخالي عما سوى الله كمرأة مصقولة بالرياضة موجهة بالارادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويتهيج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متردداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف. . . وذلك هو مقام الوقوف. وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا أنه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير الله. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرره بخصوص مقامات العارفين، سواء استند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في ختام عرضه: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن

مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعروضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوال: هناك الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها، وهناك العابد وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك العارف وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لثروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الثروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يحرصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمر ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من آيات تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن معقوليتها.

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدن» أي الذين عرفوا الله، بالبرهان أو بالإيمان، ورغبوا في النيل من روح الاتصال. ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله، وتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبيه بتحصيل الاستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين،

بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعثره أحوال من الفرح بيها الحق اشد واعظم من أي فرح فلا عجب - يقول ابن سينا - أن يولد ذلك في نفسه قوة اعظم وأشد من أية قوة يولدها فيه الخوف أو الغضب أو أي انفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن آيات العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من معرفة الغيب وهذا أيضاً مما يجب تصديقه لأن له «في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن التجربة والقياس يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: إن هذا ما تشهد به التجربة «وليس احد من الناس إلا وقد جرب ذلك من نفسه». هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيل أي إنها ذات ادراكات وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السايي كما قرنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو أثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصور مشوشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال ارتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته. وهكذا فما كان من ذلك الأثر مغبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حليماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط: محاكياته احتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركز بواسطتها تفكيره تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على اقتباس الغيب من السماء.

وشبه بذلك ما يقرره ابن سينا من إمكانية اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما

ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل مُيسر لما خلق له.

الكرامات والخوارق... الخ

تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالاجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذاتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أما الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و«قلب الطباع». ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاس والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من آيات العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً طبيعياً لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم المواد الرديئة وتصرفه عن هضم المواد المحمودة مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسر ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت النفس المطمئنة قوية أخضعت القوى البدنية لتصرفها فإذا اشتد انجذابها إلى «العالم القدسي» اشتد انجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلا القليل من المواد الغذائية لانشغالها حيثذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن - يقول ابن سينا - فليس ما يحكى من امساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد للمذهب الطبيعة».

ومن آيات العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا أيضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو أيضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الإنسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان

ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل السعادة في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح أحوال التصوفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكل المسائل الرئيسية في أدبيات التصوف في الاسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحثية». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. اما هدفها فهو كما يتبين من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفي مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدمناه. ولا شك أن القارئ قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبني إشكاليات المتكلمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب... وقد حاول أن يقدم حلولاً فلسفية لهذه الإشكاليات مع الاحتفاظ بالمبادئ الأساسية في العقيدة الاسلامية. ومن جهة أخرى تقدم لنا النصوص والبيانات التي اعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض والبرهان، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضيف الطابع الاستنباطي على استدلالاته. غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه تهافت التهافت. وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن اعتماد ابن سينا طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه تهافت الفلاسفة، من التطاول عليه، والظعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الانفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك أثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحى بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام وخاصة منذ الغزالي

يقرره في رسالته إلى أبي الخير التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنًا - وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن - بقيت في عالمها سعيدة أبداً الأبدين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول الساهية. ثم الغرض من الدعاء والزياره (= للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع شرٍ وأذى... فلا يسد للنفوس المزورة، لمشايتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال».

ويلخص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور الخارقة للعادة في آخر تنبيه من كتابه التنبيهات والاشارات حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها إلهية النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى ساهية بينها وبين امزجة اجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول. بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تَكْيُفُكَ وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء. فذلك طيش وعجز... فالصواب أن تشرح امثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللنوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب... وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أما الأخ: إني قد غمضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق... فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صفاه مع العامة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلاً ابتداءً.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملًا لفلسفة ابن سينا ركزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم وحدثه... الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الانسان والساء

العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق أن الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرد عرض مفصل ومبسط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الاتجاه والهدف. فلقد كان اتجاه ابن سينا عكس اتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلمين وتقيده الصارم بالمنطق. وإذن فالعصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة اتصال وانفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بينا ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة، وهو منفصل عنه على مستوى الاتجاه والهدف، وقد أعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الانفصال من خلال انتقاده للمشائية وتطلعه إلى فلسفة مشرقية.

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمت بصلة وثيقة - عضوية ربما - إلى الفلسفة الاسعاعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الاسعاعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الانخراط في سلك الحركة الاسعاعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت علم اسعاعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الاسعاعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل اخوان الصفا ذات التوجيه الاسعاعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول - قصد ذلك أم لم يقصده - الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الاسعاعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة والاسعاعيلية. ومن هنا أيضاً اختلاف الناس فيه، وتعدد اتجاهات أتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

تلك بصورة اجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التليفية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها

الذي يعتبر المؤسس الفعلي لطريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من انفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية مما زود المتكلمين الذي جاؤوا بعده - ونقصد أساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي... الخ - بآليات في الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والاشعري معاً، في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من إشكالات المتكلمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام. كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً من الفلسفة: لقد صار كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعونه هنا به الفلسفة الكلامية السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إحيائها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الإنسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة ابن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوف. وهكذا فكما أدى انفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبني السينوية في إحيائها لإشكاليات المتكلمين ومنهجهم، وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدى انفتاح الشيخ الرئيس على التصوف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوف ذاته وذلك بتنظيم مسأله وصيغه بالصيغة الفلسفية. والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوف فلسفي كان من أبرز مثليه ابن عربي والسهروودي الحلبي وغيرهما ممن أعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل إبعادها الاشرافية.

هذا جانب. هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بنوع الفلسفة التي شكلت إلى جانب علم الكلام والتصوف

وانجهاها. إلا أن تكرر رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد اخذت تتخلص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطق الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي أو تحاول أن تخفي العمق الهرمي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن السينوية المتأخرة ذات المنزع الاشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري

تشكل كلاً واحداً يكتسب وحدته من هيمنة احد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ الإسلامية من الهرمية، النسخة الأرقى (راجع مادة هرمسية). وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر السينوية. واعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجمعة. لقد كانت الهرمية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمته مع ارسطو، لقد كانت فلسفة عصر الانحطاط في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأتى السينوية في مضمونها العام، بروحها

الشخصانية

Personalism
Personnalisme
Personalismus

نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينزغ الى التأنس، فالجنس البشري وحده، يصنع التاريخ، لأنه يسهم، ويشعر انه يسهم، في حياة مجتمعية، ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيّطرها عليها، فينزغ منها الألفاظ.

ان الغرائز في الطبيعة البشرية شبيهة بالألفاظ، وهي كذلك تلزم بصراع لترويضها والتغلب عليها.

صراعان، مع الذات، من جهة، ومع الطبيعة من جهة أخرى، بهما يلتزم الكائن البشري، ليتحرر وفيهما يتشخص، أي يتمحور من كائن خام، (مادة أولية) الى كائن متحرك يعي انتماؤه لمجتمع من الكائنات الحية الواعية.

فهناك جملة مفاهيم ثلاثة منها وحوها يُنسج النسق الشخصاني:

- كائن: إنه المعطى الخام الذي يحل بالعالم، فيلتقطه المجتمع.

- يبدأ التشخص، أي الانتقال من الكينونة الى الشخص، ويستمر كل الحياة.

- الهدف الاعلى للتشخص هو تحقيق الانسان.

- فالتشخص تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن وهو يتطور من شخصية الى اخرى، ويجمع بين شخصيتين أو أكثر، حيناً، ويعارض بشخصية او أكثر، حيناً، ومجموع شخصيات اي فرد تكوّن شخصه، أو ذاته.

ما هي الشخصية؟

إنها الكائن المتأطر، في الزمان والمكان، والذي يبقى معادلاً لنفسه، من هذه الوجهة، أي أنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته. فـ «فلان» هو الشخصية صاحبة الوضع المعين (شهادات جامعية، درجات في الجيش، أعمال...)، وصاحبة الملكيات المعينة، والعلاقات المعينة... فالشخصية هي ما نحن عليه، وما نملكه، في نفس الوقت: بطاقة الهوية، حيث تتواجد فيها قسّمات الوجه، ولون البشرة، مع المهنة وتاريخ الولادة. والكائن لا يكون كائناً بشرياً الا على أساس هذه الأبعاد: أحواله المدنية التي تحدد مكانه ووضع الرأهن، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس، لون). ثم يدخل الطفل، بعد ذلك، عند يقظة وعيه، في الواقع العاري للعالم، ويشعر أنه في صميم حضوره المباشر الخاص، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية. إنه يستقبل عملية التشخص، قبل أن يعي شخصيته.

يركز ضمير المتكلم (أنا)، أثناء تشخصه، الكائن في الكينونة، أي أنه يدبجه باستمرار، في الأحداث والأعمال التي تستلزمها حياة الجماعات البشرية. وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد، كي يسمح للكائن بالاتصال المستمر مع حقائق الحياة في المجتمع.

وبما أن الأحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعي مباشر لا تقطع فيه، يجد الكائن نفسه مدفوعاً، دائماً، من تحول لآخر، كما هو الشأن في لعبة الكرة الطائرة، حيث تقضي قواعد اللعب ببقاء الكرة في حركة مستمرة في الفضاء، حتى اذا مست الأرض، أو تجاوزت حدود الملعب، توقّف اللعب. فضياع التوازن في اللعب يقابل انتفاء

فالقائمة التي يظهر أنها تمثل الهدف النهائي الذي يجب أن نبلغه في الحياة، ليست عملية توفيق بين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص. كما أن القيمة، ليست وجوداً متعالياً، فقد يكون مشروطاً بالعدم الذي تحتويه في داخلها، كما عند هيدغر، وليست طائفة من الأشخاص، كما يراه موني، ولكنها تفتح كامل للكائن الذي يتشخص حتى مرحلة تحقيق الانسان. وبما أن التعالي لا يرمي الى الكائن، كذلك لا ينحصر في الشخص. فليس لكلمة شخص ضمانات كافية، من وجهة نظر الحقائق النفسانية والاجتماعية. أفلا تشير هذه الكلمة الى الذات وحدها، في تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشري؟ إذن، من الأفضل أن يتجه الوجود التعالي الى الانسان، وأن يُعتبر «نزوعاً من الذات الى ما - فوق - الذات».

والواقع أن الكائن ليس قيمة في ذاته، بل مادة أولى تأخذ قيمتها ومعناها في ذات الوقت التي تدخل فيه عالماً مشخصاً. أما الشخص، من جانبه، فمفهوم لا يطابق الواقع إطلاقاً. والشخصية تحمل، في ثناياها، اندفاعاً طبعياً يرغبها على التناقض مع الواقع والميل الى خداع النفس. ألم تكن كلمة Persona اللاتينية تعني، بادئ الأمر، القناع الذي يستعمله الممثلون في التمثيلات الهزلية والمسائية؟

يؤكد بويص هذا المنشأ، حيث يقول إن كلمة persona مشتقة من الفعل personare تضخم مقطوعاً قبل الأخير، لأن الصوت الذي يُنفخ في داخل فجوة القناع المقعر يصبح أكثر قوة. وبما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميدا وشيار)، فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين، باسم اشخاص، عن طريق هيتهم الخاصة. فالمرء يلبس القناع، إما ليخفي وراءه، وإما للتقليد، قصد كتمان حقيقته، كما هو في الواقع، يبدو مفيداً جداً، التأكيد على أن الوجود المتعالي، لا يسعه أن يكون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة. إن من الواجب أن نذهب الى ما وراء ذلك، وأن نتوصل الى تحقيق الشمول، الصفة الخاصة بالنوع الانساني. فكل شخص يلعب دوره تحت أقنعة الشخصيات. والشخص، في لغة القانسون (حتى القرن الخامس بعد الميلاد)، لم يكن يعني امراً ذا كفاءة قانونية، فقد كانت الكلمة تستعمل بالمعنى المبسط للفظه فرد. مر وقت طويل، على الثقافة المسيحية، قبل أن يتخذ لفظ شخص معنى خاصاً، ويتحدد بصورة مطردة، أثر الأبحاث اللغوية واللاهوتية. إنه لم يدخل في مصطلحات القانون إلا مؤخراً، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية.

عملية التشخص، وذلك حين يعترى الكائن البشري الانفصال عن حركة الحياة الجماعية التي يتجه بها نحو الشخص. فعليه أن يعود الى تركيز انتباهه في المواقف الجماعية، ويندمج، من جديد، في سلسلة لا تنتهي من التحولات. فكل عودة الى الكائن المحض هي انقذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية. إنها أمراض الشخصية: إذن، لا بد من العودة الى الاندماج والتكيف مع البيئة والوسط.

الشخصية السليمة هي الشخصية المتدمجة في الحياة الجماعية. قد نوافق لويس لافيل، في أنه لا يمكن أن يحدث انتقال من العدم الى الوجود، وأن في وسعنا تسمية الكائن نقطة البداية، (Louis Lavelle, *De L'être*, P. 3)، ذلك أن كل بداية أخرى تفترضه وتعبر عنه بتحديد ابعاده. ولكننا سنتعدى النطاق الذي حددناه لببحثنا، اذا أقررنا، مع لافيل، أن الكائن، سابق على الحتمية، وأنه يجب أن يدرك «في تجربة محض». طبعاً، انه من البديهي أن نسلم العقل بسمة الوجود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقل أم لا، لأننا نستبعد، كلياً، أن يكون في وسع العقل، من الناحية المبدئية، أن يدعي تفوقاً وأن يخضع الكائن لسلطانه.

ان الكائن هنا، هو الكائن البشري، لا المعطى الخام، للشيء المنغلق على شئيه او مجموع صفات هذا الشيء. فليس العقل كائناً، بل إنه في الكائن، باعتباره وسيلة تكيف مع الحياة، ووسيلة إبراز للحياة. وعليه، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهوم العقل: إن يقظة الشعور، وغو العقل، ضروريان للكائن البشري في توفقه الى تحقيق ذاته. فالعقل، إذن، يخضع (مع «الكائن - الكل») للضرورة التي يحاول جاهداً أن يفهمها. انه ليس أساساً للضرورة، ولكنه يحاول أن يتشكل بها، بعد أن تُدرك كحقيقة قائمة في العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، وفي العلاقات التي بين الأشياء والكائنات الحية. والواقع أن هناك كائناً بشرياً غير قابل للانعزال عن الحركة المشخصة، وتعبير أدق، لا سبيل الى فهمه خارج هذه الحركة. تلك الحركة التي لا تُعرف، بدورها، إلا بارتباطها بالكائن. إنها دائماً غير كاملة، ومندفعة لتحقيق الكمال: فلا يمكن، أبداً، أن تكون في الواقع ما يجب أن تكونه.

إن معضلة ثنائية الحضور القائم، والتوق الى التقدم، تنحل في عملية التشخص، وإنما تجعل من الكائن البشري نداء مستمراً لما يجب أن يكون: صيرورة وميلاً لتعالٍ مستمر.

والتطابق ينفي الاختلاف. أما الكائن والشخص، وإن اختلفا، فإنها يتداخلان. فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق في الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما. وفي هذه الحالة، يكون الكائن، أما الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص... وهذا محال. ويمقتضى الفرض السابق، أيضاً يفقد الشخص تركيباته الكثيرة، ولا يحتفظ إلا بقوة تختلف حدتها، وهذا مخالف للواقع.

إن التشخص، كما تقدم، ليس بعقيدة مجانية، ولا بفكرة مجردة، أو بحركة آلية. ففي التشخص تضمحل ثنائية كائن شخص كما تضمحل أنواع عديدة من التناقضات، مثل التناقض الذي يظهر، في فن بعض الشعوب، حيث يتعارض التابع الذي تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع إلى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التي تسيروها مدينة العصر. وهذا، كذلك، شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم. وبما أن هذا العرض لا يرمي إلى تفسير الصيرورة، بل إلى استعمال الصيرورة في تفهم الصائرين، جاز القول بأن الخلق الفني، وكذلك وجود المختلفين ذهنياً، واللامنسجمين لا يحل بقانون التابع، بل على العكس من ذلك، إن الابداع الفني ووجود المختلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحيّة نظرية التشخص. فالصيرورة لا تتدخل إلا في الحالة العامة، حيث تكون اتحاد كائن شخص اتحاداً سوبياً وليس هناك قطعاً، بالنسبة للكائن البشري، صيرورة إلا حيث توجد حركة مشخصة.

لقد سطر العرض الخطوط العامة لكل المفاهيم الأساسية، التي ستوقف عليها في الأبحاث المقبلة، وهذا مما يسر القيام بالمهمة. وعلى الخصوص، تأكيد المدلول الذي يجب أن يطلق على فكرة كائن، في روابطه مع فكرة شخص. بقي أن نستكشف واقعية شخص الغنية.

الشخصية

ليست الشخصية إلا فترة من التشخص تُزْمِنُ في الحال الكائن البشري. وعلى عكس ذلك، إن الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماضٍ، ونزوعات للمستقبل: إنه مجموعة شخصيات، لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب، أي مشكلة. ذلك أن كل شخصية، من حيث أنها فترة من فترات الشخص، ليست مسلكاً عمر به الحركة المشخصة، وليست بالحد الأخير توافي كل لحظة من

إن هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الإنسان الذي يتوق الشخص إلى تحقيقه.

المعضلة الأخلاقية، كالمعضلة الميتافيزيقية، متعلقة بالدراسة النفسانية للكائن البشري، كما هو في الواقع. هذه الدراسة تملي بصورة مباشرة، التوجيه الدقيق للسلوك انطلاقاً من التجارب الشخصية. فقد يكون من الأفضل أن نحفظ بكلمة شخص *personnalité* وبمشتقاتها، لئلا المقنع، وأن نسمي إنساناً، ما هو تحت القناع، أي الحقيقة التي يجب أن نتوق إليها. والواقع أن كلمة إنسان تعبر عن مفهوم غني جداً، وتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير. فالإنسان إذن هو الشيء المتابع والملاحق، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنس، والتحقيق الأقصى للامكانيات التي يحتويها. فكون الشخص يصير إنساناً ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يحققه.

لقد تقدم القول بأن الكائن ليس هو الشخص.

إن هذا النفي واضح. فنحن لا ننكر وجود الكائن، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات. فإذا وجد شيئان لا ينطبقان تماماً، فهذا لا يعني أنها، حتماً، من طبيعتين مختلفتين: الكائن ليس شخصاً، ولكنه يصير شخصاً. إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشوية وصيرورة التاريخ.

فالكائن لا يكون، أبداً، كائناتاً بشرياً إلا إذا جبل بالشخص، نعي أن الكائن الذي ينحصر في الظهور دون انفعال لتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني.

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص، ليس فرقاً في الدرجة، ولا في الطبيعة، فهما ليسا بالشيء الواحد، ولكنها لا يتعارضان. فعلاقتها تماثل العلاقة التي تربط، في هندسة اقليدس، بين القضايا والبدهييات والمسلمات والتعريفات، فالقضايا، مثلاً، تختلف عن المسلمات، ولكنها تفرض وجودها. وكل قضية تعدى مجموع المسلمات دون أن نستطيع الاستغناء عنها، أبداً. فإمكان وجود قضية ما، بصفتها قضية هندسية، يتوقف على وجود الأسس الهندسية، من تعريفات ومسلمات وبدهييات...

والكائن، كذلك، ليس بالشخص: إنه الشرط الحتمي لكل تشخص، فالشخص، وإن لم يكن الكائن، يتعذر إمكان وجوده بدون كائن. فهناك، إذن، بينها استقلال - في - ترابط، دون تطابق ودون تعارض. فالتعارض ينفي التداخل،

الذي أخذته في الشخصانية الواقعية. إن البورت Allport أعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكلوجيا المجتمعية. يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكوفيزيكية، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط. يظهر أن هذا التعريف صحيح، لكنه يحتاج الى تكملة وتدقيق.

فالملاحظة الاولى على تعريف البورت هي: بما أن الشخصية تنظيم دينامي، يجب أن لا يكتفي بالتحدث عن التنسيقات، بل لا بد من ابراز قيمة تكيفنا بضرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعاليتنا، للتكيف معه. إننا تكيف مع العالم، ويتكيفنا نكيفه، فنصنعه، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا. فهناك تفاعل دائري، وتقدم جدلي (ديالكتيك). فالفردية لا تعرف ذاتها الا بواسطة العالم الذي يحيط بها، كما قال هيغل، (Hegel, la Phénoménologie de l'esprit, P. 254,256)، «نوع»، «حرية - في - موقف، كما عند هيدغر وماركس: «المجتمع يصنع الشخصن [...]». والشخص يصنع المجتمع» (J.P. Sartre, Situation, P. 27). فهذه الفكرة تردد صدى الجدلي الهيغلي الماركسي: إن التغيرات الكمية تحدث تغيرات كيفية، والعكس بالعكس، فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه البورت للشخصية، وجعلنا عوض فرد (من حيث هو وحدة منعزلة) «الأنس» في «النحن» (كما نشاهده، في الواقع) حصلنا على كمية دينامية اكبر، لأن الذات متأثرة مجتمعيًا، وبالتالي أقوى تأثيراً في الوسط، ولتفاعلها معه نتائج أكثر أهمية، من حيث الكيفية.

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية. فمما تمتاز به أنها تبرز الدور الهام الذي يلعبه، في تكوين الشخصية، تفاعل شخص مع الوسط، ودور مفهوم الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً: «فرداً - مع...»). بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً، يلزم من هذا، بالضرورة، أن يكون للوعي امكانيات لتغير الموضوعات التي يتصل بها. إن الشخصن حركة مزدوجة تخط، في سيرها، اتجاهين:

أولهما، هو أن الكوجيتو الكلاسيكي يتممه كوجيتو آخر مادي، يلج بنا في مادية الواقع كما هو، أي كما نشعر به، في معارضة الأشياء لنا (انظر فلسفة مين دوبران). فالكوجيتو الكارتيزياني، كوجيتو تأملي، أما كوجيتو مين دوبران، أي الكوجيتو المادي، فيمتاز بدينامية كبيرة، لأنه لا يعتبر العالم

حياتنا النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي ايضاً، مشكلة كما تفلنت لذلك الفلسفة المدرسية: فاللحظة موجودة، وغير موجودة، في آن واحد، فهي من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة: توجد النقطة، ما دمنا نتحدث عنها، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها، إذ انها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية: نقول «هذه اللحظة» كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننتهي من الكلام عنها، حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم غير ثابت، ولا محسوس، ولا دقيق. فالماضي ما لم يبق، انه ما قد كان. لقد اصطدم برغسون بشكل اللحظة، وعبر عنه، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضي. فاللحظة، في نظره، هي في نفس الوقت، ما يقوم حالياً، بنشاط، وما تجرد، نهائياً، عن النشاط. انها تحيا، وعند الآونة التي تحيا فيها، تكون قد تجاوزت حياتها. وبما أن فلسفة برغسون فلسفة التطور والحركة، فالديمومة لا تقبل الا الاسترسال المطلق. إن الكائن ملقى، في تتابع لحظات، يجاوز بعضها البعض، دون انقطاع. من هنا انقلبت مشكلة اللحظة الى مشكلة التتابع، ففي داخل الشخصن تمتد الشخصيات وتسترسل، ما دام كل شخص يحمل في صميمه، كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية.

فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع الفقهري، في تاريخ شخص، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات. فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الاولى في سلسلة مراحل الشخصن، تنقلنا من شخصية لأخرى، حتى نصل الى نقطة البداية، أي اللحظة التي ليس وراءها شيء، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الحام. لقد صدق وليام جيمس في قوله إن الذي يملك الأنا الأخير: «يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إذ أن الذي يملك المالك يملك المملوك» (W. James, Précis de Psychologie, P. 265).

يجدر بالفلسفة الحديثة، لتغلب على ما تجرد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات، أن تعتبر الشخصن كحركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تنجاذب بدخله، فتضاعف كثافته. الشخصن مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملقى بمجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا الكل، ويتمخض عن نزوعاته. لقد أعطيت عدة تعريفات للشخصية، كلها تغاير التعريف

قديمة متضاربة، لمجرد وصفه بنعت من النعوت. فوصف الشخصانية بالمعشرية لا يزيح ما بها من غموض وإبهام. إن السيد اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي الشهير، «مادة شخص» يبرز ما بين فردية وشخص من اتصال: «الفرد الكثير الوعي، القوي البصر، الذي لا يراعي، مع ذلك، إلا مصالحه الخاصة، وإشباع رغباته الفردية، غير عابء بالأخلاق، يعد، رغم ذلك، شخصاً معنوياً...» (La Lande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. 759). ويزيد لالاند، بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل، أحياناً، كمرادف نبيل أو ممتاز لكلمة فرد. ثم يصل لالاند إلى أن ما هو شخصي معناه فردي وأناي، وانتفاعي.

لمثل هذه الأسباب، عبر العرض عن تحفظاته في شأن تعريف مونييه للشخصانية. ففي بعض الأحيان، نشعر بأن الشخص (ولو كان مصفوقاً، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن، كما في التصريح الآتي: «إن ذكاءنا صدر من صميمنا ليستخرج من أعماق لحمه الكائن، الغذاء الذي سيجعل منه أرواحنا» (Mounier, *Esprit*, No. 1, 1932, P. 51).

وهناك بعض المؤلفين لا يتغلبون على الإبهام، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية: فمعجم لاروس مثلاً، يقول بأن «الشخصانية رذيلة، وسلوك كل من يجعل معيار كل شيء، مصالحه الشخصية». بل إننا نجد في مجلة شهيرة، هي لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية، التي أسسها مونييه، بأن «الشخصية شيء غير محدد، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد، التي تجعله مخالفاً لأي فرد غيره» (Balandier, *Esprit*, No 4, 1950, P. 596).

لقد فطن مونييه إلى الصعوبات التي تعترى الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض لكن، رغم جهوده، بقي لفظ شخص يحمل طابع الأنانية والأنانية الذي صاحبه منذ نشأته الأولى. لذا، نرى، أن من الضروري أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملية) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة كما يفعل العالم في المخبر (يصف، ويرتب، ويحدد المفاهيم). إن مونييه لم يقم بعملية تدعيم، من هذا القبيل، كما تغافل عنها سلفه، رونوقيه، وإننا نلجأ من العملية التي سنقوم بها، أن توضيح لنا مفهوم «شخص» وتطورات. وبذلك سنبرر، مرة أخرى، الأسباب التي ترغمننا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا، أو على الأقل، كانت لها معانٍ تغاير، في

مجرد حقل فارغ، بل العالم هو ما يعارضني، ويفرض وجوده على وعيي، بمعارضته إياي.

والاتجاه الثاني الذي يخطه الشخصن، يتجسم في التواصل الانساني، وفي تضامن الأنا مع النحن. فالتلاؤم (على حد تعبير البورت، في تعريفه للشخصية) يستمد ديناميته من مختلف انواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظواهر، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين. ذلك أن للآخرين وجوداً حاضراً متصلاً بحياة كل فرد، يقومون فيها بدور المساعدين، أحياناً، وأحياناً بدور المنافسين، وطوراً يمثلون القدرة، وطوراً الموضوع... لذا يتمتع فعل السيكلوجيا الفردية عن السيكلوجيا المجتمعية، فحتى المواقف النرجسية، تظهر، مع البحث، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي.

الشخصانية تاريخياً

يرى إيمانويل مونييه أن الشخصانية هي الدفاع عن الشخص، خلافاً لما ادعاه رونوقيه من أن الشخصانية هي «مذهب الشخصية» (Renouvier, *Le Personnalisme*, P. 1). يقول الأول بأن الشخص «ليس هيكلًا هندسياً جامداً، إنه يدم، ويجرب نفسه مع سِر الزمن» (Mounier, *Traité du caractère*, P. 51). أما الثاني فيؤكد أن الشخص هو المبدأ السببي الأول، بالنسبة للعالم.

لقد فطن مونييه إلى ما في الكلمات المستعملة في الفلسفة الشخصانية من إبهام. فلربما جرّت، في نظره، إلى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية. لذلك اضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية المعشرية Communautaire. ولقد عنون أحد كتبه بدعوة شخصانية معشرية.

لكن، بالرغم من هذا النعت، لا يزول الالتباس: «الآثار المعنى الموجود في كلمات «شخص»، و «أشخاص»، وأشياء «شخصية»... كثيراً من المفاهيم والصور، غالباً ما تخالف مدلول، «معشر ومُعشري»؟ ولنخرج من هذا التناقض، يجعل بنا أن نلجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للآخر: إما أن نجعل من «المعشري» شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي مندمجاً في ما هو معشري. ففي الحالة الأولى لن تغلب، ابداً، على الفردانية Individualisme المصطبغة بالأنانية، وفي الحالة الثانية، تصير الشخصانية غير معشرية.

نتيجة هذا أن كل اسم لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم

نجد، كذلك، بواحد شخصانية، في تفكير أفلاطون: فالفعل اللا - مترن الذي تختار به الأرواح مصيرها، تأكيد ضمنى لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من الجمهورية). ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل الى الخير، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر: محاورات المائدة و الفيدر). إن الخير، وإن كان شيئاً لا شخصياً، فالبولغ إليه لا يتحقق، الا عن طريق الحوار، بين الأشخاص.

ويجد بنا أن نذكر بأن الحضارتين، الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص: لم يكن العبيد يُعتبرون إلا «آلات حية» (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات غير الحية. يقول أرسطو: «إن العبد ملك حي...»، يعني صاحب السفينة يعتبر الجذف آلة لا حياة فيها، ويعتبر الملاح الذي يبحر مقدم السفينة آلة حية...» (السياسة، الكتاب الأول الفصل 2). ولم يكن الأجنبي الباربار أسعد حظاً، عند الإغريق واللاتينيين، من العبد. يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد، عندهم، من نفس الدرجة، ويعمل ذلك: «بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة [...]». فالشعراء على صواب حينما يقولون: إن للإغريقي الحق أن يتحكم في الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً (السياسة، الكتاب الأول، الفصل الأول).

حينما تطورت الحالة في روما، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية، تعتمد على الملكية الشخصية، في النطاق الخاص بالأسرة، تكوّن مفهوم الشخصية القانونية، ووضعت تشريعات في الموضوع. وقد امتاز هذا التشريع بما اعطاه عن أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنساني قيمة مطلقة، بقطع النظر عن سلوكه: يعتبر الكائن البشري، دائماً، وفي كل الأحوال شخصية قانونية، وهذه قاعدة تنطبق، باطراد على كل شخص، باستثناء العبيد، طبعاً. أعطت فكرة التجسد، في المسيحية معانٍ أخرى للفظه شخص، من جراء ما أحدث من نقاش معناها الجديد الذي اكتسبته في اللاهوت. قد اشتهر جداً في العصر الوسيط تعريف اطلقه بويس Boece على شخص: الشخص جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل. أما القديس توما الأكويني فيرى أنه لا يجوز أن نطلق كلمة شخص على أي جوهر جزئي، بل أنها لا تطلق الا على الجوهر التام، من نوع تام: «من هنا نستنتج أن اليد

الغالب، ما تدل عليه في بحثنا هذا. فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ملتصقة أكثر ما يمكن، بواقع تجاربنا.

في سبيل اكتشاف شخص بلا قناع

طغت لفظة persona اللاتينية، لأول مرة، في الميدان المسرحي. اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات. فكان للفُرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر. وآمن الإغريق، أن أثينا هي ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن، وأروس إله الحب، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان: مينرفا تماثل أثينا و كيوبيد يقوم مقام أروس. وحتى في أيامنا هذه ما زال البدائيون يمثلون بالظواهرات والكائنات، مثلاً ممزوجاً بعناصر ذاتية، فهم لا يصلون الى الموضوعية المحض، لأن ذهنيهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط. فالبدائي لا يشعر بأية غربة في التناقض فهو مثلاً، يعتقد أنه رجل وشجرة، في آن واحد، يعيش في ميدانين معاً، وفي نفس اللحظة، دون أن يجد في ذلك أدنى حرج. ولكي يشعر بما في تصوراتنا من تناقض، فيدرك انه غير منسجم مع الواقع، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه.

بيد أن هذه الصدمة لا تحصل الا بتضاد وتباين، أي إلا إذا كان في استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه، التي هي على صورة واحدة. ففي قصة رُبُشُون كروزوي الشهيرة، بدأ وعي فاندرودي بتفتح، في اللحظة التي أخذ يتعرف فيها، على طراز جديد من الحياة، أي في الآن الذي انبثقت امامه ذهنية اجنية عنه وعن قومه، بمجرد ما التقى بـروبينسون في الجزيرة.

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة ابداً، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الانسانية، يكفي أن يبرز غط جديد من الحياة، لتنتج عنه صدمة، فتتفعل للصدمة ذاتية الجماعة، واذا ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض الى الشعور الواعي. إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة. يؤكد فرويد أنه يحصل تضاعف انشقاق في الحياة النفسانية: لأن الـ «أنا»، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعي) والـ «هو» (وهذا ما يقابل الجانب البدائي مجموع الإثارات والغرائز). هذه الجوانب الثلاث كلها بنات تتواجد، في نفس الآن.

اتصل، لأول مرة، مفهوم شخص بالفلسفة اليونانية، في القولة التي اشتهرت عن سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» يمكن اعتبار هذا الاتصال الثرة الشخصية الاولى.

انتفاء الالتباس الذي يصادم كلمة شخص؟ او لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس، اذا ما اعتبرنا انسان هو الحد الاسمي الذي يجب أن يصبو اليه كل امرئ، ولم تر في الشخصيات، قبل كل شيء، الا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل الى اكتماله الأوفر؟

ان الشخصانية نزعة لا تخلو من خيرية وحذافة، بيد ان ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية، لكي تكون أبحاث الشخصانيين واضحة دقيقة، لا إيهام فيها ولا التباس. حقاً، إن تحديد المصطلحات، أو تحديدها، لا يكفي، رغم اهميته، لحل المشاكل التي تعيشها الانسانية. لكنه، على الاقل، يبدد الغموض الذي يعتري لفظة شخص ومشتقاتها. فاذا أمطنا القناع عن المحتوى الانساني المتصل بجذر ش. ح. ص. تفهمننا، بكيفية اوضح، المأساة الانسانية في أعماقها. فقيام الفيلسوف بهذا العمل، شبيه بما يفعله العالم، فكثيراً ما يضطر العلماء، الى حصر دورهم، في ترتيب المصطلحات وتحديدها. مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفسي، فقد أطلق لفظة عُصاب على المرض المعروف بـ«مس الشيطان»، هذا الشيطان الذي كان، على ما يزعمون يملك المرضى. وقد علق يونغ على هذا فقال: بأن الشيطان لم ينزعج من إحداث لفظة عصاب كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير.

ان الانسان كل (كائن وشخص)، وهذا الكل ليس مجموع اجزاء، بل المبدأ الفكرولوجي Idéologique الذي يؤسسها ويخوضها إمكان السير اللامنقطع، وعنه ايضاً تتولد هذه الأجزاء، فيجعلها تصبو الى الاكتمال اللاهائي. إن إلحاحنا، في التمييز بين إنسان وشخص، وبين انساني وشخصي، يعيننا لتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر عند تحديد المفاهيم. يعرف مونييه الوجود الشخصي بأنه «العالم الإنساني للوجود». فهذا ليس بتعريف، لأن مونييه يفسر الوجود الشخصي بالعالم الانساني للوجود، نعتي مجهولاً بمجهول، وبعبارة أخرى الوجود بالوجود، اي الشيء بذاته.

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مدلول كائن، مع انه لم يتقدم له أن عرفه: «إن الشخص ليس بالكائن، إنه حركة كينونة ترمي الى الكائن، ولا يتم قوامها الا في الكائن الذي تصبو اليه» (E. Mounier, *Le Personnalisme*, P. 85).

نجد في أطروحة لسيد ينتمي الى النزعة الشخصانية: أنه يتبع طريقة، في تحديد معنى الشخصية، أقل ما يقال عنها إنها

والرجل، مثلاً، ليست بأقنيم ولا بأشخاص، وكذلك الروح الانسانية، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا» (انظر: مفهوم «شخص» في *Revue de théologie*, P.591, 1907) وكذلك مقال «مفهوم شخص».

واستعمل لايبنتز فيها بعد لفظة شخص في معنى يتعد شيئاً ما عن مدلوله الديني، فيتحدث عن مملكة الأفكار. بيد أنه في هذه المملكة، لا تواصل مباشراً بين شخص وشخص، في حين أن الواقع الانساني يفرض، حتماً، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة ترتكز على الشخص. أما لايبنتز فيجعل كل تواصل بين شخص وشخص. لا يحصل الا بواسطة إلهية. ثم يأتي بعد لايبنتز فيعطي رتبة مرموقة لفكرتي الواجب والاستقلال الذاتي، اللتين تجعلان الفاعل غاية في عالم الغايات، عالم القوانين الأخلاقية. لكن هذا النوع من الشخصانية عند كانط يبقى شخصانية شكلية، جافة، لأنه (في نظر كانط) ليست لي كرامة شخصية الا بالقدر الذي أكون جزءاً من مجموعة من الناس، ما دام الكل يخضع لأمر قطعي واحد.

أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت مبادئ حقوق الانسان، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر، أي كشخص، (سواء أكان مواطناً أم عبداً، أم من رجال السخرة...). فتكوّن معنى للكائن البشري يجعل منه شخصاً يجاري العقلانية والشمول. ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها، وحرمة يحرم التقليل منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام الله. فما كان لون البشرة، ولا الموطن، ولا العرق، ولا المال... ليفضل بين الأشخاص، إنما قيمة كل امرئ في فضائله الشخصية: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). حقاً، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، كابن رشد مثلاً يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن، بل هي إرث من التفكير اليوناني. فالله وحده يختص بالوحدانية، لأنه الكائن المطلق اللاهائي: لو كانت المخلوقات جوهرًا واحداً لشاركت الله في صفة يختص بها، مما يخالف المبدأ الذي يبنى عليه التوحيد في الاسلام.

ينبينا هذا العرض التاريخي الى أنه يجب أن نختار، مصطلحات جديدة، أو على الأقل، أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في أبحاثهم. قبل كل شيء نتساءل: ألا يمكن

للسيد جان لاكروا اعتراضات، من نوع آخر، فهو وإن كان يقر بوجود معنى الكل، ومعنى الموقف، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملزم (ويسميه اعتقاداً) أنه يأخذ، في وقت واحد، على أصحاب الوجودية الملحدة وعلى «الماركسيين» عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه. فالنشاط الانساني لا يحرز على فاعلية قوية، إلا إذا ارتبط بحقيقة زمنية (Jean La croix, *Marxisme, existentialisme...* p. 50). وحيث انه بدون زمنية لا يوجد تاريخ، كذلك بدون أبدية، لا يكون للتاريخ معنى، لأن الأبدية «هي المعنى للتاريخ» (المرجع نفسه، ص 63). فهناك إشارة واضحة كل الوضوح، الى اننا صائرون الى الأبدية، وهي أننا منضوون بكليتنا، في الزمن. ويرى لاكروا انه يجب أن نبقي أوفياء مع «صيرورة موجهة»، ويقصد بالتوجيه، وهذا ما نختلف معه فيه، توجيهاً نهائياً، لأننا «ملزمون، دائماً، بأن نرجع الى قيم مطلقة» (*Le Sens du dialogue*) وفي الواقع إن إنسانية الانسان لا تحترم الا حيث ترى فيه صورة من الله» (*Le Socialisme*).

في الوقت الذي تلنجد فيه الشخصانية المعاصرة (وخصوصاً في فرنسا) الى الحقائق الأبدية، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين، وهذه نقطة تلنجد عندها جميع الاتجاهات للشخصانية المعاصرة. ففي مجلة الشخصانية المذكورة الداخلية يصرح موني بـ «أننا نحتفظ بالوضعية العسيرة الشاقة، الى أن نلحق الأبدية بالأشياء المادية، ويلزم أن نكون أناساً شديدي المراس، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من اجل هذا الإلحاح الصعب الختمي» (فبراير 1948، العدد الأول). وإلى جانب الالتجاء الى تركيز الفلسفة في الأبدية، يعطي الشخصانيون الأولية للملاحظات (اي التأملات الدينية *la contemplation*) مما يجعل الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلاً جداً.

يحق لنا ان نسأل الشخصانيين المسيحيين: أترون الالتجاء الى اللازماني، وإلى المشاهدات، طريقاً من عدة طرق، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالي؟ هل هناك حقائق انسانية تقدر على أن ترضى، في الحين نفسه، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها؟ أيمن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات؟

سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد. انها تبرز بعض نقط الخلاف بين، الوجودية والشخصانية الواقعية، من جهة أخرى.

مخالفة للمنطق وللوضوح. يستعمل المؤلف التكرار، مفسراً المفاهيم بألفاظ مشتقة من جذورها، مما يحدث الالتباس. فأول فصل، من الأطروحة المذكورة يعطينا صورة واضحة عن غموض تفكير المؤلف، لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديداتها. يقول: «إن الشخصية ليست بشيء، بل على العكس، إنها ما يتصف به الأشخاص في معارضتهم مع الأشياء [...]». فالأمر يتعلق بتحليل ما هو شخصي في شخص. وكل ما نراه من شخص هو جسم، أي صورة بشرية في حيز، لكن الجثة ليست بشخص، فالجسم الحي المفرد هو الذي يكون الواقع الشخصي» (ص 13). ونجد، في نفس المصدر، تعاريف أخرى بعبارات تحدث ارتباكاً في المعاني، بدلاً من أن تخطو بالفلسفة الشخصانية أية خطوة الى الأمام. مثل قوله: «الشخصية ليست شيئاً آخر سوى الحياة الشخصية» (ص 338). أم المذهب الشخصاني فيعرفه السيد ديشو تعريفاً مثالياً، إذ يقول: «إن الميتافيزيقا الحق هي المثالية، أي شخصانية مثالية» (ص 357).

لنا سؤال: ألا تنكر الشخصانية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفة للمثالية؟

هناك اتجاه شخصاني التصق بالذاتية، الى حد انه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية، العلاقات المجتمعية، الأمان...). يعتقد السيد رينيه لوسين بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمي الى أن «تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر»، وأن تحصر الكائن في التصور، بحيث «ليس الشعور في الكائن، بل على العكس، الكائن هو الذي في الشعور (René le Senne, *Introduction à la philosophie*, P. 17).

اما السيد بيردياليف فيطالب بتقيح عجيب في التفكير والفلسفة: إن الانسان معقولة مفكرة، ولكنه من الخطأ أن يفكر في معقوليته. فحتى فلسفة الوجود المهدغرية لا تحظى برضى بيردياليف، لأنها في نظره تثبت بالمعرفة الموضوعية، علما تصل الى معرفة اللامعقول، عن طريق العقل. ثم بعد ذلك، يعرض علينا المؤلف شخصانية تعرف بأنها «حب الآخرين» أي حب الشخص الفريد الذي لا يعوض، حسب الانسان لوجه الله...». ويقصد بالحب هنا: «فكرة تعبر العالم الموضوعي، ونفوذاً في الوجود الداخلي، حيث ينسحب الموضوع لترك المجال لك «أنت». ولذا تتكون مملكة الإله في كل حب صادق، [...] خارجاً عن كل موضوعية». (المرجع نفسه، ص، 202).

وإرادة) هي أساس كل المعارف الانسانية. ترمي هذه المعرفة الاولى (التي هي علاقة من العلاقات الضمنية، في كل معارفنا الممكنة) الى اكتشاف ما يمكن اكتشافه [. . .] من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة (Le Personnalisme, introduction).

يدعي رونوفيه، ايضاً، أن الشخص فردية، مونادية. ولهذا نراه يعتمد على مذهب كانط الانتقادي لهاجم نظرية هيغل التي تجعل من المجتمع البشري هرمياً، قمته الدولة. فالأشخاص، في نظر رونوفيه، فرديون ومستقلون بعضهم عن بعض. ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهاية وفلسفات الشيء، كما عند سبينوزا و هيغل. ونراه، في كتاب المنطق يفضل النقد ويظهر قيمته، لأن النقد لا يتصل بـ «المتافيزيقا القديمة التي تحول المشتغلين بها من النفوذ الى الجوهر، والى تعبير اللانهاية، مشيدين المطلق مثبتين المتناقضات، غير مباليين بما يقرونه هم أنفسهم من افتراضات» (مقدمة الكتاب، ص 6). كما يلاحظ على هيغل انه يوحد العالم بالفكر الانساني، وبعد أن صهر من المجموع منظومة، ظن انه يملك المطلق، لأنه كما، بكيفية منطقية، الحلم الكسوفوني الذي كان يحلم به الشرق القديم» (ص 10).

يعارض رونوفيه كانط كذلك، فيلاحظ أنه بدلاً من أن نتم بالجوهر اي بعالم لا تصل اليه المعرفة، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات، يعني العالم النسبي. إن الظاهرات نسبية، فلا يمكن وجود شيء، الآن، لا نهائي، في مجال الكمية.

هكذا ينتقد رونوفيه مذهب كانط على أنه «خرب مبدأ الشخص». فال «نومين» (الشيء - في ذاته) ليس إلا الجوهر، في معناه الكلاسيكي، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفرق عن الأوهام، وخداع الحواس) في حين أنه ليس للشخص الحقيقي الا انماط نسبية من الظاهرات.

لكن، رغم هذه المعارضة لكانط فإن رونوفيه يعد من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا: «الشخصانية هي الاسم الحقيقي الملازم للمذهب الذي اطلق عليه، حتى الآن، اسم الانتقادية الحديثة» (المرجع نفسه، ص 4). لكن هذه النزعة، عند رونوفيه، تمتاز عن مذهب كانط أولاً: باعتبارها على منبج المفاهيم (فالشخص، مثلاً، كما يعتبره رونوفيه، هو قبل كل شيء، معطى يتصل بالإدراك؛ ثانياً: بكونها ابدلت معيار البداهة في السيكلوجيا الكانطية والمتافيزيقا، بمبدأ الاعتقاد المبني على البرهان العقلي، ثالثاً: إن رونوفيه يعارض الكانطية،

الآن، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة، سنحاول تحليل الشخصانية كمذهب فلسفي تم تأسيسه. سنبدأ باتجاه شارل رونوفيه، ثم ننتقل الى شخصانية ايمانويل مونييه وجان لاکروا. سيكون لذين العرضين فائدة مزدوجة. سيحولاننا أولاً، تمهيد مجال البحث الشخصاني، وثانياً ايضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية.

وقد وقع اختيارنا على نزعتي رونوفيه ومونييه من بقية النزعات، لأنها، كما يظهر، أكثر تمييزاً. فلنزعة الاولى قيمة تاريخية، اما نزعة مونييه ولاكروا فسندرسها لانها أكثر تمثيلاً للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب.

الشخصانية الفردانية

يرجع الفضل، من غير شك، الى رونوفيه في رد الفعل ضد المكان الثانوي الذي خصص للشخص من طرف هيغل، والوضعيين واصحاب علم الاجتماع، أرادت شخصانية رونوفيه أن تجعل من الشخص المقولة العليا، ومركز تصور العالم: «كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتاً، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون» (Re-nouvier, Le Personnalisme, P.4). لقد حدد المقولات، وأعطى لانتحتها المحتوية على تسع، آخرها الشخصية (الهُو، واللا - هو في معنى mon-soi، والشعور). إن الشخصية نقطة لقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد، أو ما يستطيع أن يعرفه، و «من وجهة نظر اخرى، لأن المقولات تلف الفرد في تضامنها جميعاً، من اجل صنع هذا المركب الخاص، الكثير التعقيد حيث يتحد جسمه بشخصه» (Essai de critique générale, 20 Essai, t.1.p.3).

ويتكلم رونوفيه عن الشعور، فيقول إنه في المجال الحقيقي او المحسوس الذي تكونه الشخصية كمقولة العلاقة، في ميدان المجردات: إنه قانون القوانين: «فالشخصية أو الشعور علاقة، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الاخرى، التي تنضوي تحتها. (Philosophie analytique de l'histoire, T. 4, P. 44).

لقد تكونت شخصانية رونوفيه، اول ما تكونت، من اعتبارات منطقية، اي من مجرد بناءات عقلية. إنها مذهب الشخصية الذي يلزمنا بمهمة البرهنة، بحجج منطقية أولاً، وأخلاقية بعد ذلك، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً

فيما يتصل بالجواهر، بمبدأ النسبية.

يحلل رونوفيه في كتابه الشخصانية الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص. ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام: الميتافيزيقا، والاجتماع، وعلم الغيبات. لكن الفروق، بين هذه الاصناف الثلاثة، لا تظهر بوضوح. فرونوفيه يبحث في الميدان الاجتماعي بتفكير ميتافيزيقي، مما يجعل علم الاجتماعي الشخصاني يتعد كل الابتعاد، عن الواقع الانساني الحي، ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية. يبدأ رونوفيه بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول، بعد ذلك، أن يجد لها مبررات في تاريخ المجتمعات، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة في البيئات الإنسانية. إنه، منذ البداية، يسلم؛ أولاً: بـ «أن السبب المعقول لحياة الانسان هو أن نتعلم العدل»؛ ثانياً: بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده، الغاية من هذا التعلم: «إن الملاحظة السيكولوجية تظهر لنا أن للانسان معنى مبهماً عن العدل، يبدو في اتصالاته، مهما ابتعد عنه، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه اياه» (ص 130).

تطلب هذه النظرية مناقشة: فـ «السبب المعقول للحياة» لا يمكن أن يكون هو «تعلم العدل» كما يدعي رونوفيه. يجب أن تكون الحياة المجتمعية منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للأفراد، والأخلاق تفرض وجود العدل. فالعدل ليس الا وسيلة، خلافاً لما يراه رونوفيه حيث يجعل منه فكرة مجردة، يتزمن حصولها في المجتمع، كالمهايات. ويزيد رونوفيه قائلاً إن الانسان، بطبيعته يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مبهماً. لكننا نرى العدل، في الواقع هو كل فعل يماشي القوانين والتشريعات الوضعية المحددة: إنه القرارات والأفعال التي ترأب سلوك الافراد، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ويقرر العرف والدستور انه عدل. فلا توجد فكرة مجردة للعدل، بل ما هو موجود في الواقع إنما هو اصناف من المجتمعات، لكل واحد منها، في أي عصر من العصور، عدل خاص. فكما يقول أرسطو: «إن العدل حتمية مجتمعية، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون» كتاب السياسة. فلو سلمنا، مع رونوفيه، أن الشخص يملك، طبعياً، معنى العدل، ولو بصفة عامة غير محددة، للزمنا أن نسأل: لماذا نشاهد، في التاريخ العام للانسانية، أن القيم العليا (وحتى ما هو منها شامل ومكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق،

سواء عند الشعوب البدائية أو المتحضرة. وهذا الإفلاس التكرار الذي يعتري القيم، في كل وقت وحين، قد يطول وقد يقصر، ولكنه، مهما كان أمده، إن دل على شيء فإنما يدل على ما في المعاني الاخلاقية من نسبية، وهذه النسبية خلافاً لما يراه رونوفيه لا يمكن أن تأتي من طبيعة الفرد، بل مما بين الأجيال والبيئات والثقافات من فروق.

على أن رونوفيه يعتبر المجتمعات الانسانية عفنة فاسدة، سواء أكان العدل غاية أم وسيلة. يرى أن البيئات البشرية، في البداية، عندما أبدعها الخالق تعالى، كانت تتحلل بالفضيلة والكمال، لكن بعد ذلك، وقعت الخطيئة الأولى: «فإن الخطيئة حدث وقع، فعلاً، في العالم...» (كتاب الشخصانية، ص 81، انظر، كذلك، ص 108).

هكذا، إن النظرية الاجتماعية عند رونوفيه، تعتمد على نزعة لاهوتية تُرجع كل شيء الى العلة الأولى، أي الى الله Théisme. إنها وضعية، كوسمولوجية تتصل بالغيبات. هكذا فإن شخصانية رونوفيه تحكم على الشخص بالنقصان، منذ البداية، وبعدم القابلية للاكتمال، فأفقه محدود من حيث المعرفة، ومن حيث الفعاليات، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو اليها. «يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية، في الشخص الأعلى [أي الله] ذي العقل الشامل بجميع مجال العقل والخلق». إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن «هي الإيمان بموضوعنا الخارجي، فوق كل الموجودات الفردية التي نواجهها خارجة عنا [...] يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج عن العالم. إن محمولات الشخصية توجد في فكر الخالق. فليست الألهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص» (الشخصانية، ص 14، 15).

تُظهر شخصانية رونوفيه نقصاً آخر: إنها لم تتمحور في الزمن الحاضر، مما يجعل التشخص حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعد من أبعاد الشخص. فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون، لم يلتفت رونوفيه الى الاتجاهات الكبرى الشائعة، مثل مذهب التطور، وعلم النفس المرضي، وعلم الاجتماع. فقد اكتفى بأن شيد، نظرياً، شخصانية مجردة، لا تعتمد على مفاصل عديدة، أي على المعطيات التجريبية التي اكتسبناها بفضل تقدم العلوم في القرن العشرين. ورغم هذا التقصير الجلي، يعاتب رونوفيه الفلاسفة الآخرين، مدعياً أنهم مقصرون، ويتأسف من كون الاعتقاد في الله قد ضعف. إن بعض المذاهب المعاصرة تنجح، حسب رونوفيه، في تبديل الألوهية بمجردات، كـ «اللانهاية» وكـ «المطلق». حقاً، نجد

لا يكفي أن نفر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما في الكون من موجودات، يختلفون، أصلاً، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحده ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة. فافتراض رونوفيه تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكون من المجموع. هكذا يظل تعدد الأشخاص، عند رونوفيه، حاجزاً أكثر منه حلاً.

وحق على الصعيد الفردي المحض، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية، كما يتصورها رونوفيه، خارجة عن السيكلوجيا والاجتماع. فالمرح الذي تظهر فوقه وحدة الشخص المتكونة من الشخصيات التواجدة في الفرد، «لا تستطيع أن تكون إلا عالماً مغايراً لعالمنا، حيث إمكان وجودها لا يُدرك بوضوح إلا بعد فناء عالمنا...» (الشخصانية، ص 217).

فعالم لأشخاص، في نظر رونوفيه لا يتحقق، إذن، إلا في عالم آخر، غير عالمنا، وهذه مشكلة أولى، ولا يمكن أن نصل إلى هذا الكون الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية). ويستنتج من هذا أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياً: فكل ما يمكننا فعله، هو أن نفكر في وحدة شخصية، داخل نطاق نظرية كسمولوجية.

لنطرح الآن هذا السؤال: هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص؟

يعطي رونوفيه شبه جواب في كتابه علم الاخلاق حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب: «إننا لا نملك السلام (ج 1، ص 329)، وبسبب تعاون وعي الذوات لا نملك، أي شخص، السلام».

لقد شعر رونوفيه بتداخل الذوات، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية، أكثر مما رأى التجاوب والتواصل بين الذوات، وهذه التناقضات، عوضاً عن أن تشكل مجموعة منظمة تنظيمياً دينامياً، ديالكتيكياً، تكون قوى حاجزة، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف.

فحتى إثبات الوجود العاري للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن، ما دام أننا لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات. ما هي المعاني التي يحملها الكائن الذي أدركه؟ إني أموقفه وسط الأشياء المحيطة به، والآلات التي يستعملها في المكان حيث يتحرك. فالكائن ينجلي لي من حيث هو في ذاته، كما تنجلي لي الأشياء. لكن الشخص، مبدئياً، ليس بشيء.

عنده فلسفة عملية الأخلاق للتطبيق، أي السياسة، لكنها وجدت قبل الشروع في تهيئ اتجاهه الشخصاني. ويجدر بالنتيجة كذلك، أن منبع الفلسفة العملية عند رونوفيه، ليس هو منبع شخصانيته. يزعم أن الشخص الحر هو قاعدة الأخلاق، وقاعدة السياسة التي تنضوي إلى هذه الأخلاق. والشخص الـ«حر» هو الذي لا يخضع لأية حتمية أو أي قيد. فمن جهة، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة، ومن جهة أخرى، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة، أكثر قوة من وسائل الفرد، بحيث لا يستطيع أي أحد أن ينفلت منها. ثم إن رونوفيه، ليتغلب على هذا الوضع الغريب، يلتجئ إلى غائبة مجتمعية: فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الإنسان أحسن الوسائل للوصول إلى بعض الغايات، وهذا ما يذكرنا بما قاله كانط من أن الغاية التي يرمي إليها المجتمع غاية أخلاقية، ولا يمكنها أن توضع في استقلال عن الشخص، ما دام الشخص «غاية في ذاته».

يُستنتج، من نظريات رونوفيه، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار étalisme. يصرح المري في الكتاب الذي عنوانه رونوفيه بـالدليل الجمهوري للإنسان والمواطن بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم، خصوصاً في بلد كبير، إلا «أن ينصبوا عليهم رؤساء، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه» (ص 62-71). وأعرب ما في نظرية رونوفيه هذه، أنها لا تلتحق فحسب بمشالية كانط الذي انساق أخيراً إلى تمجيد فردريك الثاني، بل تلتحق كذلك، باتجاه هيغل الذي يعطي للدولة أعلى رتبة. وفي كلتا الحالتين، يتناقض رونوفيه مع مواقفه السابقة التي انتقد فيها كانط وهيغل.

إن أصعب حاجز يعترضنا في شخصانية رونوفيه، هو مشكل التواصل: كيف يستطيع الأنا أن يتحدث عن أنا آخر، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين؟ كيف يستطيع الوعي الذي هو، في صميمه، معرفة لذاته، أن يشعر بوجود الـ«أنت» والآخرين في العالم؟

وأيضاً، كيف يُنتقل «الأنا» الشخصي إلى ضمير الغائبين وإلى المبني للمجهول الذين يكونون المجتمع؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوفيه اتجاه تعددي، لا شخصاني، إذ

وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية، ففي رأي رونوفيه اننا مجبولون، أساسياً، على الشر، لأن الشر جذوراً أصيلة فينا. فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص. من هنا التشاؤم الذي يجعل من التقدم فكرة خاطئة. ويدعون رونوفيه لنستقي التاريخ.

فاذا استفسرنا التاريخ، ماذا يكون جوابه؟

أجاب أنصار سان سيمون والوضعيون والماركسيون على هذا السؤال. حقاً، لقد أثبتوا أن الحرب (في المعنى العام: تناقضات) شر جذري، ولكنه شرح يغلق جميع المنافذ أمام التقدم. فالتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها، بصفته متناقضات) تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم: فالصراع ينتهي بأن يفرض السلم، والسلم فترة ممتازة تنمحي فيها التناقضات. إنها الفترة التي يحتفظ بها المستقبل لامتلاك امتلاكاً اجتماعياً وسائل الانتاج، تحت تسيير الدولة، الـ «مرحلة العضوية» النهائية، كما يقول سان سيمون. أما أوغست كونت فيرى انه عند حدث «الحاسة العضوية» تنتهي الحالة الميتافيزيقية التي هي مرحلة انتقالية متفسخة. لكن ماركس، من جهته، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم الا بفضل تحقيق المجتمع الاشتراكي، اي الوسط الذي يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى.

تُظهر هذه الاتجاهات الثلاث تفاقماً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب، وبأنه سيكون نهائياً. لكن رونوفيه يرفض اعتقاد هذا الاتجاه الحتمي للتاريخ. فهو، على العكس من ذلك، يرى أن التاريخ يعلمنا أن الشر لا يضمحل من جراء التناقضات. فبدلاً من أن ينقص أنه يستمر ويتنشر، بالنسبة للخير، انتشاراً أكثر.

أنستغرب، بعد هذا، أن يجعل رونوفيه المعارضة أصيلة بين الفرد والمجتمع؟

إنه يصرح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دما نقصد الانسان الذي انحط وسقط من جراء الخطيئة الاولى، فهو خاضع لسيطرة تناقض الانسان الفردي مع الانسان المجتمعي (الشخصانية، ص 131). يذكرنا هذا بما قاله هوبس عن «حرب الجميع ضد الجميع»، وأن كل فرد «ميال الى الهجوم على الآخرين واستفزازهم. فتنظرية رونوفيه، من بعض الوجوه، لا تبتعد كثيراً عن نظرية هوبس: ففصل الأنا عن النحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم رونوفيه على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعي بشري مفروض حتماً: «إن الحرب لم تتغير ابداً، فهي، منذ البداية، كما هي عليه الآن

إن الأشخاص في مذهب رونوفيه، بصفته غايات في ذواتهم، لا يمكن تشيئهم، ولكن، رغم كل ذلك، يرى رونوفيه أن الأشخاص لا تربطهم الا «علاقات قانونية». وهذا ما يفسر لماذا يعتقد رونوفيه أن الديمقراطية هي غلط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد. إن التبادل بين الذات الشاعرة، الذي يخصب الأنا مفقود في هذه الشخصانية، إذ كل شخص عالم مغلق، أي مواندة. بيد أن أي أنا، كيفما كان، لا يوجد الا متشخصناً، والتشخص، في صميمه، تواصل. إن الشخص، طبقاً، لماهيته ولتريفه، ليس بمواندة ولا بشيء، ولا في ذات بل لأجل - الذات. إن هذا التحول من الـ «في - الذات» إلى لـ «أجل - الذات»، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء الى عالم الأشخاص، هو ما بقي غامضاً في شخصانية رونوفيه.

كيف أكيف، بالنسبة للأشخاص، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء؟ بما أن الشخص في مذهب رونوفيه ملطخ بقم كسمولوجية، تتساءل: أيمكنه أن يصير «حدثاً - قيمة» يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذات، والنحن والآخرين؟ إن هذا الاتصال المباشر، الذي يحياه الأشخاص، طبعياً، تجهله الأشياء. ففي الوقت الذي يرفض فيه رونوفيه اعتبار الشخص مجرد كائن - في - ذاته، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي. إنه يعارض الأنا التجريبي بـ أنا آخر، أعلى، مثالي، مما يذكرنا بتقسيم الأنا عند برغسون الى أنا سطحي، وأنا عميق (انظر، رونوييه، الشخصانية، ص 152 وما بعدها، وبرغسون، معطيات الوجدان المباشر)، فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي، لا أمام «الانسان - الكل»، أمام ثنائية، لا أمام وحدة شخصية.

ويرفض رونوفيه، كذلك، أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية، كما فعل كانط من قبل، لذلك يجب ان تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة للواجب. «فالقانون لا يطلب الا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق القانون وألا تكون مناقضة للواجب» (ص 182).

فالانسان، كما يعتبره رونوفيه، «كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع، افتراضياً، بالكمال، (الشخصانية، ص 62). لكن، حتى اذا لم نعتقد بصحة خطيئة أولى، فهناك فساد في المجتمع البشري، لأن يحتوي على الشر (ص 73). إن لفكرة الشر عند رونوفيه أهمية عظمى. ويظهر أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التي اشاد بها أوغست كونت

مصادر ومراجع

— الحياي، محمد عزيز، أحرية أم تحرر؟ الفصل المتعلق بـ «الكيثونة والملكية»، دار المعارف، القاهرة.

- Balandier, G., *Esprit*, No 4, 1950.
- *Essai de critique générale, deuxième essai*, T. 1.
- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. 1.
- James, W., *Précis de psychologie*, 20^{ème} éd. de la trad. Fr., Paris, 1910.
- Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, Personnalisme*.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.
- Lavelle, Louis, *De L'être*.
- Le Senn, René, *Introduction à La philosophie*.
- Mounier, E., *Esprit*, No 1, 1932.
- ———, *Qu'est-ce que le personnalisme?*
- ———, *Traité du caractère*.
- Renouvier, Charles, *Le Personnalisme*.
- Sartre, J. P., *Situation*, II.

محمد عزيز الحياي

وكما رأها دائماً من سبقونا، نعي أن الحرب توجد بالقوة، طوال فترات السلم: إنها دائماً حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة، كما تشتعل داخل الأسر نفسها (الشخصانية، ص 132).

لكن، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص؟

لا يمكن الحصول على أي جواب، يرضي الجانبين، العملي والمجتمعي، داخل مذهب تحمل فيه فكرة الفساد محل الخطيئة الأولى! ذرونوفيه يطلق على الفساد اسم الظلم، ويعتقد أن الظلم «قد دخل» المجتمع البشري بإرادة الإنسان، (الشخصانية، ص 63). وهذا الظلم هو الشر، لأنه يمنع كمال العاقل كمال المجتمع البشري، هو فيها لو كنا نستطيع تغيير أوضاعنا فننتقل إلى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعي المعتاد (انظر الشخصانية، ص 73). ويقترح رونوفيه وسيلة ثانية: انطواء الذات على نفسها، لأن «الوحدة الأساسية للشخصية في الله وفي الإنسان، تقوم قبل كل شيء، على الفعل الشكلي للشعور» (المرجع نفسه، ص 54).